

Relatos de pecados
en la evangelización de los indios de México
(siglos XVI-XVIII)

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Relatos de pecados
en la evangelización de los indios de México
(siglos XVI-XVIII)

Danièle Dehouve

Traducción de Josefina Anaya



291.38

D353r

Dehouve, Danièle.

Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)
/ Danièle Dehouve; traducción de Josefina Anaya.--México : Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social : Centro de Estudios Mexicanos
y Centroamericanos, 2010.
382 pp. ; 23 cm. ; 1 disco compacto --(Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía.

El disco contiene Anexo de *exempla*.

ISBN 978-607-486-047-4

1. Iglesia católica de México - Siglos XVI - XVIII. 2. Indios de México - Religión
y mitología. 3. Aztecas - Religión y mitología. 4. Evangelización - México - Siglos XVI-XVIII.
I. t. II. Anaya, Josefina, III. Serie.

Este libro se tradujo gracias a la Oficina del Libro
de la Embajada de Francia en México.

Corrección: Lucy Pereyra y Gwennhael Huesca Reyes.

Diseño de portada: Pablo Guzmán de la Cruz.

Formación: Sigma Servicios Editoriales.

Primera edición en francés: Maisonneuve et Larose, París, 2004.

Título original: *L'évangélisation des Aztèques ou le pêcheur universel*.

Primera edición en español: 2010

© Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

Juárez 222, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F.

difusion@cieras.edu.mx

www.cieras.edu.mx

© Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)

Sierra Leona 330, Col. Lomas de Chapultepec,

C. P. 11000, México, D. F.

Ministère des Affaires Étrangères et Européennes, París, Francia

www.cemca.org.mx

ISBN 978-607-486-047-4

Impreso y hecho en México.

Índice

Prefacio	11
Agradecimientos.....	19
Advertencia	21
Introducción	25
Los hijos de Adán	25
Los <i>exempla</i>	27
<i>El corpus</i> en náhuatl	29
El análisis de los <i>exempla</i>	33
Capítulo 1. Las fuentes europeas.....	41
El desarrollo del <i>exemplum</i> medieval	41
La difusión de la imprenta	46
La Contrarreforma.....	54
El <i>exemplum</i> en su tiempo.....	58
Capítulo 2. Los <i>exempla</i> en México	65
La primera evangelización de la Nueva España	65
El periodo postridentino.....	68
La misión como fuente de los <i>exempla</i>	72
Los <i>exempla</i> y la ciudad	75
Capítulo 3. La estructura del relato ejemplar.....	79
Los tipos de <i>exempla</i>	79
Los signos de identificación.....	87
Capítulo 4. La concepción de los pecados	93
La embriaguez.....	93
Lujuria, concubinato y solicitudes	96
La usura.....	101
Blasfemias y maldiciones.....	104

Capítulo 5. Imágenes y símbolos	109
Infierno y demonios	109
Los suplicios sobrenaturales	117
Las formas de morir	132
Leer el cuerpo	139
Capítulo 6. La traducción trilingüe	145
Las tres lenguas.....	145
La construcción de la frase.....	146
La construcción del texto.....	158
Capítulo 7. El paralelismo.....	165
El paralelismo en náhuatl.....	165
El paralelismo en español	169
Las innovaciones jesuíticas	172
La escucha del auditorio indígena.....	181
Capítulo 8. La deconstrucción de la lengua	185
Un estilo arcaizante de describir	186
Un estilo canibalesco de pensar.....	191
El desmantelamiento de los símbolos y de las metáforas.....	199
La expresión del mal.....	207
Capítulo 9. La deconstrucción del universo mental.....	209
La casi muerte de los antiguos mexicanos.....	210
Memorias de ultratumba	217
La iniciación chamánica y la conversión.....	227
La posesión etílica y la conversión.....	231
La profecía y la muerte aplazada	234
Demonios y nahuales.....	234
Capítulo 10. La construcción del pecador universal.....	239
La depredación mundial de la materia prima espiritual.....	239
La uniformización del relato	247
El retorno al origen.....	249
Capítulo 11. Vestigios y supervivencias contemporáneas.....	253
Los cuentos	253

Los rumores.....	260
Sobre algunos términos.....	262
Conclusión.....	269
El descubrimiento del pecador universal.....	269
La transgresión y la muerte.....	271
La negación de la diferencia.....	274
El <i>exemplum</i> y el <i>tetzabuitl</i>	275
Anexo. Presentación comentada del <i>corpus de exempla</i>	279
Abreviaturas de las publicaciones y de las recopilaciones citadas.....	279
1. Udo de Magdeburgo.....	282
2. La mujer lasciva.....	285
3. Volfango.....	289
4. La caza infernal del señor de Nevers.....	290
5. La mujer de Facata.....	292
6. El amancebado de la ciudad de México.....	294
7. El amancebado de Talavera.....	295
8. El amancebado de Manila.....	297
9. El amancebado de Carnestolendas.....	299
10. Rudíngero el borracho.....	299
11. El borracho testarudo.....	301
12. El peregrino borracho.....	302
13. Un borracho de la ciudad de México.....	304
14. Borrachos de la ciudad de México.....	306
15. El niño que blasfemaba.....	308
16. El arriero que juraba.....	309
17. El padre y el hijo usureros.....	311
18. El ladrón y la serpiente.....	314
19. El soldado y la misa.....	315
20. Galibo y el diezmo.....	316
21. El mancebo que comía carne.....	316
22. El casamiento prohibido.....	318
23. Benceslao.....	319
24. El avaro vendido al diablo.....	320
25. El discípulo de Silo.....	321
26. El hombre que no perdonó.....	324
27. El maldito por el padre y la madre.....	325

28. El maldito por su madre.....	326
29. Los malditos por su madre.....	327
30. El niño maldito	328
31. La mujer maldita por su marido	329
32. La escalera de fray León	329
33. El monje, la Virgen y los demonios cerdos	330
34. El ángel y el eremita	332
35. El indio de Parras.....	332
36. La mujer de Filipinas	334
37. San Nicolás de Tolentino y fray Pellegrino.....	334
38. La hermana de San Vicente Ferrer.....	335
39. Un niño y el alma de su madre	337
40. La Virgen del Tepeyac.....	338
41. El enterrado vivo	338
42. El judío y el signo de la cruz	341
43. San Macario y la mujer yegua.....	343
44. La mala educación	344
45. La mala educación (obra de teatro).....	345
Bibliografía.....	353
1. Fuentes comentadas	353
2. Obras anteriores al siglo XIX.....	356
3. Obras posteriores al siglo XVIII	366
Índice de ilustraciones	379

Prefacio

Es para mí un gran honor y un verdadero placer escribir este prefacio para el libro de Danièle Dehouve, que cristaliza muchos años de trabajo, parte del cual se basa en una estrecha colaboración con el equipo de investigación sobre los *exempla* medievales.¹

Esta empresa movilizó destrezas que rara vez están reunidas en la misma persona: un conocimiento profundo del campo y de su historia (México), el dominio de una lengua difícil (el náhuatl) y una erudición minuciosa sobre un *corpus* multilingüe (latín, español, náhuatl) que abarca un periodo prolongado (de Agustín al siglo XVIII).

Además, la autora maneja con facilidad un conjunto de métodos y de conceptos que no por estar hoy ampliamente difundidos dejan de ser relativamente recientes en la historiografía. Asocia historia y antropología y presta gran atención a la historia del texto escrito y de su difusión, al mismo tiempo que se hace cargo de los problemas que plantean las traducciones y las manipulaciones de los textos importados del Viejo Mundo a la Nueva España. No pierde de vista el doble contexto histórico: España, donde se formaron los misioneros enviados para evangelizar a los indios, y el México de la conquista, ni la ruptura cronológica de grandes proporciones que cruzó el océano: el Concilio de Trento (1545-1563). Antes de este enorme reacomodo eclesiástico tuvo lugar la primera fase de evangelización sobre la cual no se extiende mucho porque los misioneros (sobre todo mendicantes que llegaron desde 1523) todavía utilizaban pocos *exempla*. En un contexto de mantanzas del clero indígena y de destrucción de los templos y los ídolos mexicas, se dedicaron a comprender la religión anterior con el fin de contrarrestarla mejor y evitar malentendidos y sincretismos. La gran figura de este primer periodo fue el franciscano fray Bernardino de Sahagún, que dejó una *Historia general* basada en indagaciones y se rehusó a traducir los antiguos cantos religiosos aztecas porque los consideraba diabólicos y blasfemos.

¹ El Grupo de Investigación de los *Exempla* Medievales forma parte del Grupo de Antropología Histórica del Occidente Medieval (GAHOM), fundado por Jacques Le Goff y actualmente dirigido por J. C. Schmitt, en el seno del Centro de Investigaciones Históricas (École des Hautes Études en Sciences Sociales), París.

Después del Concilio de Trento los jesuitas se hicieron cargo de varias misiones en el Nuevo Mundo. Con tal fin llegaron cargados de libros de ayuda para la predicación, entre los que aventajaban los *exempla*. Es en este segundo periodo en el que se centra la presente obra. Los jesuitas abandonaron todo intento de indagación sobre la religión anterior y valiéndose de su experiencia de pedagogos, evangelizaron a los indios como si fueran niños. Convencidos de que dominarían perfectamente el proceso de cristianización de la población autóctona, los jesuitas no se interesaron en la recepción de su mensaje religioso y se limitaron a vigilar los casos aislados de “idolatría”. Sus misiones ligaban fuertemente predicación y confesión, aprovechando la emoción que suscitaban sus sermones para confesar en masa a los indios.

El complejo fenómeno de la aculturación es la verdadera piedra angular del trabajo de Danièle Dehouve. Recordemos, tal como nos invitaba Nathan Wachtel a hacerlo desde 1974,² que “la aculturación no se reduce, efectivamente, a un camino único, al simple pasaje de la cultura indígena a la cultura occidental; existe un proceso inverso en virtud del cual la cultura indígena integra los elementos occidentales sin perder sus rasgos originales”. La aculturación confronta, pues, a dos sociedades en posición desigual: una dominante (los conquistadores españoles) y una dominada (los indígenas). No obstante, tras varios siglos de evangelización, no cabe más que constatar que todavía hoy subsisten en las tierras altas de México poblaciones con rasgos culturales indígenas nítidamente marcados. Antes de concluir apresuradamente que las misiones fracasaron, al menos en parte, tratemos de comprender los procesos y las modalidades de aculturación que trastornaron profundamente a la sociedad mexicana desde la llegada de Cortés. Los españoles captaron en su propio provecho los sistemas de dominación y de explotación de los campesinos perfeccionados por el imperio mexica. Para ello se aliaron con los jefes locales. Pero, con el fin de gobernar totalmente a esta sociedad, los españoles le impusieron una aculturación forzada a través del agrupamiento de los indios en poblados (reducciones) y de la evangelización. Podemos preguntarnos entonces cuáles son los procesos que dominaron esta aculturación: ¿integración, asimilación, sincretismos o disyunción? La persistencia de rituales mexicas clandestinos nos hace pensar que, dependiendo del periodo, del entorno o de los actores sociales, estos cuatro tipos de reacción coexistieron o se sucedieron en el curso de la historia. En el plano individual, una misma persona podía vivir cotidianamente una tensión entre estas dos

² N. Wachtel, “L'acculturation”, en J. Le Goff y P. Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974, pp. 125-146. Véase también A. Dupront, “De l'acculturation”, *XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, vol. I, Rapports, Viena, 1965, pp. 7-36.

culturas, conformándose a los valores de la sociedad española dominante cuando se encontraba ante miembros de ésta, y representando los valores de la sociedad mexicana cuando regresaba a su entorno original. Para retomar la expresión afortunada de Roger Chartier, este tipo de comportamiento corresponde a una “adhesión de eclipses”.³ Estas tensiones, adaptaciones y reestructuraciones del campo cultural afectaron tanto a los individuos como al conjunto de la sociedad, al igual que los indicadores religiosos y antropológicos fundamentales (concepción del hombre, de lo divino, del espacio y del tiempo).

Desde 1974 los historiadores han respondido en gran medida a la propuesta de Nathan Wachtel de extender al conjunto del campo histórico el concepto de aculturación, cuando una sociedad está traspasada por tensiones entre culturas heterogéneas (confrontaciones islamismo/cristianismo/judaísmo) o niveles culturales diferenciados (científico/popular, laico/religioso, etc.). En este encuentro fecundo entre antropología e historia, por conducto de la noción de aculturación y de percepción del Otro, es donde nuestra colaboración con Danièle Dehouve cobró sentido.

Efectivamente, en la sociedad europea medieval, que nos es más familiar, se ha convenido reconocer los fenómenos de aculturación en diversas escalas. La historia de la Edad Media está plagada de choques culturales de grandes proporciones: la conversión de los jefes bárbaros al cristianismo, siguiendo el ejemplo del bautismo de Clovis; la conversión pacífica o violenta de pueblos enteros a través de los bautismos forzados o la predicación de monjes misioneros, la lucha armada contra el islamismo y después la situación contrastada en al-Andalus, las diversas acciones emprendidas contra los herejes y la reconquista de las poblaciones cristianizadas presas de las “supersticiones”. En estos dos últimos casos representativos, las órdenes mendicantes fueron la punta de lanza del papado. Hicieron del sermón y de la confesión su principal arma y se allegaron instrumentos de ayuda para la predicación, entre los cuales encontramos los compendios de *exempla*, reutilizados más tarde en el Nuevo Mundo por los jesuitas. Esta enorme empresa de retomar en mano a los fieles, desde el siglo XIII hasta el fin de la Edad Media, presenta fuertes similitudes con la evangelización de los indios de México en la época moderna, en la que vemos a los frailes inquisidores convertirse en etnólogos para comprender mejor las “supersticiones” de los fieles. Es el caso del dominico Étienne de Bourbon († 1261), que estudió las creencias populares y los rituales que deseaba erradicar en

³ R. Chartier, “Culture populaire”, en A. Burguière (ed.), *Dictionnaire des sciences historiques*, París, PUF, 1986, pp. 174-179, especialmente p. 178.

el Delfinado y Dombes.⁴ Este antecesor de Sahagún estaba empeñado en conocer mejor al Otro, en su alteridad y su singularidad, no para comprenderlo sino para poder persuadirlo de adherirse a un catecismo mínimo y a poner en práctica un conjunto de prescripciones religiosas.

Para las órdenes mendicantes, el Otro es el excluido (el leproso),⁵ el laico (el pueblo y la mujer,⁶ sobre todo), pero también el que adopta otra religión (el infiel, el judío y el hereje).⁷ Existe una rica literatura que refleja un verdadero esfuerzo por conocer mejor a este Otro plural, para convencerlo mejor con relatos y argumentos apropiados. Se observa un paralelo sorprendente entre los sermones *ad status* (diversificados en función del auditorio) y las rúbricas de las compilaciones de *exempla* (sobre los comerciantes, los usureros, los caballeros, las mujeres, los niños, los jueces, los príncipes, etc.). Cuando describen a los herejes, los infieles y los judíos, los *exempla* se convierten con la mayor frecuencia en inquisidores y violentos denunciadores, con la finalidad de “separar el trigo de la cizaña”. Sin embargo, sabemos que las órdenes mendicantes formaron a algunos frailes en las lenguas extranjeras y enviaron misiones a veces muy lejos para convertir a los infieles (siguiendo los lineamientos que Francisco de Asís utilizó para intentar convertir al sultán de Egipto). En los *exempla* se describen conversiones aisladas de judíos, donde a menudo se escenifica la intervención milagrosa de la Virgen en favor de los nuevos conversos rechazados por su comunidad de origen.

La conversión es, pues, el objetivo ostensible de todos estos predicadores, pero, según el público al que se dirigen, puede consistir en un cambio de religión o solamente en un cambio de actitud religiosa, o el ingreso en una orden.

⁴ J. Le Goff, “Une enquête ethnographique en Dauphiné au début du XIII^e siècle”, *Mélanges C. Joisten*, núm. especial de *Monde Alpin et Rhodanien*, 1-4 (1982), pp. 55-65 (reimpreso en *L’imaginaire médiéval*, París, 1985, pp. 40-56); J. C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinéfort guérisseur d’enfants depuis le XIII^e siècle*, París, Flammarion, 1979.

