

Tezcatlipoca en el espejo de Satán

(La noción del Mal en la cosmovisión
mesoamericana y el imaginario
de la España medieval:
atisbos comparativos)

*Félix Báez-Jorge**

*Con afecto y reconocimiento para George M. Foster,
sobresaliente americanista.*

1. Las semejanzas con el Otro (claves y contextos)

En la historia comparada de las religiones se identifican numerosas creencias, mitos y rituales que ejemplifican la asombrosa semejanza entre cosmovisiones y deidades distantes en el tiempo y en el espacio. La temática de los nacimientos mágicos de diversas divinidades es útil para ilustrar este planteamiento: Buda fue concebido por una virgen en un sueño. En el texto bíblico la joven virgen María fecundada por el “espíritu santo” (descendido del cielo como paloma, *Juan 1: 32*) parió a Jesucristo. Los aztecas creían que Huitzilopochtli (uno de sus dioses tutelares) nació de la diosa Coatlicue, preñada por un ovillo de plumas. Quetzalcóatl (otra de las principales divinidades mesoamericanas) fue engendrado por Chimalma al engullir una esmeralda en bruto. Ideas muy próximas son las que presentan a Zeus procreando a Atenea sin intervención de mujer y fecundando con sus orines (“una lluvia de oro”) a Danae. Esta creencia es paralela a la del empuñamiento de la doncella Xquic por la saliva de Hun Hunahpú, fecundación que tiene enorme importancia en la cosmovisión maya, toda vez que de esta mujer nacerían

* Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Agradezco ampliamente los comentarios y sugerencias de Alfredo López Austin.

los gemelos (Hunahpú e Ixbalanqué) que se convertirían en el Sol y la Luna después de vencer a los “señores de la muerte”, según lo narra el *Popol Vuh*. Dejando de lado la arbitrariedad de los ejemplos anteriores (o acaso partiendo de esa condición) llegamos al punto donde es necesario mencionar (así sea a vuelapluma) las respuestas que se han dado a las interrogantes suscitadas por los paralelismos culturales (o las convergencias simbólicas). En efecto, las explicaciones propuestas son parte sustantiva de diversos marcos teóricos dentro del pensamiento antropológico y la historia comparada de las religiones. Remiten, desde luego, al planteamiento pionero de Bastian respecto a las “ideas elementales” (a manera de las categorías kantianas) que explicarían la unidad psíquica de la humanidad. Como se sabe, esta propuesta sería ampliada por Boas al establecer la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales y sustentar sobre sólidas bases el desarrollo del método comparativo. El tema remite, también, a la actitud refractaria de Malinowski ante los procesos históricos y los ejercicios comparativos que, con la bandera del funcionalismo, irrumpe en el áspero batallar entre difusionistas y evolucionistas extremos.⁽¹⁾ Los paralelismos entre culturas distantes en el tiempo y el espacio ocupan numerosas páginas en la obra de Goldenweiser, particularmente en su estudio sobre los complejos totémicos. Desde su punto de vista, en el desarrollo de una forma cultural dada, una limitación de posibilidades “restringe la variedad”, disminuyendo la semejanza y aumentando la similitud y convergencia.⁽²⁾ A partir de su explicación sobre la naturaleza supraorgánica de la cultura, Kroeber orientaría sus reflexiones de manera diferente, criticando las explicaciones simplistas fundadas en la teoría de las ideas innatas, y reivindicando el papel de lo que llamó “los accidentes de la cultura”. En su perspectiva, cuando un rango cultural es muy antiguo, o tiene presencia ecuménica, es muy difícil apostar por la difusión o la invención independiente.⁽³⁾

(1) Las ideas de Bastian fueron expuestas de manera sucinta por R. Lowie en su *Historia de la etnología*, FCE, México, 1974 (en particular el capítulo IV). Con su acostumbrada riqueza analítica, C. Levi-Strauss examina las aportaciones de Boas y la posición teórica de Malinowski en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, cap. I.

(2) A. A. Goldenweiser, *History, Psychology and Culture*, Nueva York, 1933, pp. 45-6, 316ss, 333.

(3) Siguiendo esta línea argumental, planteó: “Algo tiende a hacernos ver más fenómenos paralelos de los que realmente existen (...) tienden a impresionarnos, en alguna forma misteriosa, hasta parecernos idénticos. La historia de la civilización no ha producido dos culturas semejantes o dos rasgos culturales idénticos desarrollados por separado, como la evolución de la vida orgánica en ningún caso ha duplicado una especie modificando con

La teoría de los arquetipos goza de amplia aceptación en círculos académicos de orientación psicologista y culturalista para explicar las semejanzas y propiedades retentivas de las creencias religiosas, más allá de toda razón sociocultural. Sus formulaciones tienen en Eliade uno de sus exponentes más destacados, autor en cuya vastísima obra se escucha el eco de los razonamientos de Freud y Jung respecto a los “arquetipos”.⁽⁴⁾ Eliade llama hierofanías (término de indudable utilidad analítica) a las distintas manifestaciones religiosas (mitos, ritos, etc.) así como a sus diferentes contextos de desarrollo (cultos populares, elites religiosas...) de acuerdo con su condición consciente o inconsciente, privilegiando el elemento arcaico de las cosmovisiones. Explica las semejanzas entre las hierofanías “por una tendencia innata a encarnar lo más perfectamente posible a los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura”. Al abstraer las manifestaciones religiosas de sus condicionantes sociales, privilegia la suprahistoricidad y plantea generalizaciones respecto a la similitud simbólica de dioses, mitos y rituales que (pese a que presentan semejanzas formales) son distintos en su condición esencial, en razón de los diferentes cimientos terrenales que los determinan.⁽⁵⁾

venientemente dos formas distintas (...). A. L. Kroeber, *Antropología General*, FCE, México, 1945. Las referencias corresponden al cap. IX, pp. 231, 149-250, 251. J.S. Kahn advierte que Kroeber “rechaza específicamente la posibilidad de un reduccionismo psíquico con relación a su concepto de lo superorgánico. La cultura se convierte en algo externo a las esferas de lo inorgánico, lo orgánico y lo psíquico”. Véase *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Compilados y prologados por J. J. Kahn. Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, p. 17.

⁽⁴⁾ Recordemos que Jung considera que así como los sueños están estructurados a partir de materiales colectivos, “en la mitología y el folklore de pueblos diversos repítense ciertos temas de forma casi idéntica”. A esos temas les llamó “arquetipos”, formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos, y al propio tiempo como productos individuales de origen inconsciente. Consúltese C. G. Jung, *Psicología y religión*. Paidós Ibérica. Barcelona, 1981 pp. 85ss; y del mismo autor, *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, Barcelona, 1984 pp. 19, 25, 47ss. También R. Hostie, *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung*. Amorrortu. Buenos Aires, 1971. Para enterarse de los esfuerzos orientados a actualizar el pensamiento de Jung, el lector debe acudir a K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem y J. Hilman, *Arquetipos y símbolos colectivos*. Presentación de A. Ortiz-Oses, epidosis de A. Ortiz-Oses, F. K. Mayr, R. Panikkar y P. Lauceros. *Anthropos*, Barcelona, 1994.

⁽⁵⁾ Estas ideas fueron planteadas por Eliade en diferentes libros. Las citas corresponden a *Mitos, sueños y misterios*. Compañía General Fabril Editora. Buenos Aires, 1961 pp. 10-15 y *Tratado e historia de las religiones*, Era, México, 1981 pp. 26-27, 32ss, 41ss. Para una explicación mayor sobre el pensamiento de Eliade, véase F. Báez-Jorge *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México 1988 cap. I.

Debemos a Lévi-Strauss importantes precisiones respecto a los alcances y problemática de las analogías culturales y el método comparativo en antropología que, en su opinión, enfrenta una doble dificultad:

(...) o bien los datos que el estudioso se propone cotejar son tan vecinos –geográfica e históricamente– que jamás se tiene la certeza de hallarse ante varios fenómenos y no ante uno solo, superficialmente diversificado, o bien los datos son demasiado heterogéneos y la confrontación resulta ilegítima, debido a que se realiza entre cosas que no son comparables entre sí.⁽⁶⁾

En opinión de Lévi-Strauss, cuando no existen testimonios históricos para explicar las analogías culturales es válido mirar hacia la psicología (“o el análisis estructural de las formas”) y preguntarse “si conexiones internas” (sean lógicas o psicológicas) permiten “comprender recurrencias simultáneas que tienen lugar con una frecuencia y cohesión que no pueden resultar del simple juego de las probabilidades”. Haciendo un símil con la biología, el autor de *Tristes trópicos* nos hace reflexionar sobre el peligro de comportarnos como botánicos aficionados “recogiendo al azar muestras heterogéneas, y maltratándolas para conservarlas en nuestros herbarios”, al realizar los análisis comparativos.⁽⁷⁾

Después de estas breves escaramuzas teóricas, debe puntualizarse que los fenómenos religiosos no pueden estudiarse como sujetos genéricos, sino con el ritmo de “larga duración” propio de las mentalidades, según lo ha demostrado Braudel. Desde esta perspectiva el tiempo histórico no sigue una sola línea, sino planos simultáneos, “historias paralelas con distintas velocidades”.⁽⁸⁾ Este es el necesario fundamento de todo ejercicio comparativo, en el que debe advertirse el punto de partida psicológico de toda religión, así como su desarrollo ulterior histórico y sociológico. Sabemos que las condicionantes terrenales de las ideas religiosas no son siempre evidentes; una vez creadas, éstas adquieren dinámicas singulares que expresan relativa independencia respecto a sus condicionantes sociales. Como forma de conciencia, el pensamiento religioso no es sólo condicionado, sino que, en determinadas situaciones, llega a convertirse en condicionante de la formación social. Al realizar el examen comparativo de los simbolismos religiosos podemos descubrir distintos planos de

(6) Lévi-Strauss, ob. cit., pp. 119.

(7) Ibid. pp. 222, 288.

