

CAPÍTULO DOS

LA SATANIZACIÓN DE LAS DEIDADES MESOAMERICANAS (PERVERSIONES Y FANTASÍAS EN EL IMAGINARIO COLONIAL)*

Dr. Félix Báez-Jorge**

ABSTRACT

Roman Catholic theologians of the colonial period made significant efforts to disqualify the Indian deities through demonization. By making analogies with the European classical view of the world, they set them in a pre-Christian period. This demonization of the Indian religions and their reduction to a diabolic expression were crucial for the Church's pastoral work. This study analyzes an aspect of the dispute for the control of the symbolic spaces in the context of the Spanish colonial domination in Mexico. Finally, it shows how, even now, the Catholic Church uses these concepts as a strategy to retain power.

“(...) No vigilaban aquellos dioses en la vida y costumbres de las ciudades y naciones que les rendían culto; y esto, sin duda, lo ejecutaban

* El material que aquí se presenta es resultado parcial del proyecto “La reinterpretación simbólica de las nociones cristianas del *Bien* y del *Mal*, estudio comparativo a partir de la cosmovisión de los nahuas de la huasteca veracruzana”, que realizo como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Este texto actualiza la versión anterior publicada con el título “¿Dioses falsos o demonios verdaderos? (Planteamientos comparativos en torno a las divinidades mesoamericanas y las del Viejo Mundo en el contexto de la evangelización colonial)”.

** Miembro del SNI.

con el fin de dejarlas que se saciacen con tan horrendos y abominables males (...)”.

San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro segundo

I.- COORDENADAS.

En su erudito estudio en torno a la herencia medieval que el proceso colonial implanta en México, Luis Weckman se refiere a la estrategia que los conquistadores utilizaron para manipular las fuerzas del Bien a su favor demonizando el pensamiento religioso mesoamericano, ejercicio que fue más allá del marco teológico. Aprecia el precitado autor que:

“el Demonio (...) fue en la Nueva España (y en cierta medida lo sigue siendo) no sólo un ente tangible sino claramente corpóreo. Fue, en una palabra, el Diablo medieval transportado a América como parte de la estructura intelectual y emocional del conquistador y especialmente del fraile”.¹

Como resultado de la evangelización al concepto del Diablo cristiano se incorporaron los atributos ambivalentes de las deidades mesoamericanas (particularmente de las que asociaban al Mal y al inframundo). A esta síntesis antecedió, como se ha dicho, la satanización de las deidades prehispánicas, imputación simbólica que repitió la actitud cristiana frente al Islam y el llamado paganismo en Europa, siguiendo las ideas expuestas por San Agustín en *La Ciudad de Dios*, quien reivindica para el cristianismo el papel de heredero de las mejores tradiciones presentes en las Doce Tablas y en las obras de Cicerón y de Virgilio. En palabras de Gruzinski:

¹ L Weckmann *La herencia colonial de México*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica. México, 1996 (2ª edición revisada), p. 173.

*“Acusados de empujar a los indígenas a la rebelión, de enfrentarlos contra el cristianismo, de provocar deliberadamente la sequía, los demonios fueron los protagonistas obligados de aquellos años”.*²

En opinión de San Agustín desde el origen del mundo existían por decreto divino dos reinos contrarios, y toda la historia debería explicarse por la lucha entre ellos. De una parte estaba la Ciudad de Dios que agrupaba a los ángeles y a los seres humanos de buena voluntad; en contraste situaba la Ciudad del Diablo en la que habitaban no solamente los demonios, sino también el mundo pagano que les rendía culto. Una de las formas con la que la Ciudad de Diablo ejercía su poder era la magia, con cuyos recursos los seres demoniacos seducían a los hombres.³ De acuerdo con este marco analítico, los atributos de los dioses del México Antiguo se equipararon con las deidades greco-latinas, identificando lo demoniaco con lo pagano (viejo concepto etnocéntrico y discriminatorio del que todavía no logra sacudirse el estudio de las religiones). Esta actitud acompaña a la Iglesia desde los tiempos primitivos; todas las “prácticas paganas”, independientemente de su intención subyacente, se consideraban dañinas dado que dependían de la cooperación de “esos demonios que eran los dioses paganos”.⁴

Esta pesquisa continúa anteriores reflexiones del autor en torno al pensamiento religioso mesoamericano y las manifestaciones de la religiosidad

² S. Gruzinski *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 186.

³ San Agustín (el obispo de Hipona) escribió esta obra a raíz de la invasión de Roma por las huestes del godo Alarico en el año 410, enfrentando al “grupo pagano” que mostraba animosidad contra el cristianismo después del saqueo. Integrada por veintidós libros, *La ciudad de Dios* dedica su primera parte a polemizar contra los “paganos”; analiza sus dioses, y los “males morales y físicos” que afligieron a la humanidad cuando su culto estaba en vigor. El tratado se considera como la expresión clásica del pensamiento político cristiano y de la posición cristiana frente a la historia; negaba al mal toda existencia ontológica. Véase San Agustín *La ciudad de Dios*. Porrúa S.A. Introducción de F. Montes de Oca. México 1992 (en especial los libros cuatro y séptimo); y A. Delbanco *La muerte de Satán*. Editorial Andrés Bello. Barcelona, 1997; y F. Cardíño *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*. Ediciones Península. Barcelona, 1982 pp. 19ss.