⁵ N. Bériou y P. O. Touati, *Voluntate Dei leprosus, les lépreux entre conversion et exclusion aux XII^e et XIII^e siècles*, Espoleto, 1991.

⁶ M. A. Polo de Beaulieu, “Mulier et femina: The representation of women in the *Scala coeli* of Jean Gobi”, en J. T. Rosenthal (ed.), *Medieval Women and the Sources of the Medieval History*, Atenas-Londres, The University of Georgia Press, 1990, pp. 50-65; J. Berlioz y M. A. Polo de Beaulieu, “Entre lieu commun et vie quotidienne: le petit peuple dans les recueils d’*exempla* des XIII^e et XIV^e siècles”, en P. Boglioni, R. Delort y C. Gauvard, *Le petit peuple dans l’Occident médiéval. Terminologies, réceptions, réalités*, París, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 41-67.

⁷ J. Berlioz, “La prédication des cathares selon l’inquisiteur Étienne de Bourbon (mort vers 1261)”, en *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques... (XI^e-XIV^e s.)*, *Heresis*, 31, 1999, pp. 9-35.

El papado, por mediación de sus múltiples representantes diseminados por toda la cristiandad y sus bordes, aspira a garantizar la salvación del mayor número de personas. Para ello los predicadores utilizan los *exempla* con largueza, sobre todo entre los siglos XIII y XV, siguiendo estrategias variadas. Algunos relatos muy conocidos, como “El ángel y el eremita”,⁸ carecen de referencias precisas (autor, nombres de lugares y fechas) y están dirigidos a todos los tipos de *homo peccator*. Otras colecciones más modestas y de difusión más restringida basan la autenticidad de sus relatos no solamente en su reputación sino también en su anclaje local, como si la proximidad les confiriera autenticidad y autoridad.⁹ Es interesante señalar que los *exempla* medievales traducidos al náhuatl no guardaron esta última solución; los traductores, por el contrario, concienzudamente hicieron desaparecer toda mención del *status* de los personajes, de los nombres de lugares y de las fechas. En este sentido, los predicadores forjaron un modelo atemporal y no localizado del pecador universal. Empero, se observa que una nueva generación de *exempla* modernos, elaborados la mayoría de las veces *in situ* en México, recupera el interés en el anclaje local para forjar relatos auténticos, dignos de fe y por lo mismo eficaces.

Existe, pues, una profunda convergencia entre los trabajos de Danièle Dehouve y la recuperación del interés en la predicación¹⁰ y los *exempla* del periodo medieval, en la perspectiva de una historia de la aculturación a través de un medio, el *exemplum*, situado en la frontera entre escritura y oralidad, entre cultura erudita y cultura folklórica. Para el periodo moderno, los trabajos de Roger Chartier¹¹ sobre la difusión del libro impreso en Europa abarcan también esta problemática y encuentran eco en el cuidado con que Danièle Dehouve rastrea las reediciones y las traducciones de las obras así como los inventarios de bibliotecas y los desplazamientos de los editores hasta fines del siglo XVIII.

Para terminar, un prefacio no puede cerrarse sin abrir perspectivas de investigaciones colectivas por venir. Esta obra presenta jalones prominentes de la historia de la evangelización de los indios de México a través de los *exempla*. Nos gustaría

⁸ El relato del ángel y el eremita está indexado en F. C. Tubach, *Index exemplorum*, Helsinki, 1969, con el número 2558 y en el índice de cuentos (A. Aarne y S. Thompson, *The types of the folktale*, Helsinki, 1973) con el número 759.

⁹ I. Rava-Cordier, “La proximité comme élément de persuasion: les références géographiques, sociales et culturelles dans les *exempla* d’un Sachet provençal au XIII^e siècle”, en *La prédication en Pays d’Oc (XII^e-début XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 32, 1997, pp. 195-225.

¹⁰ N. Bériou, *L’avènement des maîtres de la parole: la prédication à Paris au XIII^e siècle*, París, Institut d’Études Augustiniennes, 1998.

¹¹ R. Chartier, *Culture écrite et société, l’ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, París, Albin Michel, 1996.

ahondar en el estudio de la conexión entre estos *exempla* y otros textos religiosos, como los emblemas, los manuales de confesores, los catecismos, las *Artes moriendi* y el teatro religioso. La relación del predicador con la imagen (retablos votivos, estatuas, exvotos, imágenes piadosas individuales) merece todavía muchos análisis. Las diferentes modalidades de la figuración de lo invisible en estos diversos soportes de la iconografía requieren otros estudios, siempre en relación con los textos que se ofrecen a la atención y a la devoción de los auditorios. Como resultado de estas investigaciones, sin duda será posible circunscribir mejor los modelos religiosos implementados por los misioneros. Por ejemplo, podríamos identificar cuál es la hagiografía que se construye aquí, ¿la del santo todopoderoso o la del santo como ejemplo propuesto para imitarlo? Según la vida y los milagros de un Juan Bautista Moya, que influye en la tempestad, los demonios, la muerte y los manantiales, podría parecer que esta santidad reviste atributos de poder divino, pero no se trata más que de una intuición ingenua. Sería igualmente apasionante comprender cómo se inscriben los indios vencidos en una visión cristiana y europea de la Historia.

En fin, la otra vertiente de este estudio tiene que ver con la recepción de los numerosos mensajes religiosos difundidos por toda suerte de medios. El estudio fino de la lengua náhuatl modificada por los jesuitas da claves para comprender cuáles concepciones religiosas anteriores fueron suprimidas, cuáles remodeladas y cuáles conservadas bajo el ropaje de la nueva religión, prueba de integración y de triunfo social. El análisis magistral de la lengua “cortesana” reinventada por los jesuitas demuestra que éstos supieron tejer procesos retóricos identificables por los indios, que llevaron a estos últimos a asimilar los sermones con los textos rituales precolombinos. Danièle Dehouve examinó claramente todos los resortes de “la retórica sermonaria o lógica catequista” que forma parte de los objetos privilegiados de la antropología religiosa, tal como la definió A. Dupront,¹² quien agregó otros campos a esta disciplina, tales como “la economía verbal y mental del ceremonial litúrgico”. Y efectivamente nos gustaría llevar más lejos la indagación de la sociolingüística hacia la liturgia, con el fin de comprender qué significados revestían las palabras y los gestos de los sacramentos, de la misa y de sus procesiones, según se realizaran en un monasterio, una parroquia urbana o un humilde pueblito alejado de los grandes conglomerados de predicación orquestados por los jesuitas. Todos estos estudios de próxima realización permitirán sin duda, en la medida de lo posible, un acercamiento a la religión pública, exteriorizada, de los indios. En cambio, la religión doméstica, practicada en el seno de las casas de los indios, permanecerá

¹² A. Dupront, “La religion. Anthropologie religieuse”, en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire: nouvelles approches*, París, Flammarion, 1974, pp. 105-136, especialmente p. 108.

en la sombra de los secretos de familia debido a la ausencia de vestigios escritos y a su carácter clandestino en la mayoría de los casos. Sin embargo, no cabe duda de que en este crisol se operaron sincretismos y resistencias frente a la aculturación forzada, impuesta por los conquistadores.

Roger Chartier recuerda, con justeza, “que es evidente que los resultados de los esfuerzos de aculturación dirigidos a arrancar de raíz las antiguas prácticas y a imponer nuevas representaciones así como nuevos gestos son imposibles de medir con la vara de su intención. Aun si son aceptados, estos códigos nuevos son siempre objeto de reformulaciones o de desviaciones que les prestan significados no deseados, que preservan las identidades dominadas en formas inéditas”.¹³

MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU

¹³ R. Chartier, “Histoire de la mort et histoire culturelle”, en *La mort aujourd’hui. Cahiers de Saint-Maximin*, 1982, pp. 113-122, especialmente p. 120.

Agradecimientos

Al igual que los traductores de los *exempla* al náhuatl, para descifrarlos tuve que tener un pie en el nuevo continente y el otro en el viejo. En lo que respecta al primero, fue necesario que pasara del conocimiento del náhuatl hablado en las comunidades del estado de Guerrero al aprendizaje del náhuatl “clásico” de los siglos XVI, XVII y XVIII. Mi amiga María Luisa Melgarejo Quiroz, de Xalpatláhuac, Guerrero, que antes me había enseñado su lengua, a partir de 1987 me ayudó a dar este paso leyendo junto conmigo los sermones jesuitas, una parte de cuyo sentido y su gramática no comprendíamos. Un poco después, el lingüista Michel Launey corrigió mis primeros intentos de traducción. Mis conexiones con el viejo continente permanecieron dentro del marco de los seminarios del Grupo de Estudios de los *Exempla* Medievales, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, con cuyos miembros estoy agradecida, en particular con Claude Bremond, Jacques Berlioz, Gérard Blangez, Bernard Darbord y Colette Ribaucourt, con un pensamiento especial para Marie-Anne Polo de Beaulieu. Como siempre, estoy endeudada con Jean-Pierre Berthe y no olvido la fiel amistad de Thomas Calvo.

Advertencia

Etnóloga de formación, desde mis primeras estadías en las comunidades indígenas de lengua náhuatl de la sierra de Guerrero en México, tuve la oportunidad de recoger algunos relatos de carácter ejemplar que localmente reciben el nombre de “cuentos”. Años más tarde recordé esta experiencia al realizar investigaciones históricas sobre la evangelización de las poblaciones autóctonas de la República Mexicana. ¿Sería posible hacer una aproximación entre los relatos que circulan hoy entre la población indígena y las anécdotas ejemplares conocidas como *exempla* con las que el clero medieval europeo ilustraba sus sermones? Me surgió la idea de buscar vestigios en la literatura eclesiástica escrita en México en los siglos XVI, XVII y XVIII, y con sorpresa encontré centenares de *exempla* traducidos al náhuatl en los sermonarios y los catecismos destinados a la evangelización de los indios. En esta obra analizo una selección de estos relatos escritos en náhuatl, provenientes de fuentes impresas o manuscritas conservadas en su mayoría en la Biblioteca Nacional de México.

La permanencia de los *exempla* en la época moderna, aunque reconocida hoy por los especialistas, ha sido objeto de muy pocos estudios detenidos. En lo que a México respecta, había sido totalmente ignorada. El padre Ángel María Garibay, gran erudito mexicano y conocedor de la literatura en lengua náhuatl, fue el primero que tradujo un texto titulado “El ladrón y la serpiente”, extraído de un catecismo en náhuatl publicado por un jesuita en 1759, pero sin indicación del origen ni de su sentido ejemplar.¹ Por mi parte, he publicado sobre el tema tres artículos y un libro que proponen traducciones y análisis parciales de cinco *exempla* en náhuatl.² En la presente obra incluyo cuarenta y cinco relatos, cada uno acompañado de su ficha analítica y precedido de un análisis general.

Tanto en la Nueva España como en Europa, son los jesuitas los que dieron una segunda vida al género de los *exempla* a partir del inicio del siglo XVII, tanto para conquistar las almas de los hombres recién descubiertos como para lidiar contra la Reforma. Para analizar los textos tuve que recurrir a los métodos propios a varias

¹ El *exemplum* procede de I. Paredes, 1759, citado por A. M. Garibay, 1961, pp. 189-190 y 323.

² Para los artículos, véase D. Dehouve, 1990b, 1991 y 1992; para el libro de D. Dehouve, 2000a.

disciplinas, por ejemplo, historia, antropología y literatura. Así pude reconstruir la larga trayectoria de los *exempla* desde principios de la Edad Media, dibujar el contexto de la colonización, describir el uso de los relatos en las ciudades y las misiones de la Nueva España, y sus transformaciones.

Cabe precisar que la realización de este estudio fue posible porque el náhuatl es, sin la menor duda, la lengua amerindia que reúne la literatura escrita más rica del continente americano. Principal medio de comunicación en la civilización de los mexicas tras la llegada de los españoles, el náhuatl se convirtió en la primera lengua de evangelización, aprendida y estudiada por las órdenes mendicantes que recibieron la asignación de la conquista espiritual de la población autóctona.

Los *exempla*, relatos ejemplares cortos utilizados con fines didácticos, conforman una clase de género literario cuyo uso atravesó los siglos y acompañó la evangelización a partir del siglo VI de nuestra era –cuando menos– y casi hasta el siglo XX en todos los continentes. Al ser importado al Nuevo Mundo, al ser traducido en una lengua amerindia, el náhuatl, puede uno preguntarse cómo evolucionó, cuál fue su recepción por los habitantes de México entonces llamado Nueva España y cuál es su permanencia en las actuales comunidades indígenas.

Todo estudio particular remite a una problemática teórica de mayor alcance. En este caso, la posteridad mexicana de los *exempla* medievales plantea la cuestión de las relaciones interculturales, las cuales han sido conceptualizadas con varios términos. La “aculturación”, proceso por el cual una cultura adopta rasgos provenientes de otra, es una herramienta de análisis que, como lo subraya Marie-Anne Polo de Beaulieu en el prefacio, ha sido adoptada por los historiadores y en especial por los medievalistas franceses, sin embargo, no sin precauciones, pues puede encubrir procesos complejos e incluso contradictorios como la integración, la asimilación y el sincretismo. Otros investigadores como Serge Gruzinski y Solange Alberro han preferido el concepto de “mestizaje” para describir las múltiples dinámicas de “bricolaje” entre elementos culturales.

¿Cuál de estos términos puede describir los *exempla* jesuitas en lengua náhuatl? Como traducciones de textos europeos al náhuatl realizadas por los mismos eclesiásticos, nuestros textos representan a toda luz un nuevo objeto mestizo o sincrético, distinto tanto de sus fuentes europeas como del manejo indígena de la lengua náhuatl. Sin embargo, no es suficiente subrayar que entre los rasgos culturales del Viejo y del Nuevo Mundo se produjo una mezcla extraña y original. Pienso que es posible proponer instrumentos de análisis más finos de las dinámicas históricas interculturales. Los *exempla* en náhuatl han sido creados para originar una comunicación entre los evangelizadores y la población indígena y, por lo tanto, proporcionan la esencia de un diálogo intercultural, el cual se analiza a continuación

en todas sus dimensiones. Dejo al lector sacar su propia conclusión de esa lectura. En lo personal, me parece evidente que el diálogo intercultural entablado entre los eclesiásticos y su auditorio indígena se basó en una serie de *quiproquos* o malentendidos. El jesuita que empleaba una palabra en náhuatl para expresar un concepto teológico pensaba transmitir un mensaje claro a su grey, el indio que lo escuchaba entendía la palabra con la ayuda de sus propios marcos culturales y sacaba otra enseñanza. Sin embargo, a pesar o a través de estos malentendidos, saco la conclusión de que los *exempla* permitieron un verdadero diálogo entre los evangelizadores y su auditorio indígena. ¿Quizás los *quiproquos* no sean obstáculos para el diálogo intercultural, sino al revés, su único modo de existir?

Tales son los cuestionamientos que quiere plantear este libro. La introducción presenta el corpus de los *exempla* estudiados, las circunstancias y el contexto ideológico de su uso, y el cuadro del análisis de los textos. El capítulo 1 se consagra a la génesis medieval del género y al nuevo desarrollo que emprendió a partir del Renacimiento. El capítulo 2 dibuja el contexto histórico de la producción de los *exempla* en la Nueva España. El capítulo 3 versa sobre la estructura del relato ejemplar, el 4 sobre su contenido, esto es, la concepción de los pecados más importantes de la época: borrachera, lujuria, usura y blasfemia. Las imágenes mentales y la simbología se abordan en el capítulo 5. Los capítulos 6 y 7 analizan la traducción al náhuatl desde el punto de vista retórico y el capítulo 8 desde el punto de vista semántico. Los dos capítulos siguientes, 9 y 10, tratan sobre los “*exempla* nuevos” recogidos en las misiones e introducidos en las compilaciones europeas. Finalmente, el capítulo 11 emprende la búsqueda de los vestigios de la literatura ejemplar en los poblados indígenas actuales. En la conclusión intento definir las características de los *exempla* de la época moderna, es decir a partir del Renacimiento, concebidos como producto del encuentro entre la doctrina tridentina del pecado y la tradición ejemplar medieval.