(8) F. Braudel, “Mares y tiempos de la historia”. Entrevista realizada por J. J. Brochier y F. Ewald. Traducción de M. Orellana. *Vuelta*, número 103, p. 44ss. México, 1985; también del mismo autor, *Las civilizaciones actuales*. Tecnos. México, 1991.

la realidad por motivos de analogía, y acaso por lo que Zunini llama “una intuición arcaica”.⁽⁹⁾ El investigador debe proceder cautelosamente para no transferir a las expresiones religiosas (objeto de su pesquisa) sus propias preconcepciones o ideas vinculadas con el fenómeno religioso. La razón asiste a Geertz cuando señala que “el estudio antropológico de la religión está efectivamente en un estado de estancamiento general”, consecuencia del arbitrario eclecticismo, el manejo superficial de la teoría y la crasa confusión intelectual. En su análisis de la religión como sistema cultural el tema de los paralelismos advertidos en los símbolos religiosos, y sus condicionantes históricas, se percibe en términos particulares.⁽¹⁰⁾

Más allá de reduccionismos racionalistas o románticos, las convergencias entre deidades, mitologías y rituales de cosmovisiones diferentes constituye un verdadero nudo gordiano en la historia cultural. No debe olvidarse que las analogías de este tipo pueden expresar, también, semejanzas en la capacidad creadora y el sentido de originalidad, así como similitudes en las formas de existencia y conciencia social. En un sentido más amplio, al examinar comparativamente los hechos, en cierta forma nos estudiamos a nosotros mismos.

En este atisbo preliminar se revisan algunas de las más significativas correspondencias simbólicas respecto a la idea del Mal en la mentalidad de la España medieval y la cosmovisión mesoamericana. Las imágenes simbólicas pertenecientes a ésta se han reelaborado de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación.⁽¹¹⁾ Como se sabe, diferentes autores han señalado las conver-

⁽⁹⁾ G. Zunini, *Homo religiosus. Estudios sobre la psicología de la religión*. Eudeba, Buenos Aires, p. 225.

⁽¹⁰⁾ En opinión de Geertz: “(...) determinar el papel social y psicológico de la religión no es tanto cuestión de encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales y seculares, aunque esas correlaciones desde luego existen y vale la pena continuar investigándolas, especialmente si logramos decir algo nuevo sobre ellas, sino que más bien es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen de lo ‘realmente real’ y de las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral”. G. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 1987, pp. 87, 88, 116.

⁽¹¹⁾ Las cosmovisiones constituyen entidades integradoras del imaginario colectivo, el cual implica al tema de las mentalidades. El estudio de las ideologías (en el sentido marxista) se ha enriquecido con el análisis de las mentalidades, explicadas como resultantes de estructuras sociales examinadas en un marco temporal de “larga duración”, de acuerdo al planetamiento de F. Braudel. Al respecto, es de especial utilidad considerar el enfoque de J. Broda: “el concepto de ideología se refiere al *sistema de representación simbólica que es la cosmovisión desde el punto de vista de su nexa con las estructuras sociales y económicas*. La ideología tiene la importante función de legitimar y justificar el orden establecido, y, de esta

gencias entre ciertos elementos de la religión mesoamericana con los conceptos, creencias y rituales cristianos. López Austin establece con acierto que para los europeos fue la cruz “el primer indicio de contactos previos entre el Viejo y el Nuevo Mundo”. Agrega que:

(...) algo semejante al bautismo, a la confesión, a la comunión, a las ideas del diluvio, de una torre, de la confesión de las lenguas, de tres personas divinas o de una virgen que concibe, vendrían a preocupar hondamente a los cristianos. Dos caminos hay para explicar la existencia de estos indicios: el contacto sobrenatural de las fuerzas maléficas que remedan (...) las verdades e instituciones divinas; y el contacto redentor de una corriente apostólica que como registro se ha escapado a la historia del Viejo Mundo.⁽¹²⁾

Ricard se refiere al símbolo de la cruz asociado a las cuatro direcciones del universo, atributo de las divinidades de la lluvia y el viento. Destaca también el paralelismo entre Jesucristo y Huitzilopochtli, aparte de mencionar la confesión y el bautizo. Gibson enlista el matrimonio, la penitencia, los ayunos, las ofrendas, también el rito bautismal. Lupo, por su parte, señala la comunión (“mediante la teofanía”) y el culto a los muertos. Glosando las contribuciones de distintos estudiosos, Weckmann menciona como analogías el diluvio (“con su respectiva arca”), la confusión de lenguas, una hembra primigenia (Cihuacóatl), la presentación de los recién nacidos en el templo y la circuncisión, los salmos a los dioses, el ayuno ceremonial, la admiración por la castidad, el sacrificio sangriento traducido en sacrificio espiritualizado, una especie de confesión y absolución, la creencia en un demonio, la jerarquía sacerdotal, la creencia en el fin del mundo, etc.⁽¹³⁾ Los paralelismos respecto a las creencias en torno al Mal no han merecido la atención específica de los investigadores. La

manera permite su reproducción. La ideología siempre tiene una finalidad práctica en razón de la clase dominante. La cosmovisión como visión estructurada no implica, en sí, necesariamente, el manejo ideológico de ella; sin embargo, también llega a adquirir funciones de este tipo”. Véase su artículo “Calendarios, cosmovisiones y observación de la naturaleza”. S. Lombardo y E. Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*. Instituto de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1996, p. 445.

⁽¹²⁾ A. López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1989, p. 13.

⁽¹³⁾ Consúltese R. Ricard, *La conquista espiritual de México*. FCE, México, 1991, pp. 97ss; Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI, México, 1967, p. 103; A. Lupo *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, p. 48; L. Weckmann, *La herencia medieval en México*. FCE, El Colegio de México, México, 1996, pp. 191-192. Un esfuerzo analítico singular es el de J. Corona Núñez, quien examina detalladamente los diferentes significados de algunos de los símbolos y

mención que Weckmann, formula relativa a la presencia de un demonio en el imaginario mesoamericano, resulta apresurada en tanto esquematiza un complejo simbólico muy diferente al cristiano, tal como se explica en las páginas siguientes. Las convergencias en el ámbito de lo maligno fueron advertidas tempranamente por los misioneros, de acuerdo con su cosmovisión esencialmente medieval. En palabras de Hanke, los españoles vieron al Nuevo Mundo con antiparras medievales. Trajeron consigo los variados elementos de su imaginario, en el cual la polisémica figura del Diablo cumplía un papel protagónico.⁽¹⁴⁾

En opinión del jesuita José de Acosta, las semejanzas advertidas entre las ceremonias religiosas indígenas y las cristianas demostraban el origen diabólico de las primeras, reflexión acorde con el pensamiento teológico de la época. En este orden de ideas, Satanás (el *Simia Dei*) pretendía la imitación del creador. Motivado por el orgullo y la envidia, favorecía penitencias y sacrificios en su honor.⁽¹⁵⁾ En el libro quinto de su monumental *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta aborda directamente el tema del mimetismo diabólico, el cual –dice– instituyó falsas imitaciones del bautismo, el matrimonio, la confesión y la iniciación sacerdotal. Se refiere en particular a la eucaristía, señalando:

Lo que más admira de la envidia y competencia de Satanás, es que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo en ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos (...) especialmente el sacramento de la comunión, que es el más alto y divino (...).⁽¹⁶⁾

Los sorprendentes paralelismos entre los ritos e ideas indígenas y las prácticas cristianas advertidos con alarma por Acosta, habían sido identificados con anterioridad por otros cronistas. Fray Toribio de Benavente (o Motolinia) detalla la ingestión ritual de los hongos alucinógenos (*teunanacatl* en la lengua nahua, “carne de Dios”), y de los tamales que “se tornaban carne de Tezcatlipoca que era el dios o demonio que tenían por mayor”, equiparando su ingesta con la comunión. Por otra parte, el baño

rituales aparentemente análogos. Véase su libro *Estudios de antropología e historia*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1992, pp. 57ss.

⁽¹⁴⁾ La referencia a la obra de L. Hanke (*Aristotle and the American Indians*), se halla en el estudio de L. Weckmann sobre la herencia medieval de México, ob. cit., pp. 23-24.

⁽¹⁵⁾ Sigo en esta parte del análisis el formidable libro de F. Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*. Herder. Barcelona, 1996, pp. 47ss, 50.

⁽¹⁶⁾ J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. Edición preparada por E. O’Gorman. Fondo de Cultura Económica. México, Buenos Aires, 1962, libro V, p. 254.

ceremonial de los recién nacidos le parecía al franciscano “una figura del bautismo”.⁽¹⁷⁾ La mirada atenta de Diego Durán advertiría una “mezcla de ceremonias” entre la teofagia realizada en honor de Huitzilopochtli (llamada *panquetzaliztli*) y el ritual de comunión cristiano. Describe detalladamente la ingestión de una figura hecha con maíz tostado y amaranto (“que ellos llamaban *huauhtli*”), la cual representaba, precisamente, a la referida deidad. Dice que los pedazos de esta imagen (simbólicamente los huesos y carne de Huitzilopochtli) eran entregados al pueblo por los sacerdotes, que los recibía “con mucha reverencia y veneración”. El dominico anota con cautela y asombro:

Note el lector que propiamente está contrahecha esta ceremonia endemoniada la de nuestra iglesia sagrada que nos manda recibir el verdadero cuerpo y sangre de nuestro señor Jesucristo (...) la fiesta de este ídolo se celebraba por Pascua Florida, digo a diez de abril (...) De lo cual se coligen dos cosas: o que hubo noticia –como dejo dicho– de nuestra religión en esta tierra, o que el maldito de nuestro adversario el demonio les hacía contrahacer en su servicio y culto, haciéndome adorar y servir, contrahaciendo las católicas ceremonias de la cristiana religión (...).⁽¹⁸⁾

Fray Bernardino de Sahagún describiría también esta ceremonia, indicando que llamaban *teocualo* al simbolizado cuerpo de Huitzilopochtli.⁽¹⁹⁾ Por cierto, en esta información (tamizada por Seler) fundamentaría Jung su comparación del ritual cristiano de la misa con el “*tequalo* azteca”, en su amplia indagación en torno a los paralelismos del misterio de la transustanciación.⁽²⁰⁾

⁽¹⁷⁾ T. de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índices de E. O’Gorman. Porrúa. México, 1969, cap. 2, p. 20; y cap. 3, p. 85.