⁴ N. Cohn *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial. S.A. Madrid, 1980. p. 204. Como se sabe, las prédicas y filípicas contra el paganismo remiten, en principio, a San Pablo (*Epístola a los romanos*).

popular. Las nociones teóricas y conceptuales que han vertebrado dichos estudios refieren a la dialéctica de lo sagrado y al estudio comparado de los procesos de reinterpretación simbólica operados en el imaginario colectivo de las comunidades indígenas de México. En tal perspectiva etnohistórica los antiguos núcleos numinosos se estudian en su dinámica transculturativa, y por cuanto hace al papel que cumplen en los planos de la cohesión comunitaria y la conformación dinámica de las identidades étnicas.⁵

Las investigaciones en torno a las cosmovisiones indígenas han explicado los fenómenos de correspondencia y homología entre algunas concepciones prehispánicas y las cristianas en el ámbito de lo sagrado. Sin embargo (exceptuando contadas monografías sobre el periodo colonial) las nociones del *Bien* y el *Mal* presentes en el *mapa mental* de las comunidades indígenas de nuestros días no han sido examinadas de manera comparativa, dejando también de lado sus diversas expresiones polisémicas. En este contexto analítico la imagen del Diablo (configurada en base a diversas tradiciones culturales que se sintetizan en el medievo europeo) tiene importancia analítica fundamental.

Las ideas del *Bien* y del *Mal* propias de las cosmovisiones indias expresan profunda diferencia respecto a las del cristianismo canónico, fenómeno que se explica por los procesos transculturativos y de reinterpretación simbólica. Sabemos que a las deidades prehispánicas les caracterizaba su condición dual, simbolizada en la continuidad entre lo maligno y lo benéfico.

En el curso del proceso evangelizador en Nueva España el concepto de Demonio (construido en el marco del cristianismo europeo) fue utilizado como instrumento central en la catequesis. Se trata de una noción que -como bien lo advierte Francisco Cervantes-⁶ sufrió “las transformaciones más

⁵ Véase, al respecto, F. Báez Jorge. *Los oficios de las Diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)* Universidad Veracruzana. Xalapa. México, 1988; *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas.* Ed. Universidad Veracruzana. Colección Biblioteca. Xalapa, Veracruz, México, 1992. *La parentela de María (Sincretismo, cultos marianos e identidades nacionales en Latinoamérica).* Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1994; *Entre los naguales y los santos.* (Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena). Universidad Veracruzana, Colección Biblioteca. México 1998.

⁶ F. Cervantes *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain.* Yale

dramáticas de su historia” en el periodo que abarca de la Reforma a la Ilustración. En Mesoamérica la creencia tradicional en el Diablo sería reelaborada desde la perspectiva del pensamiento religioso autóctono, secuela transcultural que incorporó también elementos de las cosmovisiones de la población de origen africano, esclavizada en Nueva España. En un formidable estudio recientemente publicado por la Universidad de Yale, Cervantes indica con agudeza:

*“Aunque el demonismo fue central en los inicios de la era moderna hasta las llamadas expresiones culturales ‘populares’ que se han vuelto cada vez más dominantes en la historiografía, el tema del diablo es aún un tema que rara vez es tratado (...) Las expresiones culturales que tradicionalmente habían sido consideradas sin valor científico han sido traídas a la palestra de las investigaciones históricas. La importancia y bien difundida influencia del demonismo y sus creencias y prácticas afines, consideradas anteriormente supersticiosas o irracionales, no pueden más ser fácilmente desechadas por la erudición moderna”.*⁷

II.- ¿DIOSES FALSOS O DEMONIOS VERDADEROS?

Sin dejar de subrayar su importancia, debe advertirse que las ideas de San Agustín no son las únicas claves para explicar el contenido y orientación de las reflexiones externadas por los cronistas y misioneros respecto a la presunta condición demoniaca de los dioses mesoamericanos. El Diablo (poderosa figura del imaginario en la España Barroca) está presente “desde muy temprano en las letras y el pensamiento españoles”, según lo ha explicado Camelo Lisón Tolosana en su fascinante estudio sobre el demonismo y los exorcismos en los Siglos de Oro. Las evidencias que aporta en esta dirección, son múltiples: Draconio, monje de Bética escribió a principios del siglo V un poema en el que presenta a Satanás como causa suprema y última del mal. En sus *Etimologías* San Isidoro (?-636) clasifica y examina históricamente el concepto (Demonio, Diablo, Satanás, Belzebú, Leviathan, etc.) línea explicativa que siglos después retomaría

University Press. New Haven and London. 1994. p.2.

⁷ Ibid p. 1.

John Milton en *El Paraíso Perdido* (1667). En la *cuaderna vía* la pluma del clérigo Berceo narra la leyenda del judío Teófilo que vende su alma al Diablo, tema que reaparece en la *Cántiga* alfonsina número 3 y en el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita. La lista de autores hispanos interesados en las andanzas de Satán, es amplísima: Lope de Vega, Calderón, Ruiz de Alarcón, Teresa de Jesús (la monja de Avila), Bernardo de Valbuena, para citar algunos ejemplos imprescindibles.⁸ En la leyenda de *Barlaam e Josafat*, una de las obras que alcanzó mayor popularidad en la narrativa medieval española, encontramos al héroe cristiano que logra su salvación venciendo increíbles obstáculos, penalidades y tentaciones, incluyendo las del mismo Demonio.⁹

La figura del Diablo que se maneja en la España Barroca conjuga diversas tradiciones y herencias simbólicas.¹⁰ En tal síntesis están presentes elementos provenientes de las cosmovisiones del antiguo mundo grecorromano al lado de las ideaciones judeo-cristianas e islámicas. Participan en esta configuración las imágenes infernales descritas por Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, poema tripartito que anuda la tradición clásica y la cristiana. En efecto, el Demonio barroco es una “figura sincrética” con numerosos significados, según lo advierte Lisón Tolosana. Su imagen se identifica con herejes, judíos, musulmanes, sinónimos todos de los símbolos del mal.¹¹

España expulsó a los musulmanes y a los judíos; descubrió el Nuevo Mundo y garantizó su posesión gracias a la Bula del pontífice hispano Alejandro VI (1493). Uniendo la religión a la política y a la sujeción económica, dominó Europa. Y algo más, en el siglo XVI la España Barroca parió cinco santos: San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, San

⁸ C. Lisón Tolosana *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. La España Mental I. Akal Universitaria. Madrid, 1990 pp. 77-78ss.