En el anexo presento el corpus de los *exempla* analizados en fichas descriptivas que dan el resumen, las fuentes, la historia y la evolución de cada relato. Los textos en náhuatl, con su traducción al español y al francés se encuentran en el CD-ROM que acompaña el libro. La bibliografía se presenta en dos partes, según sea anterior o posterior al siglo XIX. Los autores anteriores al siglo XVI se citan con su nombre latino.

Las citas en español no siempre tienen acentos, ya que no los tienen en los textos antiguos. Las transcripciones en náhuatl siguen la ortografía llamada clásica, utilizada a partir del siglo XVI, y han respetado las formas utilizadas en los originales.

Introducción

El cristianismo en su conjunto puede considerarse una tentativa grandiosa del hombre para pensar su naturaleza, su deber y su destino en términos de pecado y expiación. Supongamos que en algún sitio existe un hombre al que estas dos nociones le sean completamente ajenas: este hombre no solamente no estaría en condición de aceptar con inteligencia sino de siquiera concebir las creencias cristianas más fundamentales.

ROBERT HERTZ (1988, p. 6)

Una pregunta que todas las civilizaciones se han planteado es la de la definición de la naturaleza profunda del hombre. Para este reto del pensamiento universalista se han propuesto incontables soluciones, entre las que podemos citar *homo sapiens*, *homo habilis*, *homo religiosus*, *homo oeconomicus* u *homo hierarchicus*, pero hay una que hemos olvidado y que incluso puede parecernos extraña: *homo peccator*, el hombre pecador, en el que el Occidente cristiano creyó durante siglos.

Para quien pretende estudiar el encuentro entre Europa y los pueblos colonizados, esta noción es especialmente importante. En ocasión de la última gran mundialización de que se tenga noticia, la del siglo XVI, y de los grandes descubrimientos, el europeo exploró nuevas tierras, conoció nuevos hombres, pero, ¿se trataba de hombres verdaderos o solamente de animales? Esta pregunta fue contestada de manera afirmativa, lo que equivalía —ortodoxamente— a reconocer al pecador en el hombre salvaje: “Si todos son hombres con una naturaleza común, todos proceden del mismo linaje pecador”, afirmó el jesuita José de Acosta a fines del siglo XVI,¹ proposición cargada de consecuencias.

LOS HIJOS DE ADÁN

Según San Pablo, “por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y con el pecado, la muerte”.² Robert Hertz lo enunció muy bien: al contravenir la prohibición divina, Adán se separó de Dios, destruyó su propia santidad y su beatitud, se perdió y, con él,

¹ “*Si naturam utrique homines, utrique eadem massa infecta propagati*”, J. Acosta, 1987, p. 28.

² A. Gaudel, 1933, col. 307.

perdió a todos sus descendientes, que son partícipes de su corrupción. La universalidad del pecado y de la muerte se remite a un solo hombre, como su origen. Pero, “al igual que por la desobediencia de un solo hombre todos los demás se constituyeron en pecadores, por la obediencia de uno solo todos serán considerados justos” (San Pablo).³ La obra de muerte de Adán es abolida por el sacrificio del hombre dios. Jesús reparó el mundo perturbado por el pecado, reconcilió al creador con la criatura.

Estos dos acontecimientos, el pecado del primer hombre y la pasión redentora del Cristo, contienen así toda la historia de la humanidad y “revelan al hombre el misterio de su propia naturaleza: es esencialmente un pecador, pero un pecador redimido”.⁴ Sobre esta premisa se funda el sacramento del bautismo. Nacido pecador por culpa de Adán, el hombre puede renacer en Jesucristo por medio del bautismo, recuperar la beatitud y la inocencia del estado original. Desafortunadamente, “el viejo hombre sobrevive en el hijo adoptivo de Dios y lo constriñe a pecar de nuevo”.⁵ Sin embargo, sus pecados, llamados “personales” en oposición al pecado original, pueden ser expiados, y es aquí donde entra en escena otro sacramento, la penitencia, que es como un segundo bautismo: “El gran drama cósmico recommienza perpetuamente en la vida de la Iglesia, al igual que en la de todos los fieles: renovando sin cesar la falta de Adán, el hombre debe sin cesar, de acuerdo con sus fuerzas, reproducir para sí mismo la Pasión reparadora del Cristo”.⁶

Esta teoría está todavía en espera de su explicación antropológica. Habría mucho que decir sobre esta relación, que se reproduce indefinidamente, entre el pecado y la expiación, la mancilla y lo sagrado, la falta y el sacrificio, sobre este vaivén ininterrumpido del desorden al orden, de la guerra a la paz, pero no es el objeto de nuestra investigación. En cambio, es necesario señalar que esta doctrina, cuyos grandes lineamientos acabamos de exponer, ha sufrido fluctuaciones en el tiempo. Y nunca fue más debatida, nunca estuvo más presente en el espíritu de todo el mundo, que en el momento de los grandes descubrimientos. Todo comienza a partir de la primera mitad del siglo XVI, cuando Lutero y Calvino predicán la corrupción total de la naturaleza humana, incluso en quien ha sido bautizado. Todos los debates entre la Reforma y la Contrarreforma giran en torno a la naturaleza del pecado original. La Reforma sostiene que la concupiscencia en sí, es decir, la pulsión hacia el pecado, es lo mismo que el pecado original y permanece aun después del bautizo. De donde se sigue que el hombre no posee libre albedrío en absoluto, que no es

³ A. Gaudel, 1933, col. 310.

⁴ R. Hertz, 1988, p. 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 6.

más que el esclavo de Satanás. En consecuencia, el bautizo da entrada al hombre a una comunidad de creyentes pero es incapaz de restituirle su pureza original. Para contrarrestar estas nociones el Concilio de Trento reafirmó, a mediados del siglo, en oposición al pesimismo de la Reforma, que el hombre anterior al primer pecado estaba en estado de gracia santificante, estado que el bautizo era capaz de devolverle. Y como el hombre continúa pecando, la penitencia se convierte en el sacramento central, la tarea principal de los eclesiásticos y la obligación principal de los creyentes.

Los debates continúan durante el siglo XVII, tanto entre católicos y reformados como en el propio seno de la Iglesia romana, donde a partir de ese momento la Compañía de Jesús se impone como la orden más dinámica. Desde 1570 el jesuita Bellarmino refuta las opiniones de Baius, siempre acerca del pecado original, y será sobre este asunto sobre el que tendrá lugar la controversia con los jansenistas y la Escuela de Port-Royal. Pero –observa Jean Delumeau⁷ el pesimismo del protestantismo marcará profundamente desde entonces la mentalidad colectiva. No está de más subrayar que el mal desborda los debates teológicos y alcanza a la reflexión política. Maquiavelo, que escribió *El príncipe* en 1513, basa la acción de los dirigentes en la evidencia de la maldad y la bajeza humanas. Y cuando Hobbes publica su *Leviatán* en 1651, a nadie le extraña que afirme que el estado natural es “la guerra de todos contra todos”.

Pero, volviendo a la Iglesia, a partir del Concilio de Trento ésta lucha en dos frentes para recuperar las almas de los herejes y ganar la de los paganos del mundo entero. Todos ellos tienen en común el ser pecadores, hijos de Adán, redimidos por Jesús. Una vez bautizados, deberán expiar sus pecados sin cesar renovados, y nada será más importante que la confesión y la contrición, cuidadosamente preparadas por las prédicas. Dentro de este marco, en el curso de la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII, se produce un verdadero encuentro entre la necesidad de convertir a los pecadores de todos los continentes y la vieja tradición eclesiástica del relato ejemplar.

LOS EXEMPLA

El relato ejemplar, o *exemplum*, es una figura retórica antigua redescubierta en la Edad Media. Definido como un “relato breve considerado verídico y destinado a ser insertado en un sermón para dispensar una lección edificante”, el *exemplum* floreció en los siglos XII y XIII, cuando en el marco de la renovación de la predicación, las

⁷ J. Delumeau, 1983, pp. 129 y ss.

órdenes mendicantes adquirieron la costumbre de insertar anécdotas ejemplares en sus sermones.⁸ Se reunieron miles de *exempla* en compilaciones para que fueran usados por los predicadores, inicialmente en latín y luego, a partir del siglo XV, en las “lenguas vulgares europeas”.

Semejante cantidad de relatos medievales atrajo la atención de los historiadores, que se dieron a la tarea de publicar, clasificar y analizar este *corpus*.⁹ No obstante, se sabe poco de la posteridad del *exemplum* medieval. Frédéric Tubach, autor de un índice de relatos ejemplares, piensa que este género de literatura cayó en decadencia después del siglo XIII, mientras que los autores de *L'exemplum* opinan que subsistió hasta el siglo XVIII.¹⁰ Pero, ¿en qué países y con qué forma? Las investigaciones que deberían responder a estas preguntas apenas están despuntando.

La tesis que sostenemos aquí es que hubo efectivamente una renovación de los *exempla* a partir del Concilio de Trento. Como dijimos, era necesario hablar del pecado tanto a los viejos católicos como a los nuevos conversos. Ahora bien, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, el pecado es un acto, lo que lo diferencia del vicio, que es una disposición. *Hablar de pecados significa, pues, hablar de actos, de comportamientos, y esto es precisamente lo que permite el exemplum, que a su vez es un modelo de acción, de comportamiento.* No es por cierto el único, y forma parte de lo que podríamos llamar “literatura de los comportamientos”, que comprende, entre otros, la hagiografía. *Gesta principum* y *Vitae sanctorum* pretenden no tratar más que de acciones,¹¹ pero se trata sobre todo de modelos de virtudes. El *exemplum* puede hablar indistintamente de actos virtuosos y de pecados y, arrastrados por el espíritu del siglo, estos últimos serán los que privilegien los predicadores.

El pecado introduce en el orden del mundo un desorden que exige reparación y atrae el castigo divino sobre el culpable: diciendo y repitiendo esta verdad es como los predicadores esperan convencer a los pecadores de redimir su falta por medio de la confesión, el arrepentimiento y la expiación. A esto se debe que los siglos XVI y XVII fueran testigos del desarrollo de una “pastoral del miedo”, de la que hablaba Jean Delumeau, que se declina en pastoral de la muerte, del sufrimiento y del fuego. En especial las ciudades de España, y consecuentemente de la Nueva España,

⁸ Según una definición dada por C. Bremond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, 1982, pp. 37-38.

⁹ Entre las investigaciones más antiguas hay que señalar las de J.-T. Welter, [1927] 1973, y F. C. Tubach [1969], 1981; entre las más recientes, las de C. Bremond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, 1982, y J. Berlioz y M.-A. Polo de Beaulieu, 1992 y 1998.

¹⁰ C. Bremond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, 1982, pp. 66-68.

¹¹ M. de Certeau, 1975, cap. VII (“Une variante: l'édification hagio-graphique”), pp. 274-288.

fueron el teatro de procesiones dramáticas y sobre todo de sermones acentuados por manifestaciones colectivas de dolor, que remataban en confesiones.

Es ahí donde los *exempla* entraban en juego. El punto culminante de esta puesta en escena era la predicación que buscaba describir el castigo divino de la forma más vívida posible. Y su principal resorte estribaba en las historietas que la marcaban y enunciaban, además de algunas acciones virtuosas, una infinidad de conductas pecaminosas seguidas de su castigo.

Todas las órdenes se interesaron en los *exempla*, pero solamente la Compañía de Jesús, que como dijimos era la que mejor encarnaba el espíritu postridentino, pudo darles un nuevo impulso gracias a su organización centralizada. Prestó, pues, su nombre a los *exempla*, al igual que otras órdenes lo habían hecho en el pasado, como los cistercienses. A partir de fines del siglo XVI surgen los grandes compiladores de relatos edificantes, como Pedro Canisius, Franz Coster o Roberto Ballarmino, que en el siguiente siglo serán imitados por Alonso de Andrade, Paolo Segneri o Teófilo Reynaud. Aunque todos estos grandes jesuitas fueran europeos, no dejaron de estar en contacto con las misiones del mundo entero, con las que intercambiaron anécdotas. A su vez, los *exempla* contenidos en sus compilaciones fueron traducidos a muchas lenguas.

Los relatos edificantes en náhuatl que analizamos en esta obra, escritos entre los siglos XVI y XVIII, son testimonio del nuevo impulso del *exemplum* moderno. Dentro de esta historia cabe situarlos, y es este proceso el que a su vez contribuyeron a esclarecer.

EL CORPUS EN NÁHUATL

Los *exempla* en náhuatl que constituyen el objeto de esta publicación se deben principalmente a los jesuitas de la ciudad de México, donde la Compañía de Jesús fundó el colegio de San Gregorio a fines del siglo XVI. Los indios que edificaron aquí la primera iglesia con techo de paja la llamaron Jacalteopan (“iglesia-choza”); más tarde habría de convertirse en un templo que, junto con otro edificio, constituyó un seminario consagrado al sacerdocio de los indios, situado a un costado del colegio principal de los jesuitas de la ciudad. El seminario de San Gregorio recibía a los hijos de los indios nobles para enseñarles a leer y escribir, doctrina cristiana y música. En la iglesia se reunían además miles de fieles de lengua náhuatl, a los que los padres sermoneaban en su lengua.

Delante desta capilla, ay un gran patio para oír los sermones [...] suelen juntarse dos y tres mil indios, y irse muchos por no aver lugar [...] Fuera destos

sermones, se va a predicar a las plazas donde ellos se juntan a vender y comprar, por ser grande el concurso de los que allí acuden.¹²

El colegio de San Gregorio se señaló por sus aptitudes para enseñar el náhuatl. Don Lorenzo, indio noble, fue durante 40 años consultor y maestro de mexicano para todos los padres que escribían y predicaban en esta lengua. Fue él también quien escribió la famosa danza de Moctezuma que representaron los niños del colegio en la Semana Santa, a principios del siglo XVII.¹³ Más tarde los jesuitas contaron con un gran lingüista, el padre Horacio Carochi, cuya gramática, publicada en 1645, sigue siendo una de las mejores de su género. Con el paso de los años los jesuitas trabajaron especialmente sus sermones.

Los sermones son muchos entre año, y más el adviento y cuaresma [...] Se rematan con un miserere, cantado con muy linda música, de los propios cantores del seminario [...] Lo principal que a ella convida a los indios, que es aquí el principal fruto, es, la lengua del predicador, *que siempre se ha procurado sea eminente en predicar en ella, por lo mucho que gustan de oír su lengua cortesana los mexicanos* [...] Los jueves de ese santo tiempo sale la misma doctrina, y parando en la grande plaza de México, allí se les predica otro sermón en su lengua, a los indios que se juntan vecinos y forasteros al tiempo de los mercados que llaman “tianguis”, a que concurren muchos indios.¹⁴

Este texto sugiere que los indios apreciaban en particular los sermones en la lengua “cortesana” que cultivaban los jesuitas. De todos modos éstos cuidaban la claridad y por ello adoptaron algunos rasgos de las variaciones dialectales. A esto se debe que el ms. 1493 ofrezca sermones a la moda de la ciudad de México y otros a la moda de Puebla.¹⁵ Pero en todos los casos los padres, al igual que sus fieles, disfrutaban ciertamente de una lengua rebuscada, plagada de “pares” sinonímicos a imagen de los discursos ceremoniales de los mexicas.

Por eso no es sorprendente que nuestro *corpus* de *exempla* en lengua náhuatl se base principalmente en manuscritos elaborados en el curso de los siglos por los jesuitas de San Gregorio. Para demostrar que éstos no poseían el monopolio de

¹² F. Zubillaga, 1956-1973, t. IV, “Carta anua de la provincia de Nueva España”, 1592, p. 310.

¹³ A. Pérez de Ribas [1645], 1944, III, p. 738, citado por F. Zambrano, 1965, v, p. 318.

¹⁴ *Ibid.*, p. 324, citado por F. Zambrano, 1965, v, p. 322 (cursivas nuestras).

¹⁵ “Frasismo segun se usa en el Arzobispado de Mexico, como también el uso de los semipronombres. El restante es segun el uso por lo comun de el Obispado de la Puebla de los Angeles.”

este género de literatura, ofrecemos un *exemplum* tomado de un sermulario del dominico fray Martín de León.

1. Las fuentes

Los *exempla* en náhuatl cuyo análisis presentamos provienen de diversas fuentes, impresas o manuscritas (véase la bibliografía para mayores detalles).