⁽¹⁸⁾ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*. Edición de A. M. Garibay. Porrúa. México, 1967, T. I, p. 17, 28-29, 35. Por razones de espacio, se esquematiza el desarrollo del ceremonial descrito.

⁽¹⁹⁾ B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*. Numeración, anotación y apéndices de A. M. Garibay. Porrúa. México, 1969, T. I, p. 274.

⁽²⁰⁾ En opinión de Jung “(...) los ritos y su contenido simbólico se desarrollaron a partir de comienzos que es imposible describir. Y este proceso no tuvo lugar en un sitio sino en varios a la vez, y también en distintas épocas. Es un desarrollo espontáneo; no parte de algo inventado sino que es un resultado de condiciones propias de la naturaleza y existentes, por ello, en todos lados. Por ello no resulta sorprendente que en un campo ajeno indudablemente a todo contacto con la cultura antigua, encontremos ritos muy semejantes a las prácticas cristianas. Me refiero en especial al rito azteca del *tequalo*, la ‘manducación del dios’, que fue transmitido por Fray Bernardino de Sahagún (...) La representación del cuerpo del dios; su sacrificio en presencia del sacerdote (...) el posterior despedazamiento ritual y la comida de un pequeño trozo del cuerpo del dios son paralelos que no pueden dejar de ser

Al adentrarse en la antropología del *extraño* (examinando las aristas del encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro), Lisón Tolosana advierte que hacia la mitad del siglo XVI se fortalece en Castilla un proceso de pensamiento político-teológico (iniciado por los dominicos hacia 1511) que propone un nuevo modo de pensamiento y acción colonial. De acuerdo con esta orientación se identifica al *Otro* en términos de igualdad, “libre, acreedor a dignidad personal y respeto”; parte indiscutible de “una única comunidad humana precedida por la ley natural”.⁽²¹⁾ En este contexto ideológico se articulan las ideas de fray Juan de Torquemada que (repuesto de la sorpresa inicial ante los prodigios y misterios del Nuevo Mundo) apunta:

Y no te parezca fuera de propósito tratando de indios occidentales y de su modo de religión, hacer memoria de otras naciones del mundo, tomando las cosas que han usado desde sus principio (...) que no fueron invenciones tuyas nacidas de un solo antojo, sino también lo fueron de otros muchos hombre del mundo.⁽²²⁾

2. La naturaleza del Mal en el imaginario medieval y en Mesoamérica

El carácter abierto de la religión mesoamericana (consecuente con su orientación politeísta) fue el punto central de oposición al monoteísmo cristiano. La historia del México antiguo abunda en ejemplos que explican la incorporación de los dioses vencidos al panteón de los conquistadores, notable paralelo con el proceder de los romanos. A una infraestructura heterogénea conformada por diversos grupos sociales correspondía una cosmovisión poblada por numerosas deidades, expresión imaginaria vinculada a las necesidades autocomprensivas individuales y comunitarias.⁽²³⁾

advertidos y que en virtud de tan notable similitud con la misa causaron no pocos dolores de cabeza a los sacerdotes españoles de esa época”. Véase su estudio *Psicología y simbólica del arquetipo*. Paidós. Barcelona, 1999, pp. 68-69.

⁽²¹⁾ C. Lisón Tolosana, “Antropología del extraño (El difícil encuentro hispano-chino en los Siglos de Oro)”. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. Madrid, 1990, pp. 143-144. Consúltese, también, su libro *Antropología social en España*. Akal editor. Madrid, 1977, pp. 10ss.

⁽²²⁾ J. de Torquemada, *Monarquía India*. Introducción de M. León Portilla. Porrúa. México, 1975, T. II, p. 85.

⁽²³⁾ Véase F. Báez-Jorge, ob. cit., pp. 91ss. A. López Austin interpreta la posible incorporación de dioses ajenos a “un culto estructurado, sólido de muy larga tradición”, en términos secundarios; cita en apoyo la opinión de N. Davies: “En términos generales encuentro en el

En el marco de las creencias que definen los atributos de las deidades mesoamericanas resulta de primera importancia su carácter dual o ambivalente. El Mal y el Bien se imaginaban como partes constitutivas de la misma divinidad, de manera semejante (como bien lo señala Cervantes) a la concepción hinduista en la que “Brahma representa tanto a la creación como a la destrucción”, o al pensamiento griego en la versión homérica en el que los conceptos *theos* y *daimon* no son diferenciados claramente. De tal manera, se ha señalado que el término náhuatl *teotl* (traducido libremente como “Dios”), transmite una simultánea sensación de grandeza y de peligro, cercana a la noción del *mana* polinesio.⁽²⁴⁾ La oposición de los contrarios (como propiedad inherente de las divinidades) es fundamental en el entramado de la cosmovisión mesoamericana; opera como principio creador y referente normativo de los oficios sagrados. Maldad y bondad no constituían nociones absolutas como lo son en el cristianismo, en cuyo marco teológico representan opuestos irreductibles que se expresan en el antagonismo Dios/Satanás.⁽²⁵⁾ Como se sabe, la batalla entre Dios y el Maligno ocupa numerosas páginas del Nuevo Testamento, evidenciándose como uno de los núcleos temáticos de este texto bíblico que, por otra parte, poco agregaría a la imagen de Satán presente en la antigua visión hebrea. El original pensamiento de los padres apostólicos (en particular el tratado sobre la *Adivinación de los demonios* de San Agustín), adicionado con las acotaciones teológicas formuladas por los primeros ‘apologistas’ (como Justino Martín y Orígenes), definirían finalmente la imagen del Diablo como símbolo de la Maldad. En la concepción cristiana, el Mal no tiene presencia ontológica, su naturaleza refiere a la simple ausencia del Bien. Refutando el dualismo gnóstico, Tertuliano (c.160-c.200) planteó que el Ser Absoluto es solamente uno; la alternativa a éste no es otro Ser, sino sólo el no Ser.⁽²⁶⁾

panteón mesoamericano más dioses restaurados que dioses nuevos”. Advierte con razón que la religión no fue un “mero agregado de piezas recogidas de todas las regiones de Mesoamérica”, sino un “todo organizado”. Véase su revelador estudio *Los mitos del Tlacuache*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1998, pp. 34, 35, 36. Para una opinión diferente consúltese J. Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas*. FCE, México, 1956, p. 124.

⁽²⁴⁾ Cervantes (ob. cit., pp. 68-69) cita las opiniones de B. Cartwright y A. Hvidfeldt en relación a la palabra *teotl*.

⁽²⁵⁾ Cf. con A. López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Colección de textos, Serie de Antropología e Historia Antigua: 2. UNAM. México, 1999, pp. 106ss.

⁽²⁶⁾ Un minucioso examen de la noción del Mal en el cristianismo es el realizado por J. B. Russell, *El príncipe de las tinieblas*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996 (3ª ed.), en especial caps. 4, 5 y 6.

La ambivalencia de los dioses mesoamericanos dificulta su comprensión si se les examina desde la perspectiva que, en torno a la naturaleza del Mal, preconiza el cristianismo. Se trata de deidades que se imaginan actuando como parte de una continuidad entre lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, la vida y la muerte en fin, la bondad y la maldad. Así por ejemplo, Ix-Chel; la diosa maya de la medicina es, además, causante de enfermedades; el agua enviada por Chalchiuhtlicue fertiliza las tierras, pero también provoca tempestades y ahoga a los humanos; la omnipotencia, piedad y misericordia son atributos de Tezcatlipoca, contrarios a los de enemistad, castigo y exterminio que le son, igualmente, adjudicados. En forma diferente, la relación entre el Bien (Dios) y el Mal (Satán) se concibe de manera discontinua en el canon cristiano, marco en el cual la divinidad guía el destino de los hombres y el sentido de los acontecimientos, en una ruta ascendente en la que la lucha contra el Maligno es permanente. En Mesoamérica, el encuentro cultural entre la población africana, española e indígena resultó favorable para la propagación de las renovadas formas de piedad empleadas por la Contrarreforma”, tal como lo ha señalado Alba Pastor:

El fetichismo (...) la atracción y veneración de los rituales o misas, el marianismo, el culto a los santos, la admiración del modelo de beatitud, el misticismo y las posesiones diabólicas se apoderaron de la fantasía colectiva como calmantes del miedo a lo sobrenatural.⁽²⁷⁾

En Europa el cristianismo operó como agente integrador de las antiguas ideas religiosas; así, “paganismo”, hechicería”, y “herejía” serían conceptos centrales en la configuración de la demonología. Esto se evidencia, por ejemplo, en los procesos inquisitoriales de los tribunales de Toledo y Cuenca (en Castilla la Nueva) realizados entre los siglos XVI al XVIII. Tradiciones religiosas y prácticas mágicas de los más diversos orígenes conducen en esta abigarrada hibridización cultural en la que la influencia árabe marca su poderosa influencia.⁽²⁸⁾ De acuerdo a este orden de

⁽²⁷⁾ M. Alba Pastor, *Crisis y recomposición social en Nueva España en el tránsito del Siglo XVI al XVIII*. FCE, UNAM, México, 1999, pp. 165-166.