⁹ Véase R. A. Aguirre *Barlaam e Josafat en la narrativa medieval*. Colección Nova Scholar, editorial Playor S.A. Madrid, 1988.

¹⁰ Con razón G. Tovar de Teresa ha indicado que “la cultura barroca no siempre pudo expresar sus motivos íntimos de modo esclarecedor. Por eso se valió de símbolos y emblemas que poseían mayor fuerza expresiva”. *Pegaso o el Mundo Barroco novohispano en el siglo XVII*. Editorial Vuelta, Ediciones Heliópolis. México 1995 p. 72.

¹¹ Lisón Tolosana ob. cit. p. 85.

Francisco de Sales, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.¹² “Prefiero no reinar a reinar sobre herejes” diría Felipe II, frase lapidaria que resume su pretendido papel de monarca “elegido de Dios”, cabeza de la defensa hispánica de la cristiandad.

Es evidente que en la satanización de las deidades mesoamericanas proyectada por evangelizadores y conquistadores está presente el contexto ideológico antes esbozado. De tal manera se explican las suposiciones respecto al papel que cumplió el Diablo en los cultos de las diferentes divinidades prehispánicas, así como su pretendida responsabilidad en la propiciación de hechizos y sortilegios, su supuesta vinculación con los sacerdotes autóctonos, etc. Es así que en la óptica de Fray Bernardino de Sahagún:

“(...) el diablo ni duerme ni ha olvidado el culto que estos indios (...) le ofrecieron en el pasado y (...) está esperando una coyuntura cómoda para regresar a su perdido señorío”.

En el libro primero de su monumental *Historia General de las Cosas de Nueva España* (1569-1582), el franciscano compara, con insistencia, las divinidades mexicas con los dioses del mundo clásico, correspondencias que se enlistan a continuación:

<i>Deidades mexicas</i>	<i>dioses (y semidioses) clásicos</i>
1) Huitzilopochtli	Marte Hércules
2) Painal (advocación de Huitzilopochtli)	Mercurio
3) Tezcatlipoca	Júpiter
4) Quetzalcóatl	Hércules
5) Chicomecóatl	Ceres
6) Chihuacóatl (Tonantzin)	Venus
7) Tlazoltéotl	Venus

¹² Cf. F. Benitez *Los demonios en el convento. Sexo y religión en Nueva España*. Ediciones Era. México 1985.

8) Chalchiutlicue	Juno
9) Xiuhtecutli	Vulcano
10) Tezcantzóncatl	Baco
11) Teteoínan	Artemisa
12) Tláloc	Neptuno ¹³

Es evidente que al trazar estas correlaciones Sahagún fijó su atención en los oficios atribuidos a las divinidades. Así, por ejemplo, la fuerza generadora que los romanos reconocían en Ceres (identificada con la Demeter griega) considerándola protectora de la agricultura, le llevó a equipararla con Chicomecóatl la diosa de los mantenimientos. De igual manera identificó a Chalchiutlicue (divinidad del agua, hermana de los Tlatoques) con Juno (nombre que los romanos dieron a la Hera griega), reina de los cielos y esposa de Júpiter (la deidad principal, espíritu del trueno) que el precitado autor asoció, como se ha dicho, a Tezcatlipoca (“tenido por verdadero dios e invisible”). Al referirse a la divinidad central del panteón azteca, Sahagún indica:

*“Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes”.*¹⁴

La satanización de los dioses indios proyectada por Sahagún se manifiesta a plenitud en las imágenes del *Códice Florentino*. Con intención

¹³ B. de Sahagún *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, T.I., libro primero, pp. 43-76. La lista incorpora las adiciones en castellano del texto náhuatl, de acuerdo con Garibay ob. cit. pp. 36-37, quien advierte el esfuerzo comparativo de Sahagún, señalando: “La cabeza llena de sus reminiscencias clásicas le hace ver la semejanza y aún la identidad, de los dioses mexicanos con los que él conocía en sus lecturas y estudios de humanidades. Note el lector la preparación humanística surtiendo su efecto. Si acaso para el rígido etnógrafo es un son falso, para quien vive en la atmósfera humana en su integridad es un hecho agradable. Por otra parte, a un estudio hondo de las dos mitologías le tocaría hallar más semejanzas entre estos diversos seres divinizados por los hombres”. A. M^a Garibay “Anotaciones y apéndices” *Historia General de las Cosas de Nueva España*, de B. de Sahagún. Porrúa, S.A. México, 1969, T. I. p. 37.

¹⁴ Sahagún ob. cit. T. I. p. 43.

manifiesta, el franciscano indujo a los *tlacuilos* que le auxiliaran en la realización de esta notable obra, a incorporar la figura del Demonio en las ilustraciones. De tal manera, se dibujó al Diablo presidiendo el acto ritual del sacrificio humano; asociado a la destrucción y renovación de enseres y ofrendas a las deidades; guiando procesiones de nobles, guerreros y mercaderes; vinculado a hechiceros y mujeres públicas; o entronizado en el Templo Mayor de Tenochtitlan.¹⁵ (Véase figs. 1, 2, 3, 4 y 5).