Fuentes impresas

1. Fray Martín de León: *Primera parte del sermulario del tiempo de todo el año, duplicado, en lengua mexicana*, México, en la imprenta de la viuda de Diego Lopez Daulos, 1614.
2. Ignacio Paredes (S. J.): *Promptuario Manual Mexicano*, México, en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, enfrente de San Agustín, 1759.

Fuentes manuscritas

1. Bancroft 58 (sin fecha, probablemente de principios del siglo XVII): *Santoral en mexicano*, manuscrito anónimo y sin fecha, conservado en la Bancroft Library, de varias escrituras.
2. BNM, ms. 1475: Pliegos sueltos manuscritos, sin título, sin nombre de autor ni fecha, de varias escrituras, conservados en la Biblioteca Nacional de México.
3. BNM, ms. 1476: Pliegos sueltos manuscritos, sin título, sin nombre de autor ni fecha, de una sola escritura, conservados en la Biblioteca Nacional de México.
4. BNM, ms. 1481, 1731: Sermulario anónimo manuscrito, terminado en 1731.
5. BNM, ms. 1493 (hacia 1730): Sermulario manuscrito anónimo y sin fecha. Al margen del primer sermón están las siguientes menciones: Guadalupe 1729, San Gregorio 1730.
6. Archivo Histórico del INAH, Colección Antigua 499 (hacia 1752): Sermulario anónimo y sin fecha conservado en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Uno de los *exempla* lleva la fecha de 1752.

Cabe preguntarse si varios de los manuscritos considerados en nuestro *corpus* fueron señalados por los autores que visitaron la biblioteca del colegio de San Gregorio

en el siglo XIX.¹⁶ Algunos “sermones en lengua mexicana”, en cuarto, vistos por Beristáin en este colegio, eran de la autoría del padre Lorenzo Suárez. ¿Se trata del “Lorenço” que firma varias copias de *exempla* en el ms. Bancroft 58? ¿O es el noble indígena Don Lorenzo que durante 40 años fue consultor y profesor de náhuatl de los predicadores jesuitas? Otros sermones en lengua mexicana vistos en el mismo colegio se debían al padre Juan Baltazar, jesuita nacido en Lucerna en 1697 y provincial de Nueva España hacia 1750. ¿Se trata de nuestros manuscritos 1481 y 1493?

El *corpus* de manuscritos contiene *exempla* sacados de obras de diversos tipos, unos son sermonarios (Martín de León, mss. 1481 y 1493, AH-INAH CA 499, Paredes) y otros compilaciones de *exempla* (Bancroft 58, mss. 1475 y 1476). Las colecciones de sermones no estaban destinadas a leerse en el púlpito sino a proporcionar al predicador un eje director y argumentos de inspiración en la medida de sus necesidades y de las peculiaridades de su auditorio, tal como da fe la advertencia del autor del ms. 1493: “Algunos de los sermones no dudo serán demasíadamente largos, pero servirán de materia para que quien se aplica a la lengua pueda fecundarse de voces para aplicarlas a las materias de que quisiere tratar”. El que Paredes ofrece en 1759 ya no está dirigido, como en los sermonarios anteriores, exclusivamente a los jesuitas sino también “a los párrocos para la enseñanza a los necesitados indios para la instrucción y a los que aprendan la lengua para la expedición”. En suma, estas obras hacían las veces de “materia prima” del sermón, al mismo título que las colecciones de *exempla* edificantes en las que también nosotros pudimos abreviar.

2. La selección de los relatos

Nuestro análisis se centra en los *exempla*. Con tal fin sacamos las anécdotas de su contexto: sermones o catecismo. Esta decisión nos permite dirigir nuestra atención específicamente al relato ejemplar y, en nuestro parecer, no se trata más que de un primer enfoque, que sería útilmente complementado con un análisis del contexto de los relatos, sobre todo de los sermones.

¿Cómo escogimos los relatos que transcribimos, traducimos y analizamos para esta publicación? No pretendíamos realizar una selección en función de criterios tales como el tema (vicio o virtud) o el autor (relatos de origen medieval o moderno). Esto era prácticamente imposible debido a la diversidad de las fuentes. Además, varios de nuestros manuscritos ofrecen traducciones de *exempla* fuera de contexto, y sabemos también que cada uno podría ser citado para ilustrar un gran número de

¹⁶ J. M. Beristáin, [1816] 1980; Viñaza, 1892.

temas diferentes. Por eso hemos preferido otro criterio, la fama de los relatos, y seleccionamos sistemáticamente las anécdotas traducidas con la mayor frecuencia y de las que existen varias versiones en diferentes manuscritos. En torno a este núcleo de narraciones famosas reunimos algunas anécdotas escasamente citadas, a modo de ofrecer un panorama de temas y autores variados.

Esta selección según la fama del relato ya había sido privilegiada antes que nosotros por los jesuitas para tomar de la masa de *exempla* que circulaban en Europa los que habrían de traducir para el uso de la población indígena. Contrariamente a lo que podría creerse, en efecto, los jesuitas de la ciudad de México no buscaron, entre los miles de relatos edificantes, los que habrían podido ser mejor comprendidos por su auditorio por la naturaleza de los pecados abordados o del medio social considerado. Los padres no vacilaron en contar a los indios las obsesiones diabólicas de las que había sido víctima algún monje en un rincón de su convento o las desventuras de un joven noble húngaro de la corte de Buda. Y, significativamente, los *exempla* más traducidos son también los que encontramos en los manuscritos de sermones en español (como los mss. 425 y 780 de la Biblioteca Nacional de México).

EL ANÁLISIS DE LOS *EXEMPLA*

Comparados con el *exemplum* medieval, los relatos postridentinos presentan muchas especificidades. Además, se inscriben de entrada en una profundidad histórica de cuando menos cinco siglos, y a menudo mucho más. Si entonces es posible comparar los relatos modernos con los textos fuente que los inspiraron, y que datan del siglo V o VI para los más antiguos, del siglo XIII o XIV para los más recientes, lo conveniente es elaborar un método de análisis para hacerlo.

1. El *exemplum* como texto

Definidos como “relatos breves destinados a ser insertados en los sermones con el fin de dispensar una lección edificante”, como ya dijimos, los *exempla* pueden ser analizados como textos. Sin embargo, su género es algo especial. Los seguimos a través de los siglos y algunos de ellos dan muestras de una longevidad excepcional, como el segundo relato de nuestro *corpus* (“La mujer lasciva”), que aparece en el siglo XIII y sobrevive en la Hungría rural del siglo XX. En el transcurso de siete siglos, este *exemplum* no solamente tuvo una existencia escrita o textual, sino que a través de la predicación pasó a la tradición oral y después volvió a pasar al

papel gracias a un compilador posterior, y así sucesivamente. En el curso de estos múltiples vaivenes el relato pasa por muchas evoluciones que es necesario estudiar en todos sus componentes.

a) La estructura y el contenido

En un artículo muy pertinente para nuestra investigación, Jacques Le Goff analiza la leyenda medieval de Melusina, la mujer sierpe,¹⁷ en la que distingue dos aspectos: en primer lugar, la estructura del cuento, que Von Sydow llamó la composición, Max Luthi la forma y Vladimir Propp la morfología.¹⁸ En esta obra la llamaremos “serie de episodios o de secuencias”. El segundo aspecto reside en el contenido del relato, y es éste el que interesa especialmente al historiador, pues en su evolución reside “la respuesta del cuento a las solicitaciones de la historia”.

El cuento de Melusina se construye alrededor de los siguientes episodios: 1) un miembro de la familia se aleja de la casa: el héroe se va de cacería; 2) al héroe se le impone una restricción: Melusina, una bella mujer conocida en el bosque, acepta desposar al héroe a condición de que éste respete un tabú; 3 y 4) el héroe viola la prohibición y el secreto se descubre. Esto en cuanto a la estructura.

El análisis del contenido de la leyenda pone de manifiesto la naturaleza y las funciones de Melusina en su época. La mujer sierpe aporta prosperidad al héroe antes de desaparecer cuando se descubre su secreto. Ella desbroza los campos y los terrenos de cultivo se abren a su paso, reemplazando los bosques; a su paso deja castillos y ciudades y da a su marido una descendencia numerosa. Así la leyenda es un instrumento en manos de los linajes de caballeros en busca de legitimación. De tal manera que el héroe es hijo de la pequeña o mediana aristocracia, la de los *milites* deseosos de ascenso en la sociedad: “He aquí el instrumento de su ambición: el hada. Melusina da tierras, castillos, ciudades, linaje a la clase caballeresca. Es la encarnación simbólica y mágica de su ambición social”.¹⁹ Por esta razón la estructura o morfología juega el papel de una especie de concha vacía en la que el contenido, es decir, la naturaleza y las funciones atribuidas a los personajes, ocupa un lugar fundamental. Es en el contenido donde se sitúan las causas de la celebridad de un relato, y sus enseñanzas explícitas. “En esta lucha entre la

¹⁷ J. Le Goff, 1977b, pp. 307-331.

¹⁸ V. Propp, 1970.

¹⁹ J. Le Goff, 1977b, p. 328.

estructura y la coyuntura, la resistencia de la estructura mantiene a raya los asaltos de la coyuntura.”²⁰

Si volvemos la atención a los *exempla*, percibimos el interés de la distinción analítica entre la estructura y el contenido. El *exemplum*, efectivamente, recorre los siglos. Para sobrevivir en el tiempo necesita signos de identificación que, en esencia, están contenidos en la serie de secuencias. Si tomamos un *exemplum* sencillo, como “Rudingero el borracho” (*Ex.* 10), constatamos que es posible identificarlo por medio de sus tres episodios sucesivos: Rudingero se emborracha, muere y se le aparece a su hija llevando en la mano un pichel lleno de metal incandescente. Son estas secuencias las que, generalmente memorizadas en un orden constante, representan el elemento más estable en el tiempo y nos permiten identificar los *exempla*.

Pero detrás de la aparente estabilidad de la historia de Rudingero se esconde un contenido en evolución. El caballero que en la Edad Media se emborrachaba durante las fiestas patronales del pueblo, se convierte, en la Nueva España, en un borracho impenitente que bebe hasta desplomarse, como les ocurre a los indios evangelizados por los sacerdotes europeos. La concepción de la ebriedad forma parte de estos aspectos “sometidos a los asaltos de la coyuntura”, en el mismo nivel que la lujuria o la usura. La misma estructura sirve, de hecho, para dar mensajes diferentes según la época y la sociedad que la utilice.

b) La moraleja

De igual forma como puede comunicar contenidos distintos, el relato puede ponerse al servicio de diversos fines. Un *exemplum* es susceptible de recibir diferentes tipos de moralizaciones, como lo demuestra el fraile mexicano Diego Valadés en su *Retórica cristiana*:

Un solo ejemplo puede adaptarse a todas las circunstancias si se quiere analizarlo todo detalladamente. Para esto servirá mucho examinar las circunstancias de la persona de que hablamos, y compararla con otras para ver en qué aspectos concuerdan, también las circunstancias de lugar, tiempo y cosas que son tratadas [...] Muchos, por la perspicacia de su alma, saben aplicar un solo ejemplo a más cosas que otros. Pero quienquiera que sea puede obtener un fruto no leve de la precedente doctrina y ejemplos.²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 322.

²¹ D. Valadés, [1579] 1989, p. 319. El ejemplo que sigue proviene de las páginas 313 a 319.

Es el caso –dice el fraile– del antiguo ejemplo de la muerte de Sócrates. El relato asegura que Sócrates solía estigmatizar los vicios de los atenienses. Un rico azuzó contra él la hostilidad de sus conciudadanos, que lo acusaron de practicar la lujuria con los hombres. Pese a ser inocente fue condenado a morir. Abandonado por sus amigos, bebió cicuta. El pueblo se indignó y lamentó su muerte.

Según Valadés, este relato contiene varias enseñanzas. Se puede llegar a la conclusión de que el hombre bueno que pone su esperanza en Dios no debe temer a la muerte, o que los buenos son siempre perseguidos por los malos, o aun que el estudio de la filosofía es peligroso. También es posible elogiar a Sócrates, ya que no titubeó en criticar a sus contemporáneos ni en derramar su sangre. Una posible moraleja tiene que ver con la amistad: “La complacencia suscita amistad, la verdad, rencor”. La valentía de Sócrates frente a la cicuta significa que los buenos desean la muerte. En fin, el dolor manifestado por el pueblo después de la desaparición del filósofo demuestra la inconstancia del vulgo.

La libertad de que gozaban los predicadores para sacar de los *exempla* una moraleja acorde con el tipo de enseñanza dispensada explica algunas de las transformaciones que tuvieron lugar entre la Edad Media y el Renacimiento, y después en México. En general, en el Nuevo Mundo la moralización adquirió aspectos específicos. Esto lo demuestra Gunter Vollmer en un análisis de la traducción de las fábulas de Esopo al náhuatl. Una cuenta la historia de una perdiz criada entre las gallinas, que la trataban mal. La agobia la tristeza hasta el día en que se da cuenta de que las gallinas no se tratan mejor entre sí. La *Accursiana* (compilación europea de fábulas) concluye que la prudencia invita a soportar el mal trato de extraños, ya que éstos no respetan a sus propios congéneres. Pero la fábula en náhuatl asegura, a guisa de moraleja, que no hay que desesperarse por los malos tratos, ya que todos, ricos y pobres, los padecen.²² Puesta al servicio de la enseñanza a los indios, la fábula adquiere un sentido de clase: los oprimidos no deben rebelarse, ya que no son los únicos que reciben maltratos. En cierta manera, ¿se trata de la prefiguración de la serie televisiva mexicana “Los ricos también lloran”!

Si resulta fácil transformar la moraleja de un relato tan simple como una fábula, mucho más sencillo resulta en el caso de las narraciones un poco más complejas que son los *exempla*. “Rudingerus el borracho” (*Ex.* 10) es así un texto lineal que comienza con la borrachera y termina con la visión del condenado. En la Edad Media sirvió para demostrar la posibilidad de asistir al castigo de las almas y aportó

²² G. Vollmer, 1989, pp. 103-104.

una prueba de la existencia del purgatorio. Los jesuitas novohispanos lo utilizarán para infundir temor a las penas del infierno entre los numerosos borrachos indios de su parroquia.

c) *Imágenes y símbolos*

Todo *exemplum* connota una imagen mental con la que se identifica el relato. Hemos dado el ejemplo de la imagen asociada a Rudingero, el borracho pichel en mano lleno de hierro fundido. Podría creerse que las imágenes manifiestan la misma estabilidad que la serie de episodios del relato, pero no es así y, al igual que el contenido y la moraleja, el simbolismo asociado a un *exemplum* está sujeto a los asaltos de la coyuntura.

Por el momento nos ocuparemos nada más del ejemplo tomado de “La caza infernal del señor de Nevers” (Ex. 4). El relato medieval se organiza en torno al castigo de una mujer adúltera y su amante, culpables de matar juntos al marido de la pecadora. Cada tormento aparece como el contrapunto exacto del pecado: el castigo del amante se lo propina su caballo, que le quema las entrañas, es decir, la parte de su cuerpo que se entregó a la lujuria. La mujer es castigada por la mano del caballero, que le da muerte, tal como ella le dio muerte a su esposo. Luego es arrojada a una fosa llena de brasas incandescentes ya que en vida ella misma ardió por un amor culpable. Sin embargo, el siglo XVII ve la desaparición del castigo del caballero propinado por el caballo, así como la consunción de la mujer en la fosa ardiente. La imagen mental simplificada sólo guarda al caballero que traspasa con su espada el cuerpo de la mujer.

De esta manera, los siglos posteriores efectuaron una selección en la profusión de imágenes portadoras del rico simbolismo medieval. La aparente estabilidad de la estructura de los relatos comprende en realidad un contenido, una moraleja y un simbolismo en evolución constante. Y cuando consideramos la multiplicidad de narraciones en intertextualidad vemos cómo se dibuja la complejidad de la organización social, de las obsesiones y de las representaciones mentales de las sociedades que propalaron los *exempla*. Nuestro análisis del *corpus* de *exempla* en náhuatl se centrará en este punto.