⁽²⁸⁾ Consúltese J. Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*. Itaca and London, Cornell University Press. 1972, pp. 40ss, 45ss; S. Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla La Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita. Madrid, 1942; J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, en particular el cap. 3. Al convertirse Toledo en capital de Castilla se creó la Escuela de Traductores Toledanos, en la cual convivieron españoles, árabes y judíos. Esta institución difundió en Europa la tradición

ideas, en la concepción del Satán medieval convergen Arhimán y los demonios asito-babilónicos, aunados a los rasgos caprihumanos de Pan y de los sátiros helénicos. Las ideas de San Agustín y Santo Tomás integrarían, finalmente, la imagen del Diablo. Cerrando el siglo XV (después de la caída de Granada) España inicia su reordenación histórica. Los valores arquetípicos y las instituciones de esta época de reconquista serían transmitidos al Nuevo Mundo. Tal como lo indica Lisón Tolosana, en el mapa mental de ese periodo el Demonio es una figura cardinal, apareciendo “como actor, desde muy temprano, en las letras y el pensamiento españoles”. El precitado autor advierte:

El Diablo forma parte de la gramática y vocabulario emotivo de la época y apunta con sus cuernos a los más variados exégesis sobre la dificultad de la vida en la comunidad hispana (...) Es bien significativa, por ejemplo, la precisa ecuación que establece el franciscano confesor de Enrique IV en su libro *Fortalitium fidei* terminado en 1460: herejes, judíos, musulmanes y demonios son todos uno (...) Moros, judíos y herejes son por muchos años en España inquisitorial agentes demoniacos del Mal.⁽²⁹⁾

Por otra parte, y pese a la heterogeneidad de las fuentes, puede afirmarse que al momento de la Conquista el pensamiento religioso mesoamericano expresa la integración de diferentes tradiciones culturales, manifestándose la hegemonía de los mexicas, en cuya cosmovisión se fundieron las arcaicas formas religiosas de las regiones costeras y las del altiplano con las hierofanías de los grupos tribales provenientes de aridoamérica. Al producirse la expansión política y económica de la sociedad nahua se generó en ella la diversificación de las funciones sociales y un panteón más complejo, manifiesto en la estratificación de las deidades, con la consecuente multiplicación de atributos rituales que debieron de adquirir una normatividad más rigurosa en el plano de la

griega (fracturada por las invasiones de los bárbaros) que fue recuperada y filtrada por los árabes. Contribuyó a cuartear “las paredes del mundo feudal y Europa se puso en movimiento. Sin aquel Toledo no existiría el mundo contemporáneo”. Véase J. Emilio Pacheco, *Jorge Luis Borges. Una invitación a su lectura*, Raya en el agua, México, 1999, p. 32. De acuerdo con la autorizada opinión de G. M. Foster, “ninguna otra tradición cultural del Viejo Mundo, en el siglo XV, era más rica que la de la Península Ibérica”. Advierte también que los pueblos que habitaban en ella “estaban agrupados en diversas unidades políticamente autónomas, que reflejaban significativas diferencias culturales y sociales”. Refiero a su ya clásico libro *Cultura y conquista: la herencia española en América*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1962, pp. 17-18.

⁽²⁹⁾ C. Lisón Tolosana, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. Akal Universitaria, Madrid, 1990, p. 85.

religión oficial.⁽³⁰⁾ Este contexto histórico-cultural es radicalmente analítico para entender la condición polisémica de la noción del Mal en el imaginario mesoamericano, integrada por múltiples y contradictorios componentes simbólicos comparables a una espiral, en la cual cada repetición epifánica circunscribe más su núcleo.⁽³¹⁾ Es evidente que la comprensión de la naturaleza del Mal en la cosmovisión mesoamericana plantea serias dificultades considerando que solamente disponemos de testimonios documentales posteriores a la Conquista, cuya objetividad debe cuestionarse en razón de la vinculación de sus autores (cronistas, misioneros, jefes militares o indígenas cristianizados) al ejercicio del poder.⁽³²⁾ De tal forma, las apreciaciones anotadas enseguida deben ubicarse en el limitado marco de este conocimiento construido con informaciones tamizadas ideológicamente.

Respecto a los mayas, el *Diccionario de Motul* (redactado por franciscanos en el último cuarto del siglo XVI), y el *Vocabulario de Viena* (llamado también *Vocabulario de Mayathan*, fechado a fines del siglo XVI o principios del XVII), enlistan diferentes términos referidos al Mal (véase cuadro 1). Destaca en éstos sus connotaciones relacionadas con la muerte, en tanto la concepción de lo demoniaco se asocia a Xibalbá (o Xabalba), deidad regente del inframundo entre los mayas de tierras

(30) Sin dejar de subrayar la singular importancia que tuvieron en su configuración las religiones específicas de las diferentes sociedades del área cultural (olmecas, mayas, zapotecas, etc), López Austin ha demostrado la existencia de un “núcleo duro” en la cosmovisión mesoamericana. Véase *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, ob. cit., pp. 19ss. Consúltese, también, J. Galinier, “L’entendement mésoameéricain. Categories et objets du monde”. *L’Homme*, 151, pp. 101-122. París, 1999; P. Carrasco, “Las bases sociales del politeísmo mexicano”. *Actes du XLII e Congrès International des Americanistes*. Vol. VI, pp. 11-17. París, 1976; y J. Broda “Cosmovisión y estructuras de poder en la evolución cultural mesoamericana”. *Comunicaciones*, núm 15, pp. 165-172. Proyecto Puebla-Tlaxcala. Fundación para la Investigación Científica, Puebla, 1978; E. Florescano, “sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica”. *Estudios de Cultura Nahuatl*. Vol. XXVII. México, 1997.

(31) Aquí es preciso citar la apreciación de Corbin quien, respecto a la función de “repetición instauradora” del objeto simbólico, ha señalado: “El símbolo nunca queda *explicado* de una vez para siempre, sino que siempre hay que volver a descifrarlo, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada de una vez por todas, siempre exige una ejecución nueva”. H. Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*. Flammarion. París, 1958. Sigo en esta reflexión las ideas de G. Durand en su notable libro *La imaginación simbólica*. Amorrotu, Buenos Aires, 1968.

(32) Al respecto, es de especial interés la apreciación de S. de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas*. CNCA, México, 1997, pp. 43ss. M. León Portilla ha examinado a detalle los testimonios relativos al pensamiento nahua, en su estudio *La filosofía nahua estudiada en sus*

bajas, registrada en el *Popol Vuh*. Se advierte, además, la asociación del Mal con la enfermedad y con actividades específicas como la desvergüenza, ruindad y la malicia. Basado en una información consignada en la *Historia de Yucatán* de López de Cogolludo (1867), Thompson identifica a Mam como la divinidad del Mal de los antiguos mayas yucatecos. Se trata de un dios figurado en un trozo de madera al cual vestían y colocaban en un taburete, ofreciéndole alimentos y bebidas durante el *Uayeb*, periodo de cinco días malos (o infaustos) al fin del año. Concluido este lapso desbarataban la imagen, tirando los pedazos al suelo, sin ninguna reverencia. Thompson sigue la huella del culto a Mam entre los pueblos mayas contemporáneos de Santiago Atitlán y de la Alta Verapaz, concluyendo que representaba

el espíritu del Mal infraterrestre, que salía en tiempos de duelo y tensión –en los cinco días del Mal agüero de los tiempos antiguos y en el gran periodo de la Semana Santa en un nuevo contexto cristiano– pero era alegremente desdeñado al terminar su reinado.

Cuadro 1
Términos mayas referidos al Mal

1. Malicia: <i>lob olal</i>	1. Malicia: <i>lob olal</i>
2. Maldad: <i>lobil</i>	2. Maldad: <i>lobil</i>
3. Cosa mala: <i>lob</i>	3. Cosa mala: <i>lob</i>
4. Demonio: <i>Kisin</i> (ídolo) <i>Xabalbá</i>	4. Demonio: <i>Kisin</i> (ídolo) <i>Xabalbá</i>
5. Cosa endiablada: <i>Xabalbáyan'n</i>	5. Cosa endiablada: <i>Xabalbáye'n</i>
6. Ruindad: <i>K'asil</i>	6. Ruindad:
7. Mal (dolor sentido en el cuerpo): <i>Nak</i>	7. Mal (dolor sentido en el cuerpo):
8. Desvergüenza: <i>Ma'ti'il</i>	8. Desvergüenza:
9. Visión fantasmal: <i>Manab</i>	9. Visión fantasmal: <i>Manab</i>

Fuente: *Diccionario Maya Cordemex*. A. Barrera Vázquez, director. Ediciones Cordemex. Mérida, México, 1980, pp. 321, 351, 382, 454, 455, 494, 507, 552, 930, 941.

Si bien advierte que no se han identificado con certeza representaciones precolombinas de Mam, Thompson considera la posibilidad de que su imagen sea la del “feo y malhumorado sujeto aislado entre una multitud de participantes” que se figura en los murales de la sala 3 en Bonampak.⁽³³⁾

⁽³³⁾ J. E. S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI editores. México, 1982 (5ª ed.), pp. 360-363.

La expresión *amo cualli* (“el que no es bueno”) designa al Diablo en las obras escritas por los misioneros franciscanos. Poury-Toumi considera que utilizaron este término toda vez que en el náhuatl no existía “una raíz léxica que significara malo”. Advierte, además, que “esta primera traducción (...) se impuso como una práctica y no fue cuestionada después”; ambigüedad que, en parte, permite explicar por qué los nahuas no se rebelaron “contra los españoles que nombraban a todas sus divinidades con el nombre de ‘Diablo’”.⁽³⁴⁾ En otros contextos *cualli* se aplica a los seres humanos con la connotación de “equilibrado”, lo que puede ser comprendido “a partir de su significado primario: ‘comestible’”. Los alimentos tienen especial importancia para la conservación de la salud en la mentalidad nahua, toda vez que el equilibrio del cuerpo debe ser mantenido con la proporcionada ingestión de alimentos “fríos” y “calientes”.⁽³⁵⁾ En contraste, *amo cuali* sería sinónimo de inmoderación, abundancia, desequilibrio, atributos característicos del Demonio. La noción corresponde a nuestro sentido del Mal de una manera general, y era aplicada a distintas entidades sobrehumanas que repetían la fuente de su esencia negativa.⁽³⁶⁾

⁽³⁴⁾ S. de Poury-Toumi, ob. cit., pp. 119-121. Para una lista de acepciones nahuas referidas al Demonio y el Mal, consúltese F. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...* Porrúa. México, 1970, pp. 37, 45, 80-81; y R. Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI. México, 1997, pp. 55, 118 y 560.