Atendiendo una solicitud real de información emitida en 1533, la Segunda Audiencia encargó a Fray Andrés de Olmos la realización del “primer estudio sistemático de las costumbres indígenas”. La demonización de las divinidades autóctonas proyectada por este notable nahuatlato franciscano contextuó la conversión de los neófitos indígenas. Su *Tratado de hechicerías y de sortilegios* (1553) escrito en náhuatl representa un “modelo excepcionalmente ejemplar del género” (como bien lo señalara Georges Baudot) inspirado en la no menos excepcional obra de título semejante escrita en España (1529) por Fray Martín de Castañega (experto demonólogo y predicador del Santo Oficio en Logrono)¹⁶, y muy posiblemente en el *Tratado de las supersticiones* de Pedro Ciruelo (teólogo tomista de la Universidad de Alcalá) editado por primera vez en 1541.¹⁷ Olmos nutrió sus reflexiones en las pláticas con sus alumnos en el Colegio de Tlatelolco, y en sus prédicas en Texcoco, Tlaxcala,

¹⁵ B. de Sahagún *Códice Florentino*. edición facsimilar. Giunti Barbera. México 1979, 3 tomos. véase libros ocho (fig. 19, 78 y 81), nueve (fig. 18), diez (49 y 111) y undécimo (folio 391). En relación a la figuración de Satanás, cabe mencionar también la imagen referida a la conquista de Michoacán, en la que se advierten frailes catequizando a indios, mientras que los demonios tratan de apartarlos. Véase AGN, Historia, vol. 9. Exp. 17, Foja 148. B. Bohem de Lameiras *El Michoacán Antiguo*. El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1994.

¹⁶ A. de Olmos *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de G. Baudot. UNAM. México, 1990 p. Xss. Véase también P. Escalante Gonzalbo *Los códices*. Tercer Milenio. CNCA. México, 1998 pp. 26-27.

¹⁷ Respecto a la obra escrita por M. de Castañega, C. Lisón Tolosana considera que “es el primero que sobre creencias se publica en romance”. Anota, además, que “Castañeda ve la razón básica de la ‘nigromancia y artes mágicas’ en el vehemente deseo que el demonio instila en el ánimo de muchas personas de <<saber las cosas secretas, ocultas y venideras>>...”. Esta opinión esta expresada en su libro *Antropología Social y Hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1983, p. 16.

Cholula, Tlamanalco, Tepeaca, etc., en las cuales registró relatos y revisó códices. Destacan sus tareas evangelizadoras en la Huasteca, realizadas a partir de 1554.

Fray Andrés de Olmos explica las formas en el que “el demonio debía ser honrado”, habla de la astucia de Satán, de sus misterios y reverencias, etc. Pero tal vez lo más significativo de su análisis refiere a la identificación de la noción cristiana del Diablo con la de Tlacatecolotl (“hombre-búho”), término náhuatl. La asimilación entre tales concepciones se aprecia claramente en el siguiente párrafo:

*“Vosotros habéis de saber que este hombre-búho [tlacatecolotl] se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Sathán. Acaso os han contado a menudo que fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único, él sólo, el verdadero Dios quien, en tiempos pasados, lo creó, lo formó, lo hizo, lo engendró...”*¹⁸

En otro capítulo de su obra, explica la diferencia entre la morada de Dios y la morada del Demonio, idea que desprende del texto de San Agustín:

“(...) así es ella, la casa del Diablo, la casa del hombre-búho; en ella se ve a todos los descreídos, todos aquellos que no creen en el verdadero Dios. No pertenecen a la Sancta Yglesia Cathólica, porque no hay un templo único, no hay una yglesia única a la que pertenezcan los descreídos, porque no creen en el único verdadero Dios, no lo siguen, porque no tienen una sola creencia y no reconocen la única verdadera creencia. No reciben el buen sacramento, no lo guardan”.¹⁹

En palabras de Baudot, el Diablo imaginado por Fray Andrés de Olmos tiene un contenido cristiano, si bien lo refiere a un personaje indígena prehispánico (p.e. un miembro de la nobleza aborigen) o una divinidad autóctona. En opinión del precitado autor, se trata de un “diablo

¹⁸ Olmos ob. cit. p. 13.

¹⁹ Idem p. 23

fraguado por la política colonial”²⁰.

La mención de los dioses romanos también fue utilizada, por el dominico Diego Durán para explicar los oficios de las divinidades aztecas. En el *Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas* (1570), equipara a Huitzilopochtli con Marte (el belicoso dios identificado con el Ares griego); a Toci (“la madre de los dioses y corazón de la Tierra”) con Cibeles (la diosa Frigia venerada en Asia, adoptada por los romanos como “Gran Madre”); y a Ometochtli (“Dos conejos”, deidad del fuego y el pulque) con Baco (nombre latino del Dionisios griego, imaginado hijo de Zeus).²¹ En tanto deidades consideradas paganas, Durán las definió como:

“idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del santo Evangelio (...) es mucho de temer en estos indios, que, como no están aún acabadas del todo las idolatrías, juntan con la fe cristiana algo del culto del demonio (...)”.²²

Explican las ideas anteriores el sentido de la lámina 30 del *Atlas de Durán*, en la cual se pinta la inauguración del Templo Mayor, escena en la que se advierten los demonios recibiendo la sangre de los sacrificados.

En la obra de Fray Toribio de Benavente (o Motolinia) también se caracterizan los rituales indígenas por su condición satánica. En su *Historia de los indios de la Nueva España...* (escrita hacia 1565), el franciscano apunta:

“Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían a tabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios”.²³

Tezcatlipoca es llamado por el padre Motolinia el “demonio que

²⁰ G. Baudot “Introducción” a *Tratado de hechicerías y sortilegios* de A. de Olmos... p. XXV.