2. El *exemplum* como experiencia vivida

Por una parte, el *exemplum* es un texto, pero también es algo más, un acto, una conducta que, como tal, tiene relación con lo vivido.

a) *Los exempla antiguos*

Jean-Claude Schmitt analizó una leyenda recogida entre el campesinado borgoñón por Esteban de Borbón a mediados del siglo XIII, “El fiel lebrél”.²³ Pero se dio cuenta con sorpresa de que el relato existía ya en la India en el siglo VI a. C., en una obra de literatura sánscrita, el *Pancatantra*. ¿Cómo se explica su resurgimiento tantos siglos después y a miles de kilómetros de distancia?

No es el único caso. Annie Cazenave, por su parte, observa que la gesta de *Tristán e Isolda* contiene elementos maravillosos, y que algunos relatos hagiográficos contienen motivos provenientes de cuentos hindúes. Para explicar este fenómeno la autora propone que:

la especificidad de la época medieval parece residir en la historización de un tema, explícitamente relacionado con un personaje real [...] Comparable a la confección de mapas falsos por monjes que carecían de pruebas para apoyar sus pretensiones, la atribución de una historia antigua a un personaje real, revelando un rasgo de la mentalidad medieval, pone en evidencia un uso posible.²⁴

Empero, ¿se trata solamente de una tendencia a la historización? Para J. M. P. Donatelli, la obsesión que manifestamos por el texto tiende a ocultar “la experiencia mucho más visceral de la textualidad característica de la experiencia del lector medieval”.²⁵ Apoyándose en la noción de textualidad tal como fue definida por Brian Stock, para quien “existe un vínculo directo entre la lectura y la conducta” en la tradición europea, Donatelli piensa que “la experiencia social realmente vivida adquiere coherencia gracias a la textualización, a la vez dentro y fuera del código”.²⁶ Retomando la cuestión de la invención del purgatorio, sugiere que las apariciones de espíritus vistas por los hombres de los siglos XII y XIII fueron el preámbulo a la construcción textual de un tercer sitio en el más allá, ya que hacía falta un lugar literario donde ubicar a los espectros que se les aparecían a los miembros de la comunidad. Así aclara M. A. Polo de Beaulieu la relación entre el rumor del “espectro de Alès” y los textos ejemplares.²⁷

²³ J.-C. Schmitt, 1979, pp. 63-66.

²⁴ A. Cazenave, 1987.

²⁵ J. M. P. Donatelli, 1995, p. 3.

²⁶ *Ibid.*, p. 2., según la concepción de textualidad de Stock, 1990, p. 152.

²⁷ M.-A. Polo de Beaulieu, 1994, pp. 143-159.

Esta reflexión emprendida sobre la relación entre las experiencias vividas y el texto medieval nos concierne directamente, ya que es evidente la conexión entre los comportamientos sociales y los nuevos *exempla* en la época moderna.

b) *Los nuevos exempla*

Desde principios del siglo XVI numerosos *exempla* medievales inspiran comportamientos y prodigios modernos. En los anales de 1590, por ejemplo, un polaco cuenta la historia de un monje, Abrahamus Bzovins (Abraham Browski), quien vio el alma de un fraile difunto rodeada por las llamas del infierno. El monje extendió la mano, recibió una gota de sudor infernal y murió un año después, reviviendo así el famoso *exemplum* medieval de “El discípulo de Silo”, referido por Robert de Sorbón, Jacobo de Vorágine, Jacobo de Vitry y muchos otros (*Ex.* 25 de nuestro *corpus*).

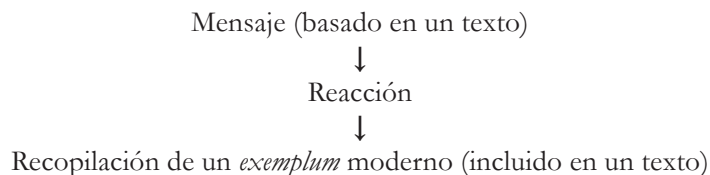
Los jesuitas se hicieron especialistas de este tipo de repetición. En 1585, en Polonia, un joven quiso comer carne un día viernes y, como en el *exemplum* medieval de Vicente de Beauvais, murió ahogado por un bocado (*Ex.* 21 de nuestro *corpus*). Del mismo modo, a fines del siglo XVI, el jesuita Franz Coster contó que había oído decir en la ciudad de Geldria (Geldern en Alemania), en la provincia del Rin, que una mujer se había aparecido condenada después de una mala confesión. Dicha historia ya formaba parte de las crónicas franciscanas, y la retomaron Tomás de Cantimprato y la *Scala coeli* entre los siglos XIII y XIV. La nueva procedencia vino a reemplazar la versión más antigua en las compilaciones posteriores como el *Magnum speculum exemplorum* (*Ex.* 2 de nuestro *corpus*).

Para los autores que dan un nuevo impulso al *exemplum* en el siglo XVII, todos los comportamientos individuales han sido descritos ya por los antiguos y los contemporáneos sólo pueden repetirlos. Un jesuita español, Alonso de Andrade, construyó de esta suerte su obra principal. Por ejemplo, para ilustrar su enseñanza sobre el bautismo, presenta un *exemplum* de San Agustín, obispo de Hipona y doctor de la Iglesia, que vivió de 354 a 430 y cuya *Ciudad de Dios* ofrece los relatos ejemplares más antiguos de la cristiandad. Andrade prosigue: “También en nuestros días se han visto casos semejantes, como lo testifica lo siguiente. El año de mil seiscientos y quarenta y quatro, enfermó en la ciudad de Tucuman, que es de la Provincia y Reyno de Paraguay, un moreno esclavo...”²⁸

El *exemplum* divulgado por la predicación era recibido por la audiencia, que reaccionaba “reviviendo” la historia o al menos fabricando anécdotas sobre el

²⁸ A. de Andrade, 1648, *Grado 2*, § 6, p. 31.

mismo esquema. El clero recibía alguna de ellas, la que incluía en el *corpus* de *exempla* destinados a la predicación y la difundía nuevamente. Entre el punto de partida y el punto de retorno del texto se situaba la reacción vivida por la población, siguiendo este esquema:



Nuestro *corpus* de textos en náhuatl contiene narraciones que se sitúan al inicio y al final de esta cadena. La “reacción” del auditorio nos es conocida por otro tipo de documentos más cercanos a la población: crónicas eclesiásticas y sobre todo *cartae annuae* enviadas por las misiones jesuitas a sus superiores. Es en estos textos de condición intermedia donde los compiladores de *exempla* acudían en busca de nuevos relatos, cuidadosamente seleccionados en función de su semejanza con los *exempla* antiguos.

Puede decirse que detrás de una anécdota seleccionada por Alonso de Andrade, e introducida de este modo en el *corpus* de las grandes compilaciones europeas, podemos encontrar decenas de relatos recopilados por los misioneros, que, uno tras otro, franquearon las sucesivas selecciones impuestas por otros compiladores intermedios. Un caso de obsesión diabólica que ocurrió en Perú, referido en una obra religiosa europea, es uno entre una multitud de comportamientos y rumores, al igual que la muerte súbita de concubenarios españoles o los viajes al más allá de los indios mexicanos. Así, pues, nuestro análisis del *corpus* de textos deberá reconstruir este proceso.

Es necesario señalar que los “*exempla* nuevos” constituidos a partir de experiencias vividas provienen de las mismas fuentes que los casos “curiosos” compilados, por ejemplo, por Antonio de Torquemada en su *Jardín*, o los libelos anónimos que circulaban en Francia. Esta literatura, que en el siglo XVII proliferó considerablemente, está en el origen de diversos hechos y de las “leyendas urbanas” contemporáneas.²⁹

²⁹ Véase A. de Torquemada, [1570] 1982; R. Mandrou, 1968; M. Lever, 1998; V. Campion-Vincent, 1992.

Capítulo 1

Las fuentes europeas

Al ilustrar sus sermones con numerosas anécdotas edificantes, los predicadores de la Nueva España se erigen en herederos de una larga tradición eclesiástica. Tan larga, por cierto, que pese a su deseo de citar en exergo o al margen de los relatos, los autores que los mencionaron antes que ellos, difícilmente logran ocultar su ignorancia. Como afirma el autor de una compilación del siglo XVIII:

Pongo sus nombres y apellidos; tal vez me contento con estos; porque siendo imposible verlos todos, y siendo forzoso tal vez fiarse de citas, confieso los cito yo, como los hallé citados; ni es esto imperfeccion, porque: ¿Quién puede poseer todos los libros?¹

Pero cuando los predicadores modernos en sus referencias comparan a San Agustín con Vincent de Beauvais o con algún otro jesuita contemporáneo, abren a su pesar una perspectiva vertiginosa de más de doce siglos de historia del *exemplum*. ¿Cuáles fueron las vías de transmisión de los relatos medievales? ¿Cuáles son los hitos que conectan a los monjes y los padres de la Iglesia con nuestros autores modernos? Toda respuesta –aun parcial– a estas preguntas, remite a una muy abundante literatura.

EL DESARROLLO DEL *EXEMPLUM* MEDIEVAL

El *exemplum* medieval se define esencialmente por su sitio en la elocuencia sagrada, por lo que su historia se confunde con la de la predicación y la del arte de convencer. Al principio pocos y dispersos, los relatos anecdóticos se reúnen en compilaciones destinadas a los predicadores, en el curso de una “edad de oro” que culmina en el siglo XIII, antes de ser agrupados siguiendo sistemas de clasificación que son cada vez más útiles para el orador.²

¹ M. San Antonio y Moreno, 1735, cap. xv, p. 75.

² Esta evolución, hoy bien conocida, se describe en los tres primeros capítulos de la autoría de J. Le Goff, en C. Bremond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, 1982.

1. La génesis

Es entre los siglos IV y VIII cuando estos relatos anecdóticos aparecen en la literatura eclesiástica. Estos primeros intentos, obra de eremitas y de doctores de la Iglesia, se volverán famosos no solamente entre las compilaciones medievales sino también en la época moderna y, a partir del descubrimiento de la imprenta, serán reeditados con frecuencia.

San Agustín (354-430), obispo de Hipona y doctor de la Iglesia, es manifiestamente una de las figuras más antiguas de los “hacedores de *exemplá*”. Los 22 volúmenes de *La ciudad de Dios (De civitati Dei)*, escritos entre 413 y 426, exponen la filosofía cristiana de la historia durante la caída de Roma en manos de Alarico en 410. Los cortos relatos incluidos por San Agustín en este tratado, así como en sus *Confesiones* y sus *Sermones*, serán transformados en relatos ejemplares.

En la misma época, en el desierto de Egipto, hay hombres que, tras convertirse en ermitaños, crean comunidades monásticas a las que se unen innumerables discípulos. Sus palabras carismáticas circulan en manuscritos escritos en griego a partir de la primera mitad del siglo V. A la sazón, “lo que se pretende es suplicar y hacer posible, mediante el relato, y pronto mediante la escritura, un diálogo personal con uno u otro personaje carismático”.³ Más tarde se utilizarán los apotegmas para ilustrar la doctrina, y estos dichos y hechos de los padres del desierto entrarán en la categoría de los *exempla*.

Gregorio Magno, nombrado Papa en 590, escribe sus *Diálogos* hacia 593-594. Es considerado el padre del *exemplum* medieval, ya que por primera vez utiliza sistemáticamente las anécdotas contemporáneas como piezas maestras de su exposición doctrinal. Ésta se presenta en forma de diálogo entre un maestro y su discípulo, con lecciones ilustradas por una narración. En Inglaterra, Beda el Venerable (673-735) habría de conocer un éxito considerable. Este benedictino, declarado doctor de la Iglesia en el siglo XIX, es autor de una obra importante, entre la que destaca su *Historia eclesiástica de los ingleses*, primer ensayo de historia de Inglaterra, que terminó en 731.

Sin embargo, en aquella época las anécdotas contenidas en los manuscritos todavía no se utilizaban sistemáticamente en la predicación. Según Le Goff, “el *exemplum* medieval encuentra poco a poco su forma y su función en un proceso que se inicia entre los siglos VIII y IX y se acelera en el XII”.⁴ Esta evolución tiene

³ J.-C. Guy, 1962 y 1976, pp. 9-11.

⁴ J. Le Goff, en C. Bremond, J. Le Goff y J.-C. Schmitt, 1982, p. 50.

lugar esencialmente en el entorno monástico, entre los benedictinos, en la abadía de Cluny y entre los cistercienses. Los monjes enriquecen el *corpus* de anécdotas con ayuda de relatos de visiones y de milagros. Por ejemplo, Pedro Damián (1007-1072), benedictino italiano, reconocido doctor de la Iglesia en el siglo XIX y nombrado cardenal obispo de Ostia, es conocido especialmente por sus cartas y opúsculos que contienen diversos relatos de visiones cuya autenticidad garantiza. Pedro el Venerable (1092-1156), nacido en Auvernia, prior de Vézelay, se convirtió en el octavo abad de Cluny en 1122. Su recopilación más conocida, *De miraculis*, relata una gran cantidad de visiones, celestiales o diabólicas, recogidas por él mismo de la boca de testigos en el curso de su sacerdocio. En la diócesis de Beauvais, el cisterciense Hélinand de Froidmont (1127-1230) se entrega también a este ejercicio. Los *exempla* ofrecidos por estos tres eclesiásticos pasarán a formar parte de los escritos de los más grandes compiladores de la Edad Media.

Finalmente hay que citar la obra de un judío español que se convirtió al cristianismo, Pedro Alfonso, nacido en 1062 en el reino de Aragón, quien dejó una recopilación en forma de diálogo, la *Disciplina clericalis*, compuesta por una treintena de apólogos combinados con comentarios morales. Su influencia en la tradición española, así como en la europea, predominará hasta el siglo XV.

2. La edad de oro

Es en el siglo XIII cuando el *exemplum* puede realmente definirse como anécdota corta, utilizada en la predicación con objeto de convencer al auditorio. Los autores del pasado, de San Agustín a Pedro Alfonso, se releen en función de esta nueva exigencia, mientras que muchas historietas referidas por los contemporáneos son transcritas sistemáticamente. Todos estos relatos se reúnen en las primeras recopilaciones de los *exempla* así como en sermones y sermonarios.

Entre estos últimos cabe citar los de Jacobo de Vitry (*ca.* 1165-1240), canónigo de la orden de San Agustín y posteriormente obispo de Saint-Jean-d'Acree, quien compuso los *Sermones vulgares* o *ad status* y los *Sermones communes*, que contienen numerosas anécdotas. Robert de Sorbón (1201-1274), fundador del colegio de la Sorbona en 1253, también dejó sermones con relatos que pasaron a la posteridad.

Una de las primeras recopilaciones de los sermones fue la de Cesáreo de Heisterbach (*ca.* 1180-1240), originario de Colonia y prior del monasterio cisterciense de Heisterbach en 1227. Entre 1219 y 1223 compuso –en la tradición de Gregorio Magno y para la edificación de los novicios–, el *Diálogo de milagros* (*Dialogus magnus visionum atque miraculorum*). Asimismo el dominico Esteban de Borbón (1185-1261),

nacido en Belleville-sur-Saône y que fuera fraile predicador en 1233, recopiló en la región lionesa, en Borgoña, Champaña, Saboya y Piamonte, diversas anécdotas y creencias locales que reunió en su *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Humberto de Romans, también dominico, nacido en Romans, en el Delfinado, compuso su *Opus tripartitum*.

Otro dominico, Tomás de Cantimprato o de Cantimpré (1201-1263), es autor de una verdadera suma presentada en forma lógica: el *Bonum universale de apibus*, compuesto entre 1256 y 1263, se presenta en dos partes: una que versa sobre el clero (*prelati*) y la otra sobre los demás hombres. A su vez, Guilielmus de Lugduno, alias Guilielmus Peraldus, o Guillaume Perrault o Peyraut, escribió hacia 1276 otra obra célebre, la *Summa virtutum ac vitiorum*, y el inglés Eudes de Cherinton, u Odo of Sherinton (primera mitad del siglo XIII), presentó múltiples relatos en sus *Fabulae*.