⁽³⁵⁾ Respecto a las categorías de los alimentos, Foster ha señalado: “Comúnmente, el antropólogo puso un gran énfasis en el componente indio (...) y con no poca frecuencia las características españolas se adscribieron erróneamente a la cultura nativa de América. La socorrida clasificación de los alimentos, las hierbas y las enfermedades en las categorías ‘caliente’ y ‘frío’, y la división de pueblos en *barrios* ‘de arriba’ y ‘de abajo’, nos ilustran al respecto”. Ob. cit., pp. 25-26. López Austin revisó minuciosamente el planteamiento original de Foster respecto al origen europeo de la polaridad *frío-caliente* (repetido por W. Madsen, A. J. Rubel y R. Currier, entre otros autores), proponiendo la hipótesis de su posible origen americano. En su sólido argumento, las categorías *frío-caliente* se vinculan con conceptos inherentes a la cosmovisión mesoamericana. *Textos de medicina náhuatl*. Sep-Setentas, Secretaría de Educación Pública, México, 1971, pp. 30-31ss, 40ss. Véase, también su revelador estudio, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, T. I, UNAM. México, 1996, pp. 311ss, 314ss. La respuesta de Foster a las formulaciones de López Austin se encuentran en “Hipócrates Latin American Legacy: hot and cold in contemporary folk medicine”. *Colloquia in anthropology*. R. K. Weterington Ed., Dallas, Texas, Southern Methodist University, Fort Busgwin Research Center. 1978, II, 3-19. Para un análisis específico de esta problemática, puede leerse el estudio de M. Olavarrieta, *Magia en los Tuxtlas*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1977, pp. 208-211.

⁽³⁶⁾ En esta reflexión me guía lo expresado por I. Signorini y A. Lupo en su penetrante artículo “The ambiguity of Evil Among the Nahuas of the Sierra (México)”. *Etnofoor*, V (1/2), 1992, pp. 83-84.

En su revelador análisis sobre la filosofía nahua estudiada en sus fuentes, León Portilla indica que “a la antigua regla de la vida” a partir de la cual podría hablarse de bondad y maldad de los actos, los antiguos sabios la llamaron *tlamaniliztli* (“conjunto de cosas que deben permanecer”).⁽³⁷⁾ *Inquállotl in yecyotl* se llamaba a “lo conveniente, lo recto”. *Inquállotl* es un sustantivo colectivo y abstracto derivado del verbo *qua* (“comer”). Así, se exige que lo “bueno” sea asimilable, convenientemente “comible”. Por tanto, según lo explica León Portilla, para establecer si las acciones están de acuerdo con la norma moral de la *tlamaniliztli*, se precisa saber dos cosas:

1.- ¿El resultado de esa acción será conveniente, se “asimilará”?, o sea, ¿enriquecerá o empobrecerá al ser del hombre? 2.- ¿Es en sí mismo lo resultante algo recto o algo torcido? Si actuando nos enriquecemos, “tomamos cara, desarrollamos corazón”, puede sostenerse que se trata de algo bueno moralmente. Si por el contrario, “rostro y el corazón se pierden”, habrá que admitir que lo hecho no fue bueno, sino moralmente malo.⁽³⁸⁾

Con base en la lectura de un *huehuetlatoll*, León Portilla explica dos de las formas concretas de conducirse hacia el Mal: la perversión (*tlahuelilocáyotl*) y la avidez (*tlacazólyotl*). La primera engendra del Mal “porque priva de rectitud (*yécyotl*) a la acción humana”, desvirtúa la conducta recta “por falta de auto-control” respecto a lo que “pueden tener de apetecibles las cosas”. El autor ejemplifica sus reflexiones con un texto registrado por Sahagún en el *Códice Florentino*, referido a “la necesidad del control de sí mismo”, reacción moral que se estima necesaria ante el engreimiento y la ambición. Además de la perversión, la avidez y la voracidad, la lujuria era también considerada por los antiguos nahuas una conducta contraria a la rectitud y, en tal sentido, maligna. Así se evidencia en otro texto (discurso moral dirigido por el padre) incluido en el *Códice Florentino*.⁽³⁹⁾ León Portilla concluye que

⁽³⁷⁾ M. León Portilla, ob., cit., pp. 234-236.

⁽³⁸⁾ Ibid., pp. 236-237.

⁽³⁹⁾ No te arrojes a la mujer

como el perro se arroja a lo que le dan de comer;
no te hagas a manera de perro
en comer y tragar lo que le dan,
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer
revístete, reviste a tu corazón

el móvil del obrar rectamente se sitúa en el pensamiento náhuatl “lejos del utilitarismo metafísico”, en “un doble plano personal y social”, en “función de su ideal de control y perfeccionamiento humano”, que habrá de traducirse en “un rostro sabio y un corazón firme como la piedra”.⁽⁴⁰⁾ En este *corpus* moral tendrían los misioneros un referente abierto que contribuiría a facilitar la catequesis y la asimilación cultural. Al respecto, un ejemplo sobresaliente es el *Tratado sobre los siete pecados mortales* redactado por fray Andrés de Olmos (a fines de 1551 o principios de 1552), siguiendo como modelo la obra *Sermones de peccatis capitalibus...* de San Vicente de Ferrer, dominico de notable elocuencia que el pontífice Calixto II elevaría a los altares en 1455. (Véase cuadro 2.)

Cuadro 2
Nominación de los pecados mortales y su traducción al náhuatl,
según fray Andrés de Olmos

<i>Pecado</i>	<i>Vocablo nahua</i>	<i>Explicación</i>
Soberbia	Nepoaliztli	Soberbia, demasiada estimación
Vanidad del adorno	Netlachihualiztli	Vestirse en exceso
Hipocresía	Neyectlapiquiliztli	Hipocresía, el que finge
Ambición	Tlatocaelehuiliztli	Ambición, querer cosas ajenas
Avaricia	Teuyeucacatiliztli	Guardador de cosas
Usura	Oquitetlaneuti	El que pide préstamos
Fraude	Necayualiztli	Fraude, trato con engaño
Hurto	Ichtequiliztli	Robo
Pecado del juego	Tlatlacolpatulli	Pecado del <i>patolli</i> o juego de azar
Sacrilegio	Teopantlatlacolli	Pecado del templo
Lujuria	Aaauilnemiliztli	Lujuria, engañar con juego
Adulterio	Tetlaximaliztli	Adulterio, el que trata con lo ajeno
Estupro	No existe término, se alude a las <i>auiani</i> o mujeres públicas.	
Gula	Xixicuiyutl	Glotonería

hasta que ya seas hombre perfecto y recio;
mira que el maguey, si lo abren de pequeño
para quitarle la miel,
ni tiene substancia,
ni da miel, sino piérdese. (Ibid., p. 238.)

⁽⁴⁰⁾ Ibid., pp. 242, 320.

Ira	Qualaniliztli	Enojo
Pereza	Tlatzihuicotl	Pereza
Envidia	Neyolcocoliztli	Envidia, arrepentimiento, pensar, “corazón enfermo”

Fuente: A. de Olmos, *Tratado de los siete pecados mortales*. Edición de Georges Baudot. UNAM, México, 1996. Se consultó también A. de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y castellana*. Porrúa, México, 1970.

Sin embargo, en el antiguo pensamiento nahua la naturaleza del Mal no se circunscribía únicamente al ámbito de la conducta humana. Se llamaba *nemotemi* a los cinco días “sobrantes” del año solar (*xíhuítl*, $20 \times 18 = 360 + 5$) que corresponden a los cuatro finales de enero y el primero de febrero, en nuestra cuenta. El mal agüero caracterizaba este periodo (idea semejante a la del *Uayeb* maya), y los que nacían en él serían desafortunados. En este lapso nefasto se abstendrían de reñir a fin de no convertir esta práctica en costumbre. Por otra parte, diversas fuentes consignan la creencia en los demonios nocturnos llamados *tzitzimitl* (*tzitzimime* o *tzitzime*), monstruos esqueléticos que rodeaban sus cuellos y cabezas con corazones humanos, según figuran en el *Códice Magliabechi*. En esta obra, al describir la horrible imagen de las *tzitzimime*, el intérprete europeo escribe con evidente sentido etnocéntrico: “venían de los aires de arriba los demonios en figuras de mujeres que nosotros decimos brujas”. Las imaginaban habitando en el segundo cielo, y se les tenía gran temor. Creían que durante los eclipses de sol y al concluir uno de los ciclos de 52 años (*toxiuhmolpilia* = “atadura de años”), el mundo sería destruido por un terremoto y las *tzitzimime* bajarían para devorar a los hombres. Su descenso a la tierra era frecuente, en particular durante el mes *queholli* (el demimocuarto de su calendario), acechando a sus víctimas en las encrucijadas, castigando a los niños con epilepsia, e instigando a los hombres a la lujuria. Se les consideraba deidades de los aires, asociándolas a truenos y relámpagos. De naturaleza astral, en el imaginario nahua, las *tzitzimitl* destruyeron a la diosa Mayahuel, de cuyos huesos Quetzalcóatl hizo surgir los primeros magueyes pulqueros, después de raptarla del cielo.⁽⁴¹⁾ El testimonio registrado por Sahagún revela el perfil polisémico de estos seres fantasmales:

(41) Véase A. M. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1965, p. 139; *Códice Magliabeciano*. CL: XIII (B.R. 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, ed. facs. Estudio de F. Anders. Graz-Austria. 1970. G. C. Vaillant, *La civilización azteca*, FCE, México, 1983 (6ª reimpression), p. 152; W. Kickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, FCE, México, 1964, pp. 78-79, 90, 128, 130, 143; Y. González Torres, *Diccionario de Mitología y religión de Mesoamérica*. Larousse, México, 1991.

(...) muchos años ha que oímos decir a los viejos y viejas que pasaron, caiga sobre nos el cielo y desciendan los demonios del aire llamados *tzitzimites*, los cuales han de venir a destruir la tierra con todos los que en ella habitan, y que siempre sean tinieblas y oscuridad en todo el mundo (...) la cual plaga suele venir del dios del infierno (...).