²¹ D. Durán *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Porrúa S.A. México 1967, t. I. pp. 15, 145, 149 y 201.

²² Ob. cit. p. 3.

²³ T. de Benavente (Motolinia) *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de E. O’Gorman. Editorial Porrúa, S.A. México, 1969 p. 19.

tenían por mayor”, divinidad que asocia a la ingestión de hongos alucinógenos a los que llama “carne de dios o del demonio que ellos adoraban”.²⁴ En el citado libro se subraya que la presencia de Satán era escandalosa:

*“Tenían asimismo unas casas o templos del demonio, redondas, unas grandes y otras menores, según eran los pueblos; la boca hecha como de infierno y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe con terribles colmillos (...)”.*²⁵

La *Historia natural y moral de las indias* (1590) escrita por el jesuita José de Acosta es valorada como uno de los tratados más objetivos y originales sobre los indios americanos, al grado de que Anthony Pagden lo visualiza como un “cierto tipo de etnología comparativa”, en la que el relativismo histórico está presente.²⁶ En esta obra se sustenta una posición teológica intermedia entre la supervivencia ecolástica del siglo XVI y las nuevas orientaciones de esa misma centuria, como bien lo indica Edmundo O’Gorman.²⁷ Acosta (guiado por las reflexiones de San Agustín) estudió las creencias indígenas equiparándolas con las idolatrías del mundo greco-latino. Así, después de ocuparse de Viracocha y de otros dioses del Perú, anota:

“la mayor adoración daban al ídolo llamado Vitzilipuztl [Huitzilopochtli], al cual toda aquella nación llamaba el todopoderoso y señor de lo creado, y como a tal, los mexicanos hicieron el más suntuoso templo y de mayor altura, y más hermoso y galán edificio, cuyo sitio y fortaleza se puede conjeturar por las ruinas que de él han quedado en

²⁴ Ibid p. 20.

²⁵ Idem p. 24. Motolinia apreció con agudeza las dificultades en la evangelización. En tal sentido, señaló: “Ya que pensaban los frailes que con estar gestada la idolatría de los templos del demonio y venir a la doctrina cristiana y al bautizo era todo hecho, hallaron lo más defraudatorio y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ajuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos (...)”, p. 25.

²⁶ Véase al respecto F. Cervantes ob. cit. pp. 25-26; y A. Pagen *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, 1982 p. 200.

²⁷ E. O’Gorman “Prólogo” a *Historia natural y moral de las Indias* de Joseph de Acosta. Fondo de Cultura Económica. México, 1979 p. CCXX.

medio de la ciudad de México. Pero en esta parte, la idolatría de los mexicanos fue más errada y perniciosa que la de los ingas [incas], como adelante se verá mejor; porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos, y no en las mismas cosas naturales, aunque a los ídolos se atribuían estos efectos naturales, como del llover y del ganado, de la guerra, de la generación, como los griegos, y latinos pusieron también ídolos de Febo y de Mercurio, y de Júpiter y de Minerva, y de Marte, etc. Finalmente, quien con atención lo mirare, hallará que el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos...”²⁸

Considera de Acosta que el Demonio cegó a los indios para que adoraran el sol, la luna, las estrellas, la tierra, el mar, los cerros, etc. Explica, además, las maneras utilizadas por Satán para “asemejarse a Dios (...) y fingir en sus tinieblas la luz”. Al hablar de las penitencias practicadas por los indígenas del México Antiguo, como supuesto resultado de la persuasión demoniaca, el jesuita las compara con las que motivaran los “falsos profetas” en honor de Baal (sobresaliente deidad cananea), citando el texto bíblico.²⁹

En el panegírico sobre la Conquista de México escrito por Francisco López de Gómara (impreso en Zaragoza en 1554) la demonización de los dioses mexicanos se plantea con amplitud. El cronista explica los supuestos diálogos de Satanás con los sacerdotes y dignatarios autóctonos, a los que se les aparecía de “mil maneras”. Sin embargo, aclara que los indígenas “no sabían que fuesen demonios”. Especial interés muestra en detallar el fin, de las “visiones del diablo” como resultado de la evangelización:

“Aparecía y hablaba el diablo a estos indios muchas veces, según se ha contado, especialmente al principio de la conversión (...) Persuadiéndolos a sustentar los ídolos y sacrificar en aquella religiosa costumbre que tuvieron sus padres, abuelos y antepasados, aconsejábales

²⁸ J. de Acosta ob. cit. p. 222.

²⁹ Ibid pp. 223, 235 y 245.

*que no dejasen su buena conversación y amistad por quien nunca vieron. Anunciábales que no llovería, ni les daría sol ni salud ni hijos”.*³⁰

Las acciones de persuasión y engaño realizados por el Demonio, son referidas en distintos apartados de la *Historia de Tlaxcala* (Crónica del siglo XVI) escrita por Diego Muñoz Camargo, noble tlaxcalteca. También él traza similitudes entre los dioses prehispánicos y las deidades grecorromanas. Así, Baco es asimilado a Ometochtli, y Venus a Xoxhiquetzal.³¹ Llama a Camaxtli (divinidad tutelar de los chichimecas).

*“el mismo demonio, porque hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, e’ en qué partes e’ lugares habían de poblar y permanecer”.*³²

Al igual que Camaxtli, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son identificados como demonios dada su condición de “nigrománticos, hechiceros, encantadores o brujos”. Muñoz Camargo los imagina:

*“hombres nacidos de incubos, pues tanto dominio tenía el demonio sobre ellos, que bastaran para prevenir tantas y tan numerosas naciones de gentes”.*³³

En la descripción que Muñoz Camargo realiza del Demonio se advierte la conjunción de las creencias indígenas en torno al nagualismo, y los perfiles del imaginario propio de la España Barroca:

“Tornando á tratar del demonio y de la manera que lo veían, no lo veían visiblemente sino por voz, ó porque con algún oráculo respondía

³⁰ F. López de Gómara *Conquista de México*. Biblioteca Clásica Española. Barcelona, 1887, t. 2. pp. 240, 263-263.