Del siglo XIII datan también los primeros intentos de presentación de los *exempla* en orden alfabético. El primero fue el *Liber exemplorum* (hacia 1275), obra de un franciscano inglés anónimo, quien fuera popular predicador en Irlanda. Le siguieron la *Tabula exemplorum* (hacia 1277, según Welter), obra de otro franciscano anónimo, probablemente de origen francés, y, por último, el *Speculum laicorum*, compuesto entre 1279 y 1292 por un monje mendicante, quizá también franciscano. La dimensión de estas tres obras es todavía modesta; cada una contiene varios centenares de *exempla* reunidos en decenas de rubros. En un género semejante tiene lugar la ambición enciclopédica del dominico Vicente de Beauvais (1190-1264). Su *Speculum maius*, compuesto entre 1247 y 1259, comprende tres partes: *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale* y *Speculum historiale*, a las que se agrega una cuarta parte, *Speculum morale*, probablemente redactada por otro autor.

En fin, la hagiografía alimenta tanto la predicación como las compilaciones. Jacobo de Vorágine (ca. 1225-1298), dominico originario de Liguria, prior de la provincia de Lombardía y arzobispo de Génova, habría de volverse famoso por su *Leyenda dorada*, escrita hacia 1260. Es una compilación de relatos hagiográficos, donde examina las fiestas a partir del Adviento.

En la primera mitad del siglo XIV se desarrolla la afición por las gruesas recopilaciones de los *exempla*, presentadas en forma alfabética. En primer lugar hay que citar el *Alphabetum narrationum*, compuesto entre 1297 y 1308 por el dominico Arnolde de Lieja, que comprende 800 relatos presentados bajo 555 rubros, que van de “Abbas” a “Zelotypa”. Fue traducido al inglés, *Alphabet of tales*; al catalán, *Recull de exemplis*, y al francés, en el siglo XV. En esta misma línea se ubica la *Scala coeli* del dominico Juan Gobi, compuesta entre 1322 y 1330. Mil *exempla* se reparten en 122 rubros morales y teológicos, que abarcan desde “abstinencia” hasta “usura”. Otras recopilaciones que dejan huella son: *Summa predicantium*, de John Bromyard, de la orden de

los predicadores († 1390); los *Contes moralisés* de Nicole Bozon, franciscano francés que escribió su obra en Inglaterra antes de 1350, y las *Moralitates* de Robert Holcot (1323-1335). Finalmente, hay que citar los sermones del dominico Pierre de Palude (1280-1342).

Gesta romanorum ofrece un *corpus* de relatos muy populares, en el que las “historias romanas” que dieron origen a su título ocupan un lugar reducido. Las anécdotas están repartidas en 165 manuscritos anónimos, 138 de ellos en latín, 24 en alemán y tres en inglés. Siete manuscritos latinos datan de fines del siglo XIV (1377-1394) y los demás del siglo siguiente (1414-1470).⁵

La tradición española se vio enriquecida con tres obras escritas en lengua vulgar. La primera está rubricada por don Juan Manuel (1282-1349) –hijo del infante y nieto del rey Fernando III de Castilla y de León. El libro, conocido con el nombre de *Conde Lucanor* y varios otros títulos: *Libro de los consejos de Patronio al conde Lucanor*, o *Libro de Patronio*, comprende 51 capítulos o “ejemplos”. Lucanor expone ante Patronio un caso que lo perturba, a lo que el consejero le responde con una anécdota y su moraleja, en parte de origen oriental.⁶ La segunda obra, anónima y sin fecha, se intitula *Libro de los Enxemplos*;⁷ contiene 395 ejemplos presentados bajo sentencias latinas ordenadas alfabéticamente. Una parte de ellas proviene de la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso y otra de recopilaciones de *exempla* conocidas a la sazón. Por último, el *Libro de los gatos*, que es una traducción al español de las *Fabulae* del siglo XII del inglés Odo of Sherinton, a la que se le añadieron nuevas reflexiones morales.⁸ No obstante, estas obras escritas en lengua vulgar tendrán menor influencia en los eclesiásticos españoles de los siglos siguientes que las principales recopilaciones europeas de los *exempla* redactadas en latín.

Generalmente se admite que a partir de 1350 se agota la invención de nuevas anécdotas y disminuye el número de recopilaciones. Sin embargo, el interés por los *exempla* no decae, sobre todo por los que aparecen en orden alfabético, en los que los predicadores se inspiran a su gusto, mientras que los compiladores prosiguen su tarea de reunir y ordenar. El resultado de esta labor oscura llevada a cabo en

⁵ Véase C. Velay-Valentin, 1985 y 1992.

⁶ Véase C. Bremond, en J.-C. Schmitt, 1985, pp. 163-170.

⁷ *Libro de los Enxemplos*, [1860] 1980.

⁸ Conocido gracias a un manuscrito del siglo XV, conservado en el ms. 1182 de la Biblioteca Nacional de Madrid que contiene también el *Libro de los Enxemplos por abc*, de Clemente Sánchez de Vercial. Véanse los estudios de B. Darbord en J. Berlioz y M.-A. Polo de Beaulieu, 1992, pp. 265-268, y el *Libro de los gatos*, 1984.

la segunda mitad del siglo XIV y la primera del siglo XV saldrá a la luz a partir del descubrimiento de la imprenta.

LA DIFUSIÓN DE LA IMPRENTA

Siguiendo al abad J. T. Welter,⁹ durante mucho tiempo se habló de la decadencia del *exemplum* a partir del siglo XV. Pero, pese a la escasez de estudios sobre la literatura piadosa moderna, los autores de *L'Exemplum* pusieron en duda esa afirmación, y con razón. Lejos de desaparecer, la anécdota ejemplar tendrá un nuevo desarrollo debido al formidable impulso que la imprenta le diera a la producción literaria.

1. La reedición de obras medievales

A finales del siglo XIV la población europea que lee y escribe, crece de manera considerable y demanda una creciente cantidad de manuscritos. La invención del papel a principios del siglo XIV precede a la de la tipografía. Gutenberg, originario de Maguncia, se estableció en Estrasburgo hacia 1430, antes de volver a su ciudad de origen. La Biblia, que fue el primer libro que se imprimió a nivel mundial, aparece ahí en 1455. La imprenta se difundió rápidamente en Alemania, luego en Italia y, a partir de ahí, en la mayoría de los países europeos (1470). La producción de incunables (libros impresos antes de 1500) es cada vez más abundante.

Entre los primeros libros editados figuran las obras medievales cuyo nombre está ligado a la génesis del *exemplum*.¹⁰ Por ejemplo, Johannes Mentelin, yerno de Gutenberg e impresor en Estrasburgo entre 1458 y 1478, imprimió *La ciudad de Dios* de San Agustín a partir de 1476, la cual se volvió a publicar en Venecia durante los años siguientes. Mentelin también imprimió *La historia de los ingleses* de Beda el Venerable (reeditada en Estrasburgo en 1500, y en Hagenau en 1506 y 1521),¹¹ la cual fue traducida al inglés en 1565.

El libro *Vidas de los padres (Vitas patrum)* fue impreso por Mentelin con el título de *San Jerónimo (Hieronymus)*. Entre 13 y 18 obras vieron la luz en Estrasburgo durante

⁹ J.-T. Welter, [1927] 1973.

¹⁰ El repertorio de libros impresos citado más adelante no pretende ser exhaustivo. Se estableció a partir de varias obras, entre otras F. Ritter, 1955 y C. Haebler, 1904. Para las obras que aparecieron después de 1500 consultamos a F. Ritter, 1934-1938 y F. J. Norton, 1978.

¹¹ Beda, [1500] 1565.

los años de 1483-1486. Fueron traducidas al alemán (1482), al italiano (1483) y al español (1490).¹² Las traducciones españolas incunables fueron incluidas en el Índice por la Inquisición en 1559. Estas ediciones retomaban las vidas de los santos eremitas, que fueron traducidas del griego en varias fechas. Así, el más célebre de los padres del desierto fue sin duda San Macario, cuya vida fue narrada por Paladio, uno de sus compañeros, en 440. Juan Moschos o Ioannes Moscus Eviratus, por su parte, escribió hacia 600, en griego, la historia de Juan el Anacoreta (*Pratum spirituale sophronii*), traducida al latín en el libro X de *Vidas de los padres* con el nombre de Moscus. Finalmente, la traducción realizada en el siglo VI por Pelagio y Juan, que fuera la más conocida, la publicó el jesuita H. Rosweyde en Amberes (1615), con el nombre de *Vidas de los padres (Vitae patrum)*.¹³

Los *Diálogos* de Gregorio Magno, que también tuvieron mucho éxito, aparecieron en Estrasburgo en la imprenta de Johannes Mentelin, y nuevamente en 1481. La traducción italiana impresa en Venecia en 1475, fue reeditada en 1487 y 1492.

Las recopilaciones enciclopédicas o históricas fueron objeto de varias reimpressiones. Entre los autores más antiguos se encuentra Fulgencio, obispo de Ruspe, en África del Norte (siglo V).¹⁴ La *Historia scholastica* de Pedro o Petrus Comestor se presenta como una historia bíblica que fuera muy utilizada durante la Edad Media. H. Gran la editó varias veces entre 1470 y 1503 en Estrasburgo, y en 1519 en Haguenau. Los escritos de Pedro el Lombardo (*Sententiarum libri quattuor*) fueron impresos en Estrasburgo por Johannes Mentelin, así como en Nuremberg (1474) y en Venecia (1477, 1486 y 1489). Mentelin también se hizo cargo de la publicación de las cuatro partes del *Speculum* de Vicente de Beauvais, la cual fue terminada por su yerno, Adolf Rusch. La totalidad de la obra fue reeditada en Venecia en 1493 y 1494, y después varias veces más, hasta 1624 en Douai. Los sermones y sermonarios de los predicadores medievales también eran muy apreciados. Se imprimieron los de Vicente de Beauvais, Humberto de Romans, Martín el Polonés, Guillermus y Pedro de Palude.¹⁵

Las recopilaciones medievales de los *exempla* fueron objeto de gran afición, si se toma en cuenta el número de impresiones. La *Scala coeli* de Juan Gobi se imprimió en Lübeck (1476), Ulm (1480), Estrasburgo (1493), Lovaina (1485) y Sevilla (1496). Las

¹² Hieronymus, s. f. y [1483] 1493; San Jerónimo, 1498; San Hieronymus, 1490.

¹³ Reproducida por J.-P. Migne, 1844-1864, t. 73, col. 851-1022.

¹⁴ Fulgentius, 1520.

¹⁵ Vincentus Bellovacensis, s. f.; Humbertus de Romanis, 1508; Martinus Polonus, [1484] 1488; Guillermus, obispo de París, 1483. La obra fue reeditada seis veces entre 1483 y 1493 en Estrasburgo y una en Sevilla en 1497. Petrus de Palude, 1493.

Gesta romanorum vieron la luz en Estrasburgo (1489, 1492, 1499), Colonia (sin fecha), Hagenau (1508 y 1517) y también se tradujeron al alemán. El *Dialogus miraculorum* de Cesáreo de Heisterbach se imprimió en Colonia, y la *Summa virtutum ac vitiorum* de Guillaume Perraut se editó varias veces y se tradujo al español.¹⁶

La literatura hagiográfica también tuvo enorme éxito. La *Leyenda dorada* de Jacobo de Vorágine fue objeto de un gran número de reimpresiones, lo mismo que sus sermones.¹⁷ La obra anónima *Martyrologium, sive viola sanctorum* apareció en varias ciudades,¹⁸ y una compilación anónima de los hechos y dichos de San Francisco de Asís y de sus discípulos fue editada en Italia y traducida en España.¹⁹

2. Compilaciones de los *exempla*

Las reediciones de las obras medievales alimentaron las compilaciones de los *exempla*, las cuales dejaron su huella en la literatura eclesiástica de los siglos siguientes. El impresor de Hagenau, Henri (Henricus o Enrique) Gran desarrolló un papel esencial entre 1501 y 1527 al editar la mayoría de las obras que más tarde utilizarían los predicadores de la Nueva España, en especial los sermones de Pelbartus de Themesvar, Bernardinus de Bustis y Gottschalk Hollen, así como las recopilaciones del autor anónimo del *Speculum exemplorum* y del dominico Johannes Herolt.

Este último se convirtió en celebridad después de su muerte (1486). Su colección de sermones fue publicada mediante fragmentos a partir de 1488 y reeditada íntegramente en tres volúmenes en Maguncia (1612).²⁰ Entre estos sermones figuran dos pequeñas colecciones de *exempla* que fueron muy utilizadas. La primera es el *Promptuarium exemplorum*, anexo a los *Sermones discipuli*, y acompañada de un índice (*tabula*). Dependiendo de las ediciones, el *Promptuarium* ofrece los *exempla* completos,

¹⁶ Guilelmus Peraldus, 1492. Traducción: *Enseñamiento de religiosos*, Pamplona, 1499.

¹⁷ Jacobus de Voragine, 1469, Venecia, edición seguida de 1477, 1478, 1480, 1482, 1483, 1493, 1494; Estrasburgo, 1486, 1489, 1496; Hagenau, H. Gran, 1510, 1516. Traducción italiana en 1487 (Venecia). Traducción española: *Leyenda de los santos*, Burgos, s. f. (antes de 1500). Véase también Jacobus de Voragine, *Sermones de sanctis* [1484], 1497.

¹⁸ Estrasburgo, 1487, 1499 y Hagenau, H. Gran, 1508, 1516.

¹⁹ *Fioretti*, 1480, traducción anónima al español.

²⁰ J. Herolt: 1) *Sermones discipuli de tempore et de sanctis una cum promptuario exemplorum* [Estrasburgo, Martín Flach, 1488, 1490, 1492, 1495, 1499, Martín Flach Sohn, 1503], Hagenau, H. Gran, 1514. 2) *Discipulus de eruditione christi fidelium compediosus* [Estrasburgo, Johannes Prüss, 1490, Jean Eber, s. f., Martín Flach, 1509], Hagenau, H. Gran, 1521. 3) *Sermones quadragesimales*, Hagenau, H. Gran, 1517. 4) *Promptuarium de miraculis Beatae Mariae Virginis*. 5) *Discipuli sermones super epistolas dominicales*.

o se limita a remitir a las páginas correspondientes en los *Sermones discipuli*. La segunda recopilación es *De miraculis Beate Virginis*, acompañada también de un índice. Entre los sermones hay que citar a Gottschalk Hollen por su *Sermonum opus exquisitissimum pro tempore hyemali super epistolas dominicarum*, editado por Henricus Gran en Haguenau (1517 y 1520).

Sin embargo, la obra que hace las veces de verdadero enlace entre el *exemplum* medieval y el *exemplum* moderno es el *Speculum exemplorum*,²¹ cuya primera edición la realizó Richard Paefroed en Deventer (1481) y consta de 1 266 *exempla* y un índice de 164 columnas. Su difusión se vio facilitada por la celebración de cinco grandes ferias anuales efectuadas en los Países Bajos. Como se mencionó anteriormente, el autor del *Speculum* es anónimo y los interrogantes sobre su identidad son abundantes. Joannes Major, quien reeditó la obra en 1605, supone que el *collector* fue Aegidius Aurifaber, pero suprimió dicha aseveración en las ediciones siguientes. Y con toda razón ya que al parecer este monje cartujo holandés, también llamado Gillis de Goudsmit, murió en 1466, cuando se ha establecido que el *collector* todavía vivía en 1481. Ello no impedirá que los principales catálogos bibliográficos realizados entre el siglo XVII y 1905 añadan el nombre de Aegidius Aurifaber al *Speculum*. Con este nombre se encuentra todavía en la Biblioteca Nacional de París. Actualmente se piensa que el *Speculum* fue obra de un monje franciscano neerlandés.

El *Speculum* tuvo múltiples reediciones. Además de la edición príncipe, existen 40 incunables que se realizaron en Colonia y Estrasburgo entre 1485 y 1495. La obra fue impresa posteriormente por Henricus Gran en Haguenau (Alsacia) en 1597, 1512, 1515 y 1519. Estas versiones se encuentran con mayor frecuencia en las bibliotecas y, sin duda, circularon activamente en el siglo XVI. En 1603 y 1605, el *Speculum* fue reeditado por el jesuita Joannes Major en Douai, con el título de *Magnum speculum exemplorum*. Con ese mismo nombre, en 1604 el dominico Augustin Petretus de Regio realizó a su vez una reedición en Brescia, reimpressa en Venecia en 1605 y 1608 y en Colonia en 1610.