Sahagún equipara a las *tzitzimime* con las Cihuateteo, Cihuapiltin y Mocihuaquetzque, mujeres muertas en el primer parto “a las cuales canonizaban por diosas”. Imaginaban que “andaban juntas por el aire”, ayudando al Sol en su recorrido por el cielo.⁽⁴²⁾

En efecto, la imagen de las *tzitzimime*, su fantasmal presencia nocturna, los maleficios causados a las personas (en particular a los niños), su asociación a tempestades, a la lujuria, al aire, hacen recordar a las brujas. Por ejemplo, a las de Zugarramurdi (objeto de un auto de fe en 1610), estudiadas magistralmente por Caro Baroja, ahondando en una temática abordada tiempo atrás por Menéndez Pelayo.⁽⁴³⁾ En un sentido más amplio, su actividad es semejante a la que (en las noches equinocciales) realizan las *bruxas* en Galicia reunidas con fines siniestros en las encrucijadas, según lo reporta en un fascinante ensayo Lisón Tolosana.⁽⁴⁴⁾ El *Manual de Munich* (tratado de magia diabólica del siglo XV) presenta al nigromante invocando a los espíritus malignos en una encrucijada de caminos.⁽⁴⁵⁾ En todo caso, se trata, de creencias en seres maléficos que provocan temor y propician la enfermedad y el Mal. Por otra parte, en el imaginario medieval las lluvias destructoras, las heladas y las tempestades llegaron a explicarse por la acción demoniaca, tal como se dice, por ejemplo, en el *Tratado de las supersticiones* de Pedro Ciruelo (1541).⁽⁴⁶⁾

⁽⁴²⁾ Sahagún, ob. cit., T. I, pp. 49-50 y T. II, p. 83. Cf. Cervantes, ob. cit., pp. 74-75.

⁽⁴³⁾ J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Biblioteca Temática Alianza, Madrid, 1993, cap. 13; M. Menéndez Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles*. México, 1983, cap. VII.

⁽⁴⁴⁾ C. Lisón Tolosana, *Brujería, estructural social y simbolismo en Galicia*. Akal editor, Madrid, 1979, pp. 58ss.

⁽⁴⁵⁾ Véase R. Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*. Drakontos, Barcelona, 1992, pp. 91, 174. Refiriéndose a Europa, E. Cirlot apunta: “Entre los antiguos las encrucijadas tenían un carácter teofánico aunque ambivalente, ya que la reunión de tres elementos siempre presupone la existencia de los tres principios: activo (o benéfico), neutro (resultante o conducente) y pasivo (o maléfico). Por eso estaban consagradas a Hecáte triforme”. *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1985, p. 183.

⁽⁴⁶⁾ P. Ciruelo, *Tratado de las supersticiones*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1986, pp. 160-161. Para Sahagún era evidente que Tlaloc y los Tlatoques (en tanto demonios) engañaba a los indígenas, persuadiéndolos “que ellos le daban la lluvia”, los truenos, rayos y granizo. Ob. cit., T. I, p. 89.

3. Satán en el espejo de Tezcatlipoca

Como resultado de la catequesis, la imagen colonial del Diablo incorporó numerosas características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la oscuridad y el inframundo. Tal fue el caso de Mictlantecuhtli (“Señor del Mictlan”, representado como un esqueleto con manchas amarillas que significan la putrefacción) y, particularmente, el de Tezcatlipoca (“espejo humeante”), deidad suprema del México Antiguo. La identificación de Satanás y Tezcatlipoca se facilitaría a partir de una serie de significativas analogías formales, referidas a sus múltiples nombres, su forma y color, sus atributos de metamorfosis, nigromancia, omnividencia, omnipresencia, y autocreación; el dominio sobre los hombres, su asociación con el aire, la oscuridad, la lujuria y la muerte. Las convergencias simbólicas refieren, también, a su condición de enemigos del hombre, y a su capacidad de seducción e intriga.

Tiene razón Barjau al indicar que “quizá sea Tezcatlipoca uno de los dioses del panteón nahua que con mayor número de apelativos se ha designado”. Se le llamó Tepeyólotl (“corazón de cerro”), Moyocoya (“creador”), Telpochtli (“el joven por antonomasia”), Yoalli Ehécatl (“viento nocturno”), etc.⁽⁴⁷⁾ Esta amplitud denominativa que refiere a sus diversos oficios sagrados y advocaciones, es semejante a la que caracteriza a Satán en el imaginario medieval, de acuerdo con el proceso de acumulación simbólica que configura la polisemia de su imagen y define sus atributos malignos. Así, el *grimonio* titulado *El maleficio o secretos del infierno* (fechado en 1522, de amplia circulación en la España barroca) detalla la jerarquía infernal incluida en el *Sánctum Regnum* de la “gran Clavícula” llamada *Pacta conventa doemonorum*. En estricto orden aristocrático militar, el texto habla de Lucifer (Emperador), Belzebuth (Príncipe), Astaroth (Gran Duque), Lucífugo (Primer Ministro), etc.⁽⁴⁸⁾

(47) L. Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1991, pp. 13, 14, 15, 17; véase también R. Tena, *La religión mexica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1993, pp. 46, 74-75.

(48) Este pequeño opúsculo (reproducido por la Casa Gaude en Nimes, 1835) incluye imágenes del demonio Lucífugo Rocafale, escenas de aquelarres y diversos grabados sobre temas demonológicos. En su fascinante estudio sobre el Diablo en la España barroca, B. Moncó Rebollo detalla los nombres que 22 religiosas benedictinas daban a cada uno de los demonios que las poseían. En la lista (que incluye a Galalasu, El Rey Herodes, Astarot, Barrabás, Lucifer, etc.) se localiza 28.57% de nombres bíblicos; un 28.57% de denominaciones de la comunes a la época y un 42.85% de “nombres especialmente extraños que aparecen originarse en la imaginación de las endemoniadas”. La investigación refiere a los sucesos ocurridos en el convento de la Encarnación Bendita, en “el pleno centro del Madrid austriaco, en 1623”. Véase su libro *Mujer y demonio: una pareja barroca*, Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, Madrid, 1989, pp. 96-97.

Demonólogos, como Binsfield (1589), trazaron otras jerarquías diabólicas, atribuyéndoles los poderes que provocaban la necesidad de cometer pecados mortales: Lucifer (orgullo), Mammón (avaricia), Satán (cólera), Beelzebud (glotonería), y Asmodeo (lujuria), etc.⁽⁴⁹⁾

La iconografía de Tezcatlipoca registra su representación con un muñón en la pierna, que en algunas pinturas es sustituido por “un espejo humeante o por nubes de humo”. Examinando las imágenes de Tezcatlipoca en el *Códice Borgia*, Seler atribuye esta deformidad a su condición de dios solar a quien el monstruo de la tierra devora el pie a su paso por el inframundo, antes de transformarse (a la mañana siguiente) en una deidad juvenil y triunfar “sobre las potencias de las tinieblas”.⁽⁵⁰⁾ El Diablo “cojea a causa de su caída desde el cielo”, como lo precisa Burton Russell. En España, la antigua imagen unípede del Maligno se difundió en *El diablo cojuelo* (1641), célebre obra de Luis Velez de Guevara. En algunos tratados demonológicos se afirma que Asmodeo cojeaba, razón por la cual Velez de Guevara y el pueblo español le llamaron “Pateta”, término familiar que designa a los que padecen malformación en las piernas. Todavía en el moderno Aragón, al Diablo se le dice, en son de burla, “Patituerto”, según lo consigna Arcadio de Larrea en su estudio sobre el baile aragonés y las representaciones de moros y cristianos. En la España del siglo XVII la popularidad del *Diablo cojuelo* fue enorme atendiendo a su gracia, travesuras e ingenio. “El Diablo cojo sabe más que el otro”, rezaba el refrán. Comentando este libro, Rodríguez Marín indica: “En las fórmulas supersticiosas llevábanle y traíanle como su zarandillo nuestras hechicerías de los siglos XVI y XVII...”. Le atribuían al Maligno unípede haber inventado los bailes pecaminosos y afroamericanos como la zarabanda y la chacona, cuyos ritmos eróticos conducían al infierno. En su formidable estudio en torno a la demonología en España y Cuba, Fernando Ortiz anota: “Por alguna tierra hispánica candín le dicen al ‘cojo’ y *candinga* al Diablo, como *cojo mandinga* o ‘cojo Diablo’ (...)”. En un conjuro recogido por la Inquisición en Toledo, se dice en verso: “Estos cinco dedos pongo en este muro; cinco demonios conjuro: a Barrabás, a Satanás, a Lucifer, a Belcebú, al Diablo Cojuelo, que es un buen mensajero, que me traigan a Fulano, luego a mi querer a mi mandar”. Los curanderos españoles difundirían en el México colonial sus atributos mágicos. Así lo evidencia una oración invocada con fines terapéuticos, incautada por la Inquisición:

(49) Citado en C. Melo, *Satán, El cuerpo y el pecado*, Times editores, México, 1997, p. 64.

(50) E. Seler, *Comentarios al Códice Borgia*. FCE, México, 1980, T. I, pp. 114-115.

Santiago el abuelito,
la Virgen no me ayude, el Demonio me acompañe,
y salgan a mi defensa aquellos tres principales nobles
Asmodeo, el Diablo Cojo y vos Lucifer como
Príncipe de las Tinieblas me ayudéis (...).⁽⁵¹⁾

La imagen de Tezcatlipoca venerada en México-Tenochtitlan era de obsidiana, piedra “muy relumbrante y negra como azabache”, según lo informa Diego Durán. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (importante documento del siglo XVI), un mito cosmogónico habla de Tlatlauhqui Tezcatlipoca (dios que “nació colorado”) y de Yayauhqui Tezcatlipoca, deidad de color negro. Junto con Quetzalcóatl y Mixcóatl, fueron hijos Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, la pareja primordial. La diferencia de colores de Tezcatlipoca la explica Seler en razón de las estaciones del año. El Tezcatlipoca negro “designa el comienzo de la estación seca, del invierno”, en tanto que su advocación roja refiere a la fiesta de la primavera, cuando el Sol renace. Sin embargo, puntualiza enfático: “(...) no hay ninguna duda que los mexicanos concebían a Tezcatlipoca como dios negro, dios nocturno, pues por regla general se le representaba en esta forma”.⁽⁵²⁾ En el pensamiento judeo-cristiano, siendo negro el color del infierno se explica que la negrura sea una definida característica de Satanás. De manera semejante (como lo indica Burton Russell) el rojizo fuego del averno “junto con el tinte de la tierra calcinada y el calor de la sangre llevó a la asociación del Diablo con el rojo”. En la patrística se le refiere frecuentemente como un etiópico y con tal imagen lo vieron los santos en sus alucinaciones, según se narra en algunas hagiografías. A San Pachnius se le apareció en la figura seductora de una joven negra, provocando en el piadoso monje sensuales tentaciones. Santa Teresa dijo

⁽⁵¹⁾ En F. Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 116-118, tuve una excelente carta de navegación para abordar la condición unípede del demonio cristiano. En este libro encontrará el lector las referencias puntuales a las obras de L. Velez de Guevara, A. de Larrea y F. Rodríguez Martín. Véase también J. Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas*, Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1996, pp. 149ss. La oración del Diablo Cojo se incluye en el acucioso estudio de N. Quezada, *Enfermedad y maleficio*, UNAM, México, 1989, p. 104.