³¹ D. Muñoz Camargo *Historia de Tlaxcala* (Crónica del siglo XVI), anotada por A. Chavero (1898). Editorial Innovación S.A. México, versión 1978. pp. 137, 154. Las imágenes de la quema de ídolos por parte de los misioneros franciscanos, están incluidos en D. Muñoz Camargo *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Ed. René Acuña. (Véase figura 6). UNAM, México, 1981.

³² Ibid p. 31.

³³ Idem p. 41.

(...) *Algunos se veían transformados en león o tigre, o en otro cuerpo fantástico. Era tan conocido entre estos miserables, que luego sabían cuando hablaba con ellos. Asimismo conocíable porque se mostraba en cuerpo fantástico, y sin tener sombras, y sin chocozuelas en las coyunturas, y sin cejas y sin pestañas, los ojos redondos y sin niñas o niñetas, y sin blancos: todas estas señales tenían para conocerle aquellos a quienes se revelaba, mostraba y parecía*".³⁴

Fray Bartolomé de las Casas en el texto de su *Apologética* (concluida en 1559) dedica capítulos completos a cotejar el culto religioso mesoamericano con el de las “naciones del Viejo Mundo” a fin de mostrar, según advierte

“(...) la ventaja que las gentes de la Nueva España hicieron a todas las otras gentiles del mundo en la diversidad y multitud de las cosas que ofrecían en sus sacrificios (...)”.³⁵

En esta obra, (acorde con los valores de la doctrina aristotélica) Las Casas se propuso demostrar que los indios tenían plenitud de entendimiento respondiendo a quienes consideraban que no podían gobernarse por sí mismos de acuerdo a los dictados de la razón natural, argumento falso que negaba su condición humana. Al comparar sus contribuciones culturales (y en particular la religión) el célebre dominico evidencia no solamente la capacidad de los aborígenes, sino también sus ventajas sobre otros pueblos gentiles, reflexión que ubica más allá de los considerados circunscritos a su condición “pagana”. En su óptica, las

³⁴ Idem p. 151. Al respecto, en un estudio dedicado al tema del nagualismo, he señalado (siguiendo la formulación de Pitt-Rivers) que en la mentalidad colonial el nagual pudo entenderse únicamente como resultado de una transformación mágica, legado del Diablo, cuya presencia era contraria al cristianismo. Las acciones represivas contra el nagualismo motivarían en los pueblos indios estrategias dirigidas a la reinterpretación simbólica de sus funciones sagradas. Véase F. Báez-Jorge *Entre los naguales y los santos. (Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*. Biblioteca, Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1998, p. 184.

³⁵ B. de las Casas *Apologética*. Estudio crítico de J. Pérez de Tudela. Biblioteca de Autores Españoles, vols. 105-106. Madrid, 1958.

divinidades de Cartago, Egipto, Grecia y Roma se consideran inferiores frente a las deidades de los indios americanos, después de compararlas en detalle siguiendo la línea analítica planteada por San Agustín, al cual cita reiteradamente. Escribe Las Casas:

*“Poco, pues, hay de trabajo para cotejar estas nuestras gentes con los griegos, judíos y romanos, y mostrar la ventaja que éstas a todas aquellas naciones hicieron (...)”.*³⁶

Al abordar la presencia del Diablo en las creencias indígenas, Las Casas sigue (como lo ha precisado Cervantes) la tradición tomista que inspiró a Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, autores del *Malleus Maleficarum* (*Martillo de las brujas*, editado en 1486), libro con el que los inquisidores europeos instauraron el terror de la cacería de brujas, agravado por las tensiones religiosas y políticas de la Reforma, después de que el pontífice Inocencio promulgara la Bula de 1484 contra la hechicería y las supersticiones satánicas.³⁷ Sabine MacCormack ha explicado certeramente que

*“(...) la cuestión de porque Dios le había dado al Diablo el poder de controlar las almas de los indios por tanto tiempo había sido planteada por Las Casas en términos que necesitaban al Diablo como un agente en la imaginación humana (...)”.*³⁸

Las ideas que expresa Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía*

³⁶ Las Casas ob. cit. caps. 188, 189 y 192. C. Bernard y S. Gruzinski han calificado el comparatismo lascasiano como “empresa enciclopédica de espíritu renacentista (...) cuya ambición universal afirma en varias ocasiones”. Advierten con igual acierto que en este sentido, la obra de Las Casas se anticipa a las compilaciones de Vossius (1641) o de Herbert (1663) “sobre la idolatría de los paganos”. Véase su libro *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1992 p. 58.

³⁷ Consúltese Cervantes ob. cit. pp. 31ss; J. Burton Russell *El Príncipe de las tinieblas. El poder del Mal y del Bien en la Historia*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996 pp. 209ss; y F. Donovan *Historia de la brujería*. Alianza Editorial Mexicana. México, 1989 pp. 149ss.

³⁸ S. MacCormack *Religion in the Andes*. p. 277, cit. por Cervantes. ob. cit. p. 33.