En todas estas ediciones la obra siguió siendo fiel al original, con una división en diez capítulos o *distinctiones*. Pero en 1607 Joannes Major modificó totalmente la clasificación de los *exempla*, abandonando las *distinctiones* en favor de una categorización de 300 *loci communes* que fueron presentados en orden alfabético, comenzando por “Abstinencia” y rematando con “Zelotypia”. Al mismo tiempo agregó una gran cantidad de *exempla* nuevos, que de 1 266 pasaron a 1 426. A partir de entonces y hasta 1747, su edición, enriquecida sin cesar con anécdotas y entradas nuevas, se reeditó más de 15 veces en latín, sin contar las traducciones a lenguas vulgares.

²¹ El mejor estudio de esta compilación sigue siendo el de B. Kruttwagen, 1946, IV.

La notoriedad del *Magnum speculum exemplorum* de Joannes Major tiende a eclipsar las ediciones precedentes. Sin embargo, no habría que ignorar las vicisitudes experimentadas por el *Speculum* de Deventer en el siglo XVI. Una obra de gran importancia para España y la Nueva España fue la del abogado Juan Basilio Santoro, o Santoro, originario de Calahorra, al que Felipe II le dio el cargo de cronista. En el País Vasco había publicado varias obras, entre ellas un *Prado espiritual*,²² que afirmaba haber traducido personalmente del griego. Sin embargo, la comparación entre el *Speculum exemplorum* del monje anónimo de Deventer y el *Prado espiritual* de Santoro no deja ninguna duda: éste es una traducción española de la versión latina del *Speculum*.

Speculum exemplorum

(edición de 1512, por Henricus Gran)

Distinctio I. Ex Dialogo Gregorii Papae (75). Ex Epistolari Petri Damiani (36 o 39).

Distinctio II. Ex primo libro Vitas patrum quem beatus Hieronymum presbyter dicitur scripsisse (212). Ex Collationibus patrum (1). Ex Institutis sanctorum Patrum (13). Ex Climacho (14).

Distinctio III. Ex gestis Anglorum (9). Ex libro de illustribus viris ordinis Cisterciensis (57).

Distinctio IV. Ex Speculo Historiali. Ex prima parte Speculi Historialis, Distinctio quarta (59). Ex scriptis Helinandi (5).

Distinctio V. Ex libro de proprietatibus apum (136).

Distinctio VI. Ex libro exemplorum Cesarii (103).

Distinctio VII. Ex vita et actibus Sancti Francisci (41). Ex vitis fratrum ordinis Praedicatorum (9). Ex vitis fratrum ordinis Eremitarum (16). Ex vita sancti Hieronymi (10). Ex vita sancti Pachomii (12). Ex dialogo Severi de vita sancti Martini (8).

Distinctio VIII. Ex vitis sanctorum (163).

Distinctio IX. Speculum exemplorum ex diversorum auctorum scriptis collecta (218): Abstinencia. Adulterium. Apostata. Avaricia. Beneficium. Castitas. Confessio. Contritio. Conversio. Chorizare. Detractio. Excommunicatio. Gloria celi. Gula. Humilitas. Jesus. Infirmetas. Invidia. Judicium. Justicia (injusticia). Labor manuum. Locutio. Misericordia in pauperes et informos. Missa. Mors. Munera. Nicromantia. Oratio. Patientia conjugum. Parentes honorare.

²² J. B. Santoro, 1578. La edición consultada por nosotros es la de Burgos, 1592. Sus demás obras son: *Flos sanctorum o vida de los santos*, 1578; *Discurso de los cinco lugares donde van las almas*, 1586; *Discursos varios*, 1590.

Penitentia. Periurium. Prelatus. Pastor. Propetari. Purgatorium. Sacramentum. Sanctorum festa. Scriptura. Societas mala. Superbia. Tentatio. Tyrannus. Timor. Verbum dei. Usura. Ydolum.

Distinctio X. Incipit decima et ultima distinctio speculi exemplorum in qua habentur *exempla* quae aut verissima relatione didici, aut in libris Teutonicis scripta inveni, vel ipse facta cognovi (30).

Prado espiritual de Sanctoro o Santoro
(edición de 1592)

Libro quarto

Flores de San Gregorio papa, en sus diálogos (54).

Flores de Pedro Damiano, en sus epistolas (34).

Prado de Enrique Gran, por el Abecedario (56):

Abstinencia. Adulterio. Apostasia. Avaricia. Beneficios y rentas eclesiasticas. Castidad. Confession. Conversion. Danza. Enfermedad. Excomunion. Galardon. Gula. Hablar. Humildad. Jesus. Infierno. Juramento. Justicia. Lymosna. Maria. Invencion del Rosario. Misericordia. Muerte. Malas compañías. Murmuracion. Oracion. Ornato. Padres han de ser honrados. Pasion del Señor. Predicador. Purgatorio. Sacramento. Scriptura. Tentacion. Tirania. Usura. Flores de Helinando, monge (2).

Libro quinto

Flores de las historias eclesiasticas de Eusebio, Nicephoro Calixto, Socrates, Theodorato, Sozomeno y Evagrio (29).

Flores de San Joan Climaco (17).

Flores de las Hazañas espirituales de Cister (37).

Flores de Cessareo, monge de la orden Santa de Cister (30).

Flores de las Abejas (42).

Libro sexto

Vidas de santas y santos.

En todas las ediciones realizadas entre 1481 y 1605, el *Speculum* conserva la misma estructura de diez *distinctiones*. Cada una contiene desde varias decenas a varias centenas de *exempla* tomados de obras conocidas. Por ejemplo, la primera *distinctio* se basa en los *Diálogos* de Gregorio Magno y las *Epístolas* de Pedro Damián; la segunda en *Vidas de los padres*; la tercera en la *Historia de los ingleses* de Beda el Venerable y

las *Crónicas* de los hombres ilustres de la orden cisterciense; la cuarta en el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais y las obras de Hélinand de Froidmont; la quinta en el *Bonum universale de apibus* de Tomás de Cantimpré; la sexta en el *Diálogo de milagros* de Cesáreo de Heisterbach; la séptima *distinctio* relata anécdotas procedentes de algunas hagiografías, mientras que la octava está tomada de las vidas de más de 50 santos; la novena *distinctio* reúne 218 ejemplos clasificados en 47 entradas y proceden de 51 autores (el *collector* da su fuente para 131 ejemplos y la omite para los 87 restantes) y la décima *distinctio* integra anécdotas sobre la Virgen y los ángeles.

Santoro tomó varias *distinciones* del *Speculum* en el marco de sus libros cuarto y quinto del *Prado espiritual*. Bajo esta metáfora de “prado espiritual” reúne, en efecto, “las flores” recogidas por varios autores. Así, la primera parte de su libro IV se basa en los *Diálogos* de Gregorio Magno y las *Epístolas* de Pedro Damiano y corresponde a la *distinctio I* del *Speculum*. Para Gregorio toma 54 *exempla* de los 75 del *Speculum*, y para Damiano 34 de los 37 del *Speculum*. El libro IV de Santoro contiene también un “Prado de Enrique Gran por el abecedario”, con 37 entradas, que corresponde a la *distinctio IX* del *Speculum*, así como las “Flores de Hélinand”, que contienen dos ejemplos de los tres que da la *distinctio IV* del *Speculum*. El libro V de Santoro contiene historias de los padres sacadas de la *distinctio II* del *Speculum* y los “Altos Hechos del Cister” de la *distinctio III* (37 ejemplos de 57). Le siguen las “Flores de Cesáreo” (de Heisterbach), provenientes de la *distinctio VI* (30 ejemplos de 103) y las “Flores de las abejas” (de Tomás de Cantimpré) de la *distinctio V* (42 ejemplos de 136). El libro VI no tiene nada que ver con el *Speculum* y contiene vidas de santos que provienen de otras obras.

Santoro presenta en su “argumento” lo que sabe de los diversos autores que cita, cuidando siempre de mencionar su origen griego ya que asegura haberlos traducido directamente del griego.

En cuanto a los *Diálogos* de Gregorio Magno:

Las primeras flores del Libro cuarto son de los Dialogos de san Gregorio Papa [...] Del Libro de los Diálogos se dezir una cosa, que fue tan recibido, despues de la latina, de la yglesia griega, y tanto le dieron gusto los cuentos y ejemplos, entretexidos con tanta doctrina, que el Papa Zacharias los hizo traducir en griego [...] No se hallara que de latin en griego se ayán traducido otros libros que estos, sino es algunos de sant Ambrosio y de Tertuliano, y poco mas.

Para las *Epístolas* de Damiano:

Las segundas flores son de Pedro Damiano. Este fue monge Benedictino, y despues ermitaño en un lugar solitario, que le dezian Fuente del Avellano, y despues Obispo

y Cardenal de Ostia [...] Escribio algunas vidas de santos y muchas Epistolas, y en ellas por persuadir a aquellos a quien escriuia a lo que les aconsejara, entretexia en ellas muchos cuentos e historias que hauia visto y le auian sucedido; de los quales yo saque los que me parecio que vendrian mas acomodados para este nuestro Prado.

A propósito del *Prado* de Enrique Gran:

A este se sigue el prado de Enrique Gran, del qual no he hallado historia, ni se dezir quien fuese: lo que he congeturado de lo que escribio, es que el fue aleman, y del ducado de Baviera, gran siervo de Dios, y diligente recopilador de los exemplos e historias que halló. Por ser tal lo que escribio, aunque no supe quien fuese, puse aqui su Prado por abecedario como el lo escribio.

Como dijimos, este pasaje corresponde a la *distinctio IX* del *Speculum* (*Speculum exemplorum ex diversorum auctorum scriptis collecta*) presentada por entradas alfabetizadas, 47 en el *Speculum* y 37 en Santoro. ¿Por qué nuestro autor atribuye este pasaje a Enrique Gran, al que supone bávaro? La razón es que tuvo en sus manos uno de los ejemplares editados a principios del siglo XVI por Henricus Gran, impresor de Hagenau. En virtud de que el autor del *Speculum* era anónimo, por error atribuyó la paternidad a su impresor. Curiosamente, no fue el único, pues varios autores posteriores se referirán al *Speculum* como el “*Speculum exemplorum* de Enrique Gran”.²³ En cuanto a la recopilación de los *exempla* en orden alfabético correspondiente a la *distinctio IX*, ésta tuvo mucho éxito ya que los predicadores apreciaron la forma de su presentación. Hasta el siglo XVIII en la Nueva España continuarán citando entre sus fuentes principales el “*Prado espiritual* de Enrique Gran” cuyo origen acabamos de reconstruir: “*Prado espiritual*” por el título del libro de Santoro y “de Enrique Gran”, por designar específicamente la recopilación en orden alfabético.

A propósito de las *Vidas de los padres*:

Al principio del quinto libro, van las flores de las Historias Eclesiasticas, de Eusebio, Socrates, Theodoreto, Sozomeno, Euagrio y Nicephoro Calixto [...] todos griegos. Después se siguen las flores de San Ioan Climaco [...] habitador y Abad del Monte Sinay [...] A este se suceden las hazañas de Cister: que basta para su autoridad, que los monges de aquella santa congregación las recopilaron para leer en sus refectorios.

²³ Según una cita de M. I. Resina, 1988, p. 938. Agradezco a José Aragües Aldaz que me comunicara esta referencia.

A propósito de Cesáreo de Heisterbach:

Después suceden las flores de Cesareo. Este fue monje de Cister, del monasterio del valle de San Pedro, o Heistebace. Floreció en los años de 1225.

A propósito de Tomás de Cantimprato:

A este en el fin del libro cuarto suceden las flores de las Abejas. El autor no se sabe quien fuese [...] En el título del libro se da a entender el motivo que tuvo: de que manera que las abejas cogen flores de varias partes, y con ellas hazen un sabrosísimo panel de miel, así el cogiendo de los exemplos que hauia leydo y visto, de los mas dulces queria hazer un panal [...] Parece que era muy aficionado a los frayles Dominicanos, y trataua mucho con ellos.

Efectivamente, Tomás de Cantimprato era dominico, pero su metáfora de las abejas hacía alusión a la construcción ordenada del panal y no a la libación de las flores en un prado espiritual, cuya imagen remite al título escogido por el autor del *Prado espiritual*.

El renacimiento de los *exempla*, ocasionado por la difusión de la imprenta, se vio acelerado por los dos mayores acontecimientos del siglo XVI: la Reforma y el descubrimiento de América.

LA CONTRARREFORMA

La mayoría de los países septentrionales de Europa fueron tocados por el movimiento religioso y político de la Reforma protestante, que quebrantó la unidad del catolicismo. En Alemania, Martín Lutero fue excomulgado en 1547 por haberse opuesto a la venta de indulgencias, en tanto que Juan Calvino predicaba su doctrina en Suiza. La Reforma se extendió rápidamente a Dinamarca, Suecia y los Países Bajos. Contra este movimiento que amenazaba su hegemonía, la Iglesia católica se vio obligada a emprender una contrarreforma. Asimismo, la conquista de nuevos territorios en América y en Asia y el encuentro con pueblos de culturas diferentes, motivaron su expansión. Fue necesario que luchara en dos frentes: la cristianización de los pueblos de continentes enteros y la recristianización de las masas europeas, sobre todo las rurales.²⁴

²⁴ A. Domínguez Ortiz, 1966.

Aun cuando la reforma de la Iglesia comenzó al inicio del siglo XVI con la educación del clero, la expansión de las órdenes religiosas y la instauración de la Inquisición, el momento decisivo de la transformación del panorama religioso fue el Concilio de Trento, que se reunió entre 1545 y 1563 en la ciudad de Trento con el propósito de redefinir una teología y una disciplina opuestas a las de los protestantes. Como señalamos en la introducción, la discusión giró en torno a la definición y el sitio del pecado original en la naturaleza del hombre. El jesuita Bellarmino lo resume así: “toda la controversia entre católicos y luteranos se reduce a saber si la corrupción de la naturaleza, y sobre todo la concupiscencia en sí, tal como sigue manifestándose entre los bautizados y los justos, es propiamente el pecado original”.²⁵ A esta cuestión los reformados respondieron afirmativamente, lo que los llevó a creer en la corrupción de la naturaleza humana, aun en el bautizado. El Concilio de Trento reafirmó que el pecado original, que se transmite por la vía de la propagación hereditaria, es inmanente y propio de todo el mundo, con excepción de la Virgen María. El bautizo destruye el pecado, pero deja la concupiscencia como una puesta a prueba saludable para el bautizado.

De este modo, la penitencia adquiere un lugar fundamental. El Concilio de Trento la examinó entre octubre y noviembre de 1551 y se preocupó por definirla cuidadosamente. Sacramento instituido para los pecados cometidos después del bautismo y administrado por el clero, la penitencia es un proceso de tres fases: la confesión, la contrición y la satisfacción, y se termina con la absolución. Cada fase sigue un protocolo preciso, so pena de invalidación. Así, la confesión debe ser oral y recordar cada pecado mortal y sus circunstancias. La contrición se define como el dolor de haber pecado y la decisión de enmendarse; la satisfacción consiste en una penitencia espiritual.

Finalmente, el Concilio proclamó el libre albedrío del hombre, preservó los siete sacramentos y afirmó la transustanciación. Con fines de centralización, publicó un breviario y un catecismo oficiales.

Más que en ninguna otra orden, el espíritu postridentino encarnó en la Compañía de Jesús –fundada en 1534 por Ignacio de Loyola–, con la finalidad de convertir a los herejes. Al ser una orden sumamente militante, los jesuitas agregaron a los tres votos monásticos ordinarios el de la obediencia al Papa y, sobre todo, decidieron consagrarse a la propagación de la fe. Francisco Javier evangelizó la India portuguesa y recorrió la Insulindia, Japón y las costas de China, donde murió. Después de 1558 la orden instaló misiones en todos los continentes. Su influencia se mantuvo hasta la segunda mitad del siglo XVIII, época en que la Compañía fue suprimida en

²⁵ A. Gaudel, 1933, col. 511.

varios países, como en Portugal (1759) y España (1767), antes de ser disuelta por el Papa en 1773. En ese momento los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España, es decir, de la parte central de la actual República Mexicana.

Su acción se prolongó, pues durante dos siglos cuando menos fueron los mejores propagandistas del catolicismo postridentino, desempeñando un papel preponderante en el desarrollo de la literatura ejemplar.