⁽⁵²⁾ D. Durán, ob. cit., p. 37; Garibay, ob. cit., pp. 23-24; Seler, ob. cit., p. 115. Al respecto, en un ensayo fundamental para comprender la religión mexicana, Carrasco apunta: “Un primer grupo es el de los cuatro dioses hijos de la pareja suprema los cuales se encargan de las distintas tareas de la creación (...) Están relacionadas cada una con un color y con un rumbo del universo y se les describe con el nombre genérico de Tezcatlipoca: el Negro del Norte, el Azul del Sur o Huitzilopochtli, el Rojo del Este y, en el Oeste, Quetzalcóatl, quien se ha pensado reemplaza a un posible Tezcatlipoca Blanco del mismo rumbo occidental”. Ob. cit., p. 12.

que “vio cabe si un negrillo muy feo” al que hizo huir rociándole agua bendita. La asociación del Diablo con los negros estaba muy difundida desde los tiempos de Alfonso X el Sabio. En las *Cantigas de Santa María* (particularmente en la número 47) se habla de un “ome mui feo” al que se ilustra con la imagen de un negro, representación de Satán que se aparece a la Virgen. Demonios alados, todos de color oscuro, se figuran en los cuatro códices que integran la aludida obra. Según la autorizada opinión de Ortiz, en la España del siglo XVI se llamaba Guineo y Mozambique al Maligno, nombres africanos que se trasladaron a América: «Infernales etiopes» nombra el jesuita F. Sánchez a los demonios y por negros los tuvieron Quevedo y otros literatos metidos en teología”. Conviene recordar que en el *Dialogus Miraculorum*, escrito por Cesáreo de Heisterbach al inicio del siglo XIII, los demonios se figuran como moros, o como un hombre feo y corpulento vestido de negro. En el manuscrito *Psalterium liturgicum* (también de la precitada centuria, que se conserva en el museo Condé, Chantilly) se advierten negras figuras demoniacas a propósito de una escena en el Purgatorio. Con anterioridad, en un texto alemán del siglo XI (incorporado en el Pericope Book de Henry II), dos demonios negros sacan del ataúd el alma de un hombre rico, recordando la parábola de Lázaro.⁽⁵³⁾ Una última consideración válida para las imágenes de Tezcatlipoca y Satán: la relación cromática negro/rojo, corresponde a la del carbón y la llama.

En un manuscrito del siglo XVI (que guarda la biblioteca de París), se dice que Tezcatlipoca “aparecía en figura de mono y hablaba por las espaldas”, así como “en figura de ave”. En el *Códice Vaticano Latino* (lámina XL) se representa vestido de pájaro y con una pata de gallo. Sin lugar a dudas, la metamorfosis es uno de los atributos centrales de esta divinidad: la “más cambiante y versátil” del panteón mexica, como bien lo indica Spranz en su lectura de los códices del Grupo Borgia. Este autor indica, además, que el “jaguar y el pavo pasan por ser los animales (o disfraces de animal) de Tezcatlipoca”.⁽⁵⁴⁾ Fundamentándose en el texto de Sahagún (quien equipara

⁽⁵³⁾ Véase Ortiz, ob. cit., pp. 39ss; L. Beltrán, *Cuarenta y cinco cantigas del Códice Rico de Alfonso el Sabio*. Textos pictóricos y verbales. Oro Viejo, Barcelona, 1997; N. Cohn, *Los demonios familiares en Europa*. Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 102; Burton Russell, *ibid.*, p. 174 (fig. 174); G. Duby, *Año 1000 año 2000. La huella de nuestros miedos*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 131.

⁽⁵⁴⁾ Garibay, ob. cit., pp. 111-112; *Códice Vaticano Latino 3738*. Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. Estudio e interpretación de J. Corona Nuñez, Vol. III, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964; B. Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*. FCE, México, 1982, pp. 181-182ss. En este acucioso estudio se identifica también la imagen del Tezcatlipoca azul en los códices Fej.-Mayer y el Laud.

a Tezcatlipoca con Júpiter), Seler señala que “todos los espantos y fantasmas” no son sino sus disfraces. Identificado como Tepeyóllotli (“Señor de las cuevas”, cuando en realidad significa “Señor del cerro”) lo asocia con el jaguar, símbolo de la Tierra que devora al Sol”. La extraordinaria capacidad de metamorfosis atribuida a Tezcatlipoca llegó al punto de considerarlo “invisible y como oscuridad y aire”, según lo apunta Sahagún. Precisamente a partir de su asociación con el jaguar, Seler considera que es “el oscuro, el nocturno, el hechicero que hace de las suyas en la noche”. Le vincula con Ce Miquiztli (el Dios 1 Muerte) y, por tanto, con la Luna. Es “el hechicero por excelencia (...) que hace de las suyas en las encrucijadas nocturnas”. Esta creencia motivará que se le erigieran asientos de piedra (*momoztli*) “en todos los caminos y encrucijadas”, depositándose en ellos (durante los últimos cinco días de cada veintena) ramas de pino (*acxóyatl*), tal como lo consigna Sahagún. En efecto, Tezcatlipoca era “el gran mago ligado con la oscuridad y la noche”, según lo define Nicholson.⁽⁵⁵⁾ Como sabemos, al Diablo cristiano se atribuye, también, una condición proteica, presencia inquietante y multi-forme que alcanza en el medievo límites extremos, torrente imaginativo que expresa las complejas dinámicas del inconsciente. Tal como lo advierte Burton Russell, en la mentalidad medieval, las “permutaciones del Diablo (...) carecen casi de límites”. Se creía que podía asumir el aspecto de cualquier animal (tal vez a excepción del cordero, el asno, el buey y la paloma, símbolos cristianos fundamentales). Sin embargo, con mayor frecuencia se presentaba en forma de dragón, serpiente, cabra, gato, perro o cerdo. Adoptaba, también, una gran variedad de formas humanas (viejo, joven, hombre, mujer, etc.). Lisón Tolosana examina las referencias al Diablo en las páginas de Berceo: “el demonio es simplemente una bestia: toma la forma de «touro», «sierpe», perro y león en sus versos”. Por otra parte, al analizar el proceder de la Inquisición en Galicia, cita el caso de una mujer acusada de diabolismo y hechicería, la cual confesó (en la tortura) que el Diablo se “le aparecía en forma de pato grande o de perro (...)”. Los ejemplos podrían multiplicarse en el entendido de que el Satán medieval tenía el poder de adoptar apariencias infinitas e, inclusive, tornarse invisible. Como sabemos, metamorfosis, diabolismo y magia fueron temas abordados desde distintas perspectivas teológicas en el pensamiento cristiano a partir del análisis que realizara San Agustín sobre el caso del platónico Apuleyo de Madaura, supuestamente transformado en un asno por una bruja. En esta

⁽⁵⁵⁾ Seler, *ibid.*, pp. 113-115; Sahagún, T. I, *ob. cit.*, pp. 44, 277; H. B. Nicholson, “Los principales dioses mesoamericanos”. *Esplendor del México Antiguo*, Editorial del Valle de México, T. II, México, 1976, p. 176.

visión, Satán instituyó las artes mágicas, creencia que se corresponde con “la magia judía y musulmana (...) en torno a la noción básica de que mediante fórmulas mágicas se puede compeler a los demonios a venir y obedecer los mandatos de uno”. Para la Iglesia muertos y entes malignos se vinculan a la nigromancia, que San Agustín incluía “entre las formas más reprecensibles de la adivinación”. Sin embargo, la brujería puramente diabólica no encontraría aceptación general hasta fines del siglo XV.⁽⁵⁶⁾

La concepción de Tezcatlipoca y la de Satán comparten otros rasgos significativos que, por razones de espacio, presento de manera sucinta. *Ubique daemon* (“El Diablo esta en todas partes”) escribió Salviano, discípulo de San Agustín. Esta omnipresencia (que le hace semejante al Creador) inspiraba en la Edad Media profundo terror. “El dios llamado Tezcatlipoca (...) andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno”, en palabras de Sahagún. La omnividencia de la deidad mexicana (“sabía los secretos de los hombres, que tenían en los corazones”) se manifiesta en su espejo a través del cual ve el mundo de los hombres y sus vicisitudes “para enmendarlo o condenarlo a voluntad”, atendiendo a la atinada conclusión de Barjau. Ambos se identificaban con la oscuridad, la Luna, la muerte, el mundo subterráneo y el aire (“el aire no es otra cosa que una nube de demonios”, diría el abate Richelmus de Schental, en el siglo XIII). Son seres que se imaginan masculinos y con extraordinaria capacidad para sembrar intrigas y odios. A Tezcatlipoca, igual que al Maligno, se le llamaba el Enemigo (Yaútl). Titlacahuan (“aquel de quien somos esclavos”) era otro de sus nombres, el cual corresponde a la idea cristiana de que la humanidad es “prisionera y esclava del Demonio”. San Agustín afirmaría que el mundo *positibus in Maligno* (está entregado al Maligno), máxima a la que antecede las palabras de *Juan* (8, 44): “Vosotros de *vuestro* padre el Diablo, sois ...”. Respecto al imaginario medieval, Burton Russell precisa: “Aparte de su poder general sobre la humanidad, el Diablo o sus demonios podrían poseer a cualquier individuo. A la víctima de esa posesión se llamaba energúmeno”.⁽⁵⁷⁾

⁽⁵⁶⁾ Burton Russell, ob. cit., pp. 148-149; Lisón Tolosana, ob. cit., 1990 p. 90; y Lisón Tolosana, ob. cit., 1979, pp. 12-13; F. Donovan, *Historia de la brujería*. Alianza Editorial Mexicana. México, 1989, p. 112; S. Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1992, libro noveno, pp. 192ss; Kieckhefer, ob. cit., p. 14; J. C. Schmitt, *Historia de la superstición*, Drakontos, Barcelona, 1992, p. 68. Este autor explica que “En el siglo XII Juan de Salisbury, obispo de Chantres, hace derivar la raíz *necro* del latín *niger*, ‘negro’, en lugar de hacerlo del griego *necros*”, El Diablo pasaba así al primer plano, por delante de los muertos, en el preciso momento en que iba a afirmarse (...) la idea de la “magia negra”.

⁽⁵⁷⁾ Véase G. Papini, *El Diablo*. Editorial Época. México, 1988 pp. 18-19, 38; Sahagún *ibid.*, p. 277; Barjau *ibid.*, pp. 13, 15, 84; Ortiz, ob. cit., p. 125; Burton Russell, *ibid.*, p. 159.

El atributo de la seducción también es compartido por Tezcatlipoca y Satán (a partir del episodio del Edén bíblico, llamado justamente “el tentador por antonomasia”). En un antiguo mito, la suprema deidad mexicana seduce a Xochiquetzal (joven deidad lunar), esposa de Tlaloc (la divinidad de las aguas). Tezcatlipoca la rapta de Tamoachan (el mítico asiento del “Árbol Florido”, paraíso donde se imaginaba que las divinidades fueron creadas), y la lleva al noveno cielo, convirtiéndola en “diosa del buen querer”, es decir, en regenta de las relaciones sexuales ilícitas. Este adulterio motivaría el enojo de Tonacatecutli y Tonacaáhuatl (la pareja primordial) y la destrucción del “árbol florido” (Xochitlicacan), cuyas flores producían enamoramiento. Tezcatlipoca y Xochiquetzal serían expulsados del paraíso celeste (junto con todos los dioses), convirtiéndose en *Tzitzimitl* al caer. En la obra de Durán, los nombres de Tezcatlipoca y Xochiquetzal se asocian a la ruina del legendario imperio de Tula, precipitada por la lujuria y embriaguez que propiciaron en Quetzalcóatl, hombre-Dios supuestamente concebido como blanco, barbado y enemigo de los sacrificios humanos.⁽⁵⁸⁾ Aquí es preciso citar el punto de vista de Barjau, quien señala:

Los españoles ajustaron la saga mítica de Tezcatlipoca haciendo renacer esta deidad en el Diablo judeocristiano e involucrándolo en la dialéctica del Bien y el Mal que fundó la moralidad occidental, cuando los atributos de aquel Dios nada tenían que ver con ese esquema.

En efecto, la adulteración cristiana de la concepción mitológica mesoamericana se orientaría a presentar a Tezcatlipoca como embaucador o seductor nigromántico que engaña a Quetzalcóatl (representación del Bien), al cual se imaginaría regresando “personificado en el conquistador, para redimir al mundo del Anáhuac de su maldad ancestral”.⁽⁵⁹⁾

Estoy convencido que las semejanzas formales entre las imágenes de Tezcatlipoca y Satán, tendrían enorme importancia para sustentar el arquetipo de la identidad lucifernia atribuida a la deidad mexicana que, en

⁽⁵⁸⁾ D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, México, 1947, pp. 166-167; González Torres, ob. cit., pp. 203-201; Durán, ob. cit., pp. 14-15; López Austin, ob. cit., 1989 p. 157. El ardid mediante el cual Tezcatlipoca provoca la vergüenza de Quetzalcóatl al propiciar que viese en un espejo la monstruosidad de su cuerpo (con lo cual le lleva a “la conciencia de sí mismo”), se narra en los *Anales de Cuauhtitlan* (traducción del náhuatl de P. Feliciano Velázquez). México, 1975; véase también E. Mónaco, “Quetzalcóatl de Tollan”, *Históricas 35*. México, oct. 1995, pp. 45-79; y Báez-Jorge, ob. cit., 1988, pp. 107ss.

⁽⁵⁹⁾ Barjau, ob. cit., pp. 78, 83.

su aspecto negativo, perfilaba al antagonista moral de Quetzalcóatl (convertido después en Santo Tomás).⁽⁶⁰⁾ Fue, a todas luces, un ejercicio de interpretación teológica de plena correspondencia con la mentalidad medieval, expresado en el proceder evangelizador de franciscanos y dominicos. La destrucción del culto de Tezcatlipoca se convirtió en tarea principal de la catequización; satanizarlo sería el instrumento ideológico principal para lograr su aniquilación. Logro parcial si se considera que en algunas cosmovisiones indígenas contemporáneas la imagen del dios de los múltiples nombres tiene nueva presencia por razones del sincretismo y la reelaboración simbólica.⁽⁶¹⁾

4. Acotaciones y prospectiva.

Si bien las páginas anteriores plantean, apenas, atisbos comparativos, dejan ver la complejidad que encierra el examen conjunto de la mentalidad de la España medieval y la cosmovisión mesoamericana, por cuanto hace a la debatida noción del Mal. En el limitado espacio de este abordaje no se mencionaron múltiples temas, ausencia que nada tiene que ver con su importancia y significación en el estudio de la temática que nos ocupa. Me refiero, por ejemplo, a la comparación de las concepciones de la hechicería en Europa y Mesoamérica, amplio campo de estudio al que (hace tres décadas) Pitt-Rivers contribuyera con un excelente ensayo a partir de una minuciosa lectura de la obra de Thomas Gage en torno al nagualismo entre los mayas. En este artículo se establece como un problema teórico el reconocimiento de las reglas de concordancia entre dos culturas, cuestión que va más allá de la similitud entre los rangos y sistemas, planteándose el sentido que las expresiones culturales pueden adquirir una vez que han transpuesto su sociedad de origen, es decir, la función que cumplen en otra cosmovisión.⁽⁶²⁾ Tal es la orientación que guió este preliminar ejercicio comparativo, en cuya óptica el análisis histórico es fundamental para

⁽⁶⁰⁾ Al respecto consúltese el ya clásico estudio de J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1971, pp. 264ss.

⁽⁶¹⁾ 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.

⁽⁶²⁾ J. Pitt-Rivers, "Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie". *L'Homme*, Vol. XI, Cahier, Mouton & Co. 1971; también "Spiritual Power in Central America", *Witchcraft, confessions and Accusations*. Tavistock Publications, London-New York, Sidney, Toronto, Wellington. 1970.

establecer el origen y la dirección de los aportes culturales, así como la síntesis progresiva de las concepciones que entran en contacto.⁽⁶³⁾ La concepción del aire es otra temática que precisa de mayores análisis dirigidos a examinar los paralelismos y divergencias entre España y Mesoamérica. El tema (vinculado estrechamente a la cuestión del Mal) ha sido abordado con anterioridad por López Austin, Olavarrieta Marengo, Galinier, Montoya Briones, Signorini y Lupo, entre otros investigadores. Como acertadamente lo advierte Lupo, este campo de estudio refiere a “un continuum donde es poco menos que imposible separar la dimensión física de la metafísica”.⁽⁶⁴⁾

Otro tema estrechamente ligado con la noción del Mal en Mesoamérica es el relativo a las implicaciones numinosas de la sexualidad, el cual remite a la serie simbólica mujer Ø serpiente Ø muerte Ø sexo. Su ámbito simbólico (el de las deidades vinculadas con la Tierra y la Luna) amerita abordajes comparativos con las ideas medievales respecto a la supuesta protervia demoniaca de las mujeres que explicita, por ejemplo, fray Martín de Castañega. La serpiente tiene en esta temática importancia fundamental, en tanto núcleo simbólico en torno al cual se recrearían las reelaboraciones sincréticas. A este plano corresponde el encadenamiento simbólico Diablo Ø serpiente Ø mujer Ø sexo, con plena vigencia en el imaginario medieval. La identificación de Eva con la serpiente, y de ésta con Satanás, su protagónico papel en la Caída, cimentaron las escandalosas interpretaciones de los Padres de la Iglesia en torno a la conciencia sexual, equiparables a una narración de terror. Toda vez que en la cosmovisión mesoamericana la serpiente no se asociaba necesariamente al Mal, en el proceso evangelizador se insistió en difundir el episodio bíblico en el que el Diablo toma el cuerpo del ofidio para corromper a Eva. Por tal razón, Sahagún dedicaría especial empeño en identificar a Eva con Tonantzin y Cihuacóatl, para contra-

⁽⁶³⁾ Recientemente, Lagarriga Attias ha contribuido significativamente a esta línea de investigación, examinando los perfiles simbólicos del nahual y el Diablo en la cosmovisión de una comunidad artesanal citadina. Véase su artículo “El nahual y el Diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México”. *Anales antropológicos*. Vol. XXX, México, 1993, pp. 277-288.

⁽⁶⁴⁾ A. López Austin, “El mal aire en el México prehispánico”, *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, pp. 399-408; Olavarrieta Marengo, ob. cit., 1977; J. Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987; J. de J. Montoya Briones, *Significado de los aires en la cultura indígena*, INAH, México, 1981; I. Signorini y A. Lupo, ob. cit., 1992; A. Lupo, “Aire, viento y espíritu. Reflexiones sobre el pensamiento nahua”. *El Aire. Mitos, ritos y realidades*, J. A. González A. y C. Lisón Tolosana, coordinadores. Anthropos, Barcelona, 1997.

rrestar el creciente culto a Tonantzin-Santa María de Guadalupe en el Tepeyac.⁽⁶⁵⁾

Si bien las líneas de investigación se abren en múltiples direcciones, al concluir estas páginas preliminares y esquemáticas creo haber comprendido en toda su compleja profundidad la reflexión que Alfonso Reyes escribiera en su memorable ensayo *En torno al estudio de la religión griega*: “Las especies del conocimiento se fertilizan entre sí. Comparar no es un error, sólo confundir es un dislate”.

(65) Véase F. Báez-Jorge, “La corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica”. *L’Uomo*, Vol. VI, núm. 1/2. 1993, pp. 7-28; L. M. Burkhart, “Sahagún’s Tlauculcuicatl, a Nahuatl lament”. *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 16, 1986, pp. 181-125; J. Lafaye, ob. cit., pp. 303ss.