*indiana*³⁹ precisan de un comentario especial. Si bien continúa la línea trazada por Sahagún en cuanto a las deidades mesoamericanas y romanas que se equiparan, este franciscano lleva el análisis a planos de mayor detalle. De manera semejante a los religiosos antes citados, en su línea argumental se escucha el eco de los planteamientos de *La ciudad de Dios*, referente central en la visión teológica de la historia que le guía en su lucha por “liberar a los indios del Demonio”, al cual culpa de inspirar sus idolatrías. Inicia una reflexión comparativa señalando que:

*“El mismo Quetzalcóatl fue hombre, aunque según opinión de algunos, bueno moralmente, dado a buenas costumbres (...) otros muchos fueron estimados por Dios que padecieron este defecto (...) los de Egipto adoraron a Isis, los de Creta a Júpiter, los mauritanos a Juba, los latinos a Juno, los romanos a Quirino, los atenienses a Minerva; y los samos a Juno, los pafos a Venus, los najos a Liber, y los de la isla de Delo, al pésimo y nefando Apolo; todos los cuales fueron hombres (...)”.*⁴⁰

Torquemada plantea asociaciones entre Tezcatlipoca y Júpiter; Huitzilopochtli y Marte; Tláloc y Neptuno; Centéotl y Ceres; Tonatiuh y Apolo; Xiuhtecuhtli (“abogado del fuego”) y Vulcano; Tlacatecuhtli (deidad del comercio) y Mercurio. La identificación entre Tlazolteótl y Venus se señala en los términos siguientes:

“Estos indios mexicanos tenían entre sus falsos dioses, uno que llamaban Tlazolteótl, que quiere decir dios del Estiércol, o de la basura, el cual aplicaban a los pecadores vicios y carnales de manera que era esta la diosa Venus que en otros tiempos celebraban los bárbaros y bestiales hombres del mundo. Entre los antiguos hubo algunos de este nombre, y el glorioso padre San Agustín en los libros de La ciudad de Dios, refiere tres

³⁹ J. de Torquemada *Monarquía indiana*. Introducción de Miguel León Portilla. Porrúa S.A. México, 1975, III tomos.

⁴⁰ Torquemada ob. cit. T. II, cap. VII, p. 20. Para facilitar la lectura del texto, se ha modernizado la grafía y la puntuación.

*diciendo que la manera en la que adoraban y servían las doncellas y vírgenes, y a ésta la llamaban Vesta; ...”.*⁴¹

La asociación de Tlacatecotl (hombre-buho”) con el Diablo aparece también en la obra de Torquemada, quien copia el término del *Tratado...* de Fray Andrés de Olmos. En el texto de *Monarquía indiana* leemos:

*“Lo que los indios en su infidelidad tenían por Demonio, no era ninguno de ellos (...) sino a un fantasma o cosa espantosa (...) a ese fantasma llamaban Tlacatecoltl que quiere decir: Persona Búho u Hombre que tiene gesto o parecer de Búho”.*⁴²

Al parecer el término Tlacatecotl (“hombre búho”) tuvo una amplia utilización entre los indígenas de habla náhuatl. En un informe parroquial de Fray Juan de Lujan vicario de Chicontepec (fechado en 1565), se anota:

*“(...) en estos naturales no hay propiamente la palabra demonio, es tan listo Lucifer que escondió su nombre y con un pájaro que es tecolotl y este pájaro es propiamente el demonio, le gusta la noche y tiene cosa de Lucifer con pequeñas crestas. Este demonio cuando hace sus fechorías y pide tantos mitotes y comidas, animales y sabandijas dicen que se convierte en hombre y que se llama propiamente tlacatecoltl, que quiere decir señor búho, o también hombre tecolotl, este es Lucifer”.*⁴³

El concepto tiene vigencia plena en nuestros días. Tlacatecoltl llaman los nahuas de Chicontepec a la deidad que funge como patrono del ritual mecotlacualtitztli (“comida de los mecos”) que se celebra en días posteriores de carnaval. Tlacatecoltl destaca en la cosmovisión nahua por sus poderosos atributos en el manejo del Bien y del Mal: es una deidad temida y reverenciada. Para conseguir su tranquilidad, los devotos le rezan y ofrendan alimentos. Su presencia mitológica se advierte en la mayoría de los rituales, donde, por lo menos, uno de los actos ceremoniales está destinado

⁴¹ Ibid. cap. XXXII p. 62.

⁴² Idem cap. XLVII pp. 81-82.

⁴³ “Informes de Fray de Juan de Luján, vicario de Chicontepec al obispo de Tlaxcala”, año 1565. De la serie Archivo Parroquial de Chicontepec, foja 4-6, legajo sin número.

a pedirle que se mantenga en equilibrio, estado que se refleja en el orden terrestre.⁴⁴

III.- ENTRE LA PERVERSIÓN Y LA FANTASÍA: EL MAL SINÓNIMO DE LA OTREDAD.

Al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catéquesis colonial), los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas cuyas acciones victimaron también a los creyentes. En tal sentido, el ejemplo más brutal es el auto de fe de Maní (1562), en el que Diego de Landa quemó y colgó a un número no determinado de mayas (se habla de miles), incinerando códices y destruyendo “ídolos”. Al respecto, Scholes y Roys explican que durante estos brutales acontecimientos 156 jefes mayas fueron aprehendidos y sometidos a horribles torturas:

*“El método que se empleaba con más frecuencia consistía en suspender en el aire a los indígenas por medio de sogas atadas a sus muñecas. Si esto no daba resultado, entonces se les ataban pesadas piedras a los pies (...) se les azotaba mientras estaban en esa posición, y en muchos casos se dejaban caer sobre los cuerpos desnudos gotas de cera caliente. En determinadas ocasiones se recurría al antiguo tormento del agua, como también al burro, consistente este último en un marco de madera al cual eran atados los indígenas para luego ser sometidos a otras formas de castigo. Tan extremosas eran las medidas aplicadas en algunos casos, que causaban lesiones de por vida o bien la muerte. Existen también testimonios de que algunos indios se suicidaban... para escapar a los tormentos o por el miedo a las penitencias que los inquisidores pudieran imponerles como castigo por sus idolatrías”.*⁴⁵

Nunca será reiterativo señalar que la conquista española devastó la civilización mesoamericana: ciudades, templos, palacios y seres humanos

⁴⁴ Véase F. Báez-Jorge y A. Gómez Martínez *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Gobierno del Estado de Veracruz, Secretaría de Educación y Cultura, Xalapa, Veracruz, México 1998.