1. El renacimiento de la predicación

Los sermones representaban la principal herramienta de la “pedagogía del miedo”, destinada a preparar la confesión. Después del Concilio de Trento apareció abundante literatura para ayudar a componer sermones, la cual comprendía la vida de santos, *similitudines* y, sobre todo, *exempla*.

Si bien el clero en conjunto apreciaba las anécdotas ejemplares, un caso especial fueron los jesuitas que las incluyeron en sus exposiciones de la doctrina cristiana. La finalidad de estos libros, que se apartan del apego estricto a la predicación, consiste en que se medite sobre ellos, más que en la de escucharlos. Fueron obra de grandes teólogos, como el italiano Roberto Bellarmino (1542-1621), cardenal y después arzobispo de Capua, declarado venerable en 1627, cuyos numerosos libros fueron famosos en su tiempo. El alemán Pedro Canisio (1521-1597) realizó una aportación decisiva a las misiones jesuitas de Viena y de Praga y fue beatificado en 1864. Su *Summa doctrinae christianae*, publicada por primera vez en 1554, fue reeditada alrededor de 30 veces antes de concluir el siglo, sin contar las traducciones. Franz Coster (1531-1619), también alemán, fue autor de dos obras conocidas: *Enchiridion controversarium praecipuarum nostri temporis de religione* (1585), reeditado nueve veces antes de finalizar el siglo; *De vita et laudibus Dei parae Mariae Virginis meditationes quinquaginta* (1587), fue traducido a varias lenguas. El jesuita francés Teófilo Reynaud (1587-1663) continuó la misma tradición durante el siglo siguiente.

Estas obras aportaron fuentes esenciales a los numerosos religiosos que se consagraron a la redacción de libros piadosos en diversas lenguas vulgares. Fueron realizadas para ser meditadas y presentan muchas anécdotas acompañadas de recomendaciones morales. Por ejemplo, el jesuita italiano Paolo Segneri es autor de *El penitente instruido* (1669), que fuera traducido a varias lenguas. El género floreció en la propia España, sobre todo entre los jesuitas. En 1648 Alfonso de Andrade publicó en Madrid su *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*; Juan Eusebio Nieremberg compuso sus *Ejemplos de la Doctrina Christiana* (Madrid, 1665); Cristóbal de Vega escribió *Casos raros de la confesión* (Valencia, 1653 y México, 1660), traducido a diversas lenguas.

Los vínculos de estos escritores con el Nuevo Mundo no eran raros. El jesuita catalán Alejandro Faya, por ejemplo, partió hacia Lima en 1592, donde habría de morir. Por su parte, Juan de Alloza, nacido en Lima en 1655, escribió *Cielo estrellado de María*, que fuera publicado en Madrid en 1655.

Finalmente, el capuchino Jaime de Corella, teólogo y predicador, publicó la *Suma de teología moral o sean conferencias morales* en 1695; Joseph de Barzía y Zambrano, originario de Málaga, obispo de Cádiz y gran predicador, escribió el *Despertador cristiano de sermones* (1678).

2. Anécdotas nuevas

Las recopilaciones de *exempla* medievales se nutrían tradicionalmente de diversas fuentes, como las hagiografías o las crónicas de las órdenes religiosas. Sin embargo, la creación de nuevas anécdotas se detuvo hacia 1350; el *corpus* de relatos estaba cerrado, consagrándose los autores a la compilación. Pero resurgió la voluntad de innovación hacia 1550: anécdotas populares, relatos de hechos ocurridos en una orden o en una región, fueron recopilados en obras de diversos géneros.

Las crónicas históricas siguieron estando de moda, sobre todo en el siglo XVI. Guillaume Paradin publicó *Historiarum memoriabilium ex genesis descriptio*, y un monje cartujo de Colonia, Lorenzo Surio (1522-1578), escribió una historia del mundo, continuación de la de Nauclerus, con el título de *Commentaris brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500*, publicada en 1566. Compuso también *Vitas sanctorum ab Alonsio Lipomanno olim conscriptae* (1570), a partir de la obra de Lipomano. Los relatos hagiográficos se encargaron a su vez de enlistar anécdotas edificantes, como la obra de Francisco Diago, catalán de la orden de los predicadores, admirador de San Vicente Ferrer, que en 1599 publicó la vida de éste.

Fray Martín de San Joseph, franciscano descalzo de la provincia de San Pablo, España, entre otros, se dedicó a la redacción de crónicas de su orden. Por su parte, los evangelizadores jesuitas relataron sus aventuras en las misiones del Viejo o del Nuevo Mundo, a menudo en forma manuscrita en los informes anuales (*cartae annuae*) que enviaban a sus superiores. Tanto en Europa oriental como en América se produjo enorme aportación de anécdotas edificantes: existen varias obras impresas que contienen *exempla* modernos: la *Crónica del Perú* (1550), de Pedro de Cieza de León, y los libros *De procuranda indorum salute* (1588) e *Historia natural y moral de las Indias* (1590), del jesuita José de Acosta, cosmógrafo e historiador español, segundo provincial de Perú.

En recopilaciones profanas de “curiosidades” también se encuentran anécdotas notables, como en el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (1570). En

este caso, los relatos concedían mayor importancia a la brujería, de enorme interés popular y eclesiástico, que culminó con la aparición en 1593 de *Disquisitionum magicarum* del jesuita Martín Antonio Delrío. Finalmente, en el siglo XIV, con el *Decamerón* de Boccaccio, se inicia un intercambio de temas entre el *exemplum* y la novela.

EL EXEMPLUM EN SU TIEMPO

La selección de anécdotas edificantes como medio para reconquistar a las almas fue juiciosa pues a la sociedad europea le gustaba mucho este tipo de literatura. En efecto, los *exempla* reunían tres características muy apreciadas a partir del Renacimiento.

1. El gusto por la moralización

En esta época una vasta literatura de carácter ejemplar circulaba en Europa, conformada por relatos cortos seguidos de una moraleja. Los *exempla* constituían una parte, al lado de otros géneros como las fábulas, que se pueden definir como “relatos breves en los que actúan figuras prototipo en situaciones prototípicas”. Estas figuras pueden ser de animales dotados de características morales, como la hormiga avara y el león orgulloso, o de hombres cuyas especificidades tienen que ver con su oficio o su edad: el carbonero tiene un oficio sucio, el anciano está próximo a morir. “La literatura de esta época se preocupaba de transmitir lo sustancial; para lo cual necesitaba de ejemplos y apenas existía algo más ejemplar que la fábula.”²⁶ Los europeos se aficionaron a las viejas fábulas de Esopo, si nos guiamos por su publicación: más de 600 fábulas circulaban en el Viejo Mundo. La primera edición española de la obra de Esopo data de 1489, y en el siglo siguiente se realizaron cerca de 50 reediciones. Esta popularidad explica que varias de estas fábulas se tradujeran al náhuatl.

La emblemática, que comprende el emblema, la divisa, el enigma y el jeroglífico, pertenece a un género literario diferente, cuya característica estriba en su “discurso mixto o logo-icónico”, es decir, la unión entre la imagen y el texto. El emblema propiamente dicho “está caracterizado por la representación de una acción, de un suceso histórico, mitológico o legendario; por estar dotado de un desarrollo verbal, literario, generalmente contenido en un epigrama que da cuenta de la articulación completa de la imagen. A lo que hay que añadir, además, casi siempre, una alusión

²⁶ G. Vollmer, 1989, p. 97.

explícita a la esfera de la moral pública o privada”.²⁷ La aparición de la obra de Andrea Alciato inaugura la era del emblema, que irá adquiriendo un carácter cada vez más moralizante, sobre todo en España, como testimonian los títulos de los libros: *Emblemas morales*, *Emblemas moralizados*, *Empresas espirituales*, *Proverbios morales adornados de emblemas*, *Empresas sagradas*, *Triunfos morales*, etcétera.²⁸

Casi todos los géneros literarios contienen una enseñanza moral; tal es el caso de los que están más o menos ligados al *exemplum* por sus temas y sus relatos, como la hagiografía. La vida de los santos brindó incontables anécdotas edificantes a los predicadores, lo mismo que las “curiosidades” reunidas en obras como el *Jardín de las flores curiosas* de Torquemada, publicado en España y las *Histoires tragiques* de François Rosset, en Francia,²⁹ que al mismo tiempo que se presentan como novelas terminan con una moraleja explícita, como la *Historia XII*, que concluye con las siguientes palabras: “Esta historia debe servir de ejemplo a los que no reciben enmienda en su vida. Debe representarles el justo castigo de Dios que tarde o temprano atrapa a los malvados [...] También da testimonio del amor y la piedad que debemos a nuestros padres, aun cuando por sus vicios sean indignos de compasión”.³⁰

Por ello los *exempla* modernos, aun cuando estén tomados de relatos medievales, mantienen estrecha relación e, incluso, intercambio de temas, con los demás géneros literarios de la época.

2. El gusto por la repetición

En realidad, en toda la literatura europea circula la misma información: “De la aurora del Renacimiento a la de la Edad Clásica, y desde el norte de Italia o los Países Bajos hasta Alemania, pasando por Francia, el *corpus* de informaciones que se propaga aparentemente es el mismo, ordenado diferentemente según las circunstancias y el público”, escribió Frank Lestringant a propósito de la *Cosmographie du Levant* de Thevet.³¹ Efectivamente, la difusión se basa en la repetición mediante dos procedimientos: el primero es la compilación, esa “ficción de erudición” que

²⁷ F. R. de la Flor, 1995, p. 52.

²⁸ Citados por F. R. de la Flor, *ibid.*, p. 57: Juan de Borja (*Empresas morales*), 1581; Juan Horozco Covarrubias (*Emblemas morales*), 1589; Hernando de Soto (*Emblemas moralizados*), 1599; Sebastián de Covarrubias (*Emblemas morales*), 1601; Francisco de Villava (*Empresas espirituales*), 1613.

²⁹ A. de Torquemada [1570], 1982; F. de Rosset, [1619] 1994.

³⁰ F. de Rosset, [1619] 1994, pp. 296-297.

³¹ F. Lestringant, 1991, p. 77.

consiste en el “juego de la nominación y de la acumulación de autoridad, alineadas en listas heteróclitas y que no se pueden averiguar de inmediato”.³² La *Cosmographie* de Thevet hace referencia a diversos autores que han repetido la misma “verdad” desde la antigüedad. Por supuesto, el compilador sólo leyó a un autor, pero para apoyar su aserción propone una lista entera de ellos.

De este modo la *Cosmographie*, relato de un viaje al Medio Oriente, se presenta en gran parte como la repetición de las *Lectiones antiquae* de Coelius Rhodiginus publicadas en 1516. Ésta es la fuente principal de Thevet, donde se menciona a varios autores griegos o latinos que no necesitó leer para citarlos. Al mismo procedimiento recurrieron los compiladores de los *exempla*, que al margen de cada relato dan una lista, usualmente larga, de autores que lo habían citado antes que ellos. Identificados con un solo nombre, a menudo incompleto, estos autores en general eran desconocidos para los compiladores, que difícilmente habrían podido decir en qué época vivieron. Pero los eclesiásticos los integraron a sus compilaciones y para ellos desarrollaban el mismo papel que las *Lectiones antiquae* para el escritor humanista. Por ello preferían recurrir a las compilaciones de temas presentados en orden alfabético, como el *Magnum speculum exemplorum*, de fácil acceso.

El segundo procedimiento, presente en la literatura eclesiástica, también lo utilizó Thevet. Se trata de la “secuencia binaria que asocia a un motivo de orden etnográfico una lección antigua. El movimiento se repite incesantemente, efectuando esta reducción de lo desconocido a lo conocido. De la extrañeza inicial, vista y relatada, se vuelve a la familiaridad de un texto leído y varias veces comentado. La conclusión sustituye así, en Brasil, a los caníbales por la Troya de Homero, la Scitia de Herodoto o la Edad de Oro de Ovidio y de Virgilio.”³³

La redacción de los *exempla* también se basa en un procedimiento binario, sólo que organizado en sentido inverso. Se presenta primero el *exemplum* antiguo, que da la trama de la historia y el esquema del comportamiento establecido por la tradición, con el lugar y la fecha del acontecimiento y la lista de los autores que lo han referido. Después se narra el *exemplum* moderno ocurrido en una ciudad conocida, en una época más próxima a la del predicador y su auditorio. Todo tipo de comportamiento humano o de castigo celestial había sido consignado desde mucho tiempo atrás, y ahora se limitaban a repetirlos.

³² F. de Lestringant, pp. 59 y 63.

³³ *Ibid.*, pp. 93-94.

3. El gusto por la imagen

La sociedad renacentista apreciaba enormemente las imágenes, sobre cuyo uso se elaboraron varias teorías. La imagen representa una de las técnicas de memorización. Desde el inicio de la evangelización de los indios de México, los franciscanos utilizaron pinturas. Uno de ellos, Motolinía, explicó las razones, mientras que en la *Retórica cristiana* de fray Diego Valadés³⁴ encontramos un grabado acerca de la enseñanza religiosa a los indios con imágenes (grabado 19), el cual adquirió gran renombre y que Torquemada utilizara en la portada de su *Monarquía indiana*. Por su parte, los humanistas, que habían elaborado un sistema complejo de memorización, llamaron “espíritu artificial”, “alma o memoria artificial” a la operación que se descompone en dos etapas: la construcción de “sitios” o “lugares” (*loci*) y de “figuras” o “imágenes” (*imagines*). Según Valadés (pp. 241 y ss.), los “lugares”, llamados así por Cicerón, fueron, para Aristóteles, “poner en orden” y, las imágenes, “la repetición frecuente”. Los “lugares” son sitios mentales donde ordenamos nuestro saber a fin de hallarlo fácilmente al tener que convertirlo en palabras. Los representamos como palacios, monasterios o casas de una ciudad, y estas construcciones las poblamos de imágenes que representan palabras y conceptos.

Este sistema –base de la enseñanza de los humanistas y eclesiásticos de la época–, le sirvió a San Ignacio de Loyola como eje de sus *Ejercicios espirituales*. La “representación de los lugares” (*compositio loci*) se encontraba en el origen de la “visión interior” del jesuita, que debía transformar en imagen mental todo elemento abstracto de la enseñanza católica, como la Pasión de Cristo o el infierno. ¿Qué vemos, qué entendemos, qué sentimos, qué paladeamos en el infierno? El método ignaciano permite ver cuerpos incandescentes, reconocer en ellos el tipo de pecado por el que fueron condenados, sentir sus quemaduras, probar sus lágrimas, escuchar sus lamentaciones, tocar el fuego. Para memorizar la historia de la Pasión se invitaba a los fieles a imaginarse a Jerusalén como una ciudad conocida, y a pensar que los episodios de la Pasión se desarrollaron, por ejemplo, en los palacios.

De esta manera las abstracciones más completas se transformaban en un “cuadro viviente”. De acuerdo con Roland Barthes, la imagen ignaciana se sitúa en las antípodas de lo imaginario. Para iniciar la formación de una imagen y abstraerse en su contemplación, es necesario impedir la intrusión de otras imágenes espontáneas.³⁵ Con el tiempo los *Ejercicios* de San Ignacio fueron impresos e ilustrados, ofreciendo a la meditación de los fieles imágenes no solamente mentales sino también reales, que dejaban poco lugar a lo imaginario.

³⁴ D. Valadés, [1579] 1989.

³⁵ R. Barthes, 1971.

La literatura emblemática ofrece otra reflexión acerca de las imágenes. Como se mencionó, los emblemas consisten en la asociación entre la imagen y el texto, en la comparación “entre la imagen casi viva, con la letra casi muerta: y deleitar a los ojos corporales mirando la pintura, así como el entendimiento espiritual aprendiendo con la lectura”.³⁶ En el emblema, al igual que en las “artes de memoria” y los *Ejercicios* de San Ignacio de Loyola, la imagen permite memorizar el concepto abstracto contenido en la moraleja. El principio es el mismo: consiste en dar forma física, real y tangible a la abstracción.

La organización de la fiesta barroca, con sus máscaras, representaciones teatrales y carrozas, tiene lugar dentro de la misma concepción.³⁷ Figurativos, como los diálogos o la Pasión de Cristo, o alegóricos, como las herejías, las virtudes y los pecados, los temas abstractos se trasladan a las imágenes.

Otra forma de asociar el texto y la ilustración eran los retablos populares y los exvotos pictográficos. El retablo votivo es:

una