⁴⁵ Scholes, F.V. y R. L. Roys *Fray Diego de Landa and the problem of idolatry in Yucatan*. Carnegie Institution of Washington Publication 501. Washington, D. C. 1938 p. 596.

fueron destruidos. Un testimonio de la brutalidad ibera es la descripción que nos legara Juan Bautista Pomar referida a la destrucción de la biblioteca de Texcoco. También en Tlaxcala la evangelización se iniciaría con la incineración pública de códices y objetos religiosos. La quema de los caciques de Texcoco (1539) y Yanhuitlan (1545) ordenada por el obispo Zumárraga, es otro dramático capítulo de la historia de la intolerancia en Nueva España.⁴⁶ Durante el siglo XVII virreyes, obispos e inquisidores coincidieron en perseguir la “renaciente idolatría”. En este marco ideológico se ubican los diversos instrumentos de represión, como los confesionarios en lenguas autóctonas y las obras destinadas a identificar naguales, cultos y creencias demoniacas. Al respecto, baste citar la *Breve Relación* de Pedro Ponce (1610), el *Tratado de las supersticiones* de Hernando Ruiz de Alarcón, el *Manual de ministros indios* (1656) de Jacinto de la Serna y la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* (1656) de Gonzalo de Basalobre. Sin embargo, pese a los esfuerzos persecutorios, es evidente que la religiosidad autóctona, reelaborada ritual y simbólicamente, resistió las acciones represivas, configurando (al correr de los años) las modalidades de catolicismo popular que conocemos. Desde luego, la noción e imagen del Demonio proyectada por los evangelizadores estuvo presente en este complejo proceso, el cual es preciso conocer a detalle en lo que refiere a las tradiciones culturales en juego y a las dinámicas sociales actuantes, si se pretende explicar el imaginario colectivo de los pueblos indios de nuestros días. Con razón, Isabel Lagarriga ha indicado que:

*“Las concepciones popularizadas de lo que es el diablo europeo del periodo de la conquista perduran hasta nuestros días. Con el demonio se hace pacto para que alguien pueda convertirse en brujo. El diablo se aparece en múltiples formas para tentar a los hombres o simplemente para dañarlos y afectarlos en su salud por el susto que provoca su presencia. Puede en ocasiones llegar a poseer a los hombres. Se le percibe como perro; macho cabrío con patas de chivo, cola y cuernos; o se le ve como un joven apuesto, una serpiente o el charro negro, entre otros”.*⁴⁷

Como se sabe, San Agustín refutó el concepto platónico de la mediación

⁴⁶ Véase Báez-Jorge 1988 ob. cit. pp. 147ss; y Escalante Gonzalbo ob. cit. pp. 23-23.

⁴⁷ I. Lagarriga “El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México”. *Anales de Antropología*, núm. 30. UNAM, México, 1993, pp. 281-282.

daimónica entre los hombres y los dioses; atribuía a las llamadas divinidades paganas no solamente la función que en la Torá se adjudicaba a los ídolos de las naciones, sino también el de criaturas demoníacas enemigas del único Dios verdadero, capaces de engañar a los hombres y alejarlos del culto cristiano. Así, advierte en *La ciudad de Dios*:

*“Los demonios son atraídos para que habiten en las criaturas (que crió Dios y no ellos) con diferentes objetos deleitables. No como animales, con manjares o cosas de comer, sino como espíritus (...) y para dejarse atraer de los hombres, ellos mismos primero los alucinan, y engañan astuta y cautelosamente (...)”*⁴⁸

De acuerdo con la tesis agustina los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del Mal que alejaban de la “religión verdadera” a los indígenas. Este movimiento hegemónico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones, fundamentalmente centradas en los santos patronos. Pero la dialéctica que marcó este proceder colonial implicó no solamente la desacralización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del Mal como una amenaza entronizada en el *otro*, fantasía perversa cuyas secuelas de discriminación y etnocidio son omnipresentes en la historia de México. La llamada “conquista espiritual” propició la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio a las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto a las identidades étnicas. En la óptica retrospectiva es evidente, como lo indicara Charles Gibson, que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios “un papel mucho más importante del que se les atribuye generalmente”.⁴⁹ Intolerancia, fantasías y perversiones (en tanto falseamiento de realidades y corrupción de costumbres) fueron ingredientes fundamentales del quehacer evangelizador en su obsesivo afán por ampliar el poder de la Corona Española, contribuyendo así a extender el dominio de la Iglesia y, supuestamente, el Reino de Cristo.

⁴⁸ San Agustín *La ciudad de Dios*, ob. cit. libro vigésimoprimer, cap. VI, p. 540; consúltese también F. Cardini ob. cit. p. 19.

⁴⁹ Ch. Gibson *Los aztecas bajo el dominio español*. Siglo XXI, México, 1967, p. 119.



El autor, Félix Báez Jorge es Antropólogo, miembro del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 1989. Becario de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation (1985). Entre sus libros deben mencionarse "Los zoque-popolucas (1974)", "Los oficios de las diosas (1988)", "Las voces del agua (1992)", "La parentela de María (1994)" y "Entre los nagueles y los santos (1998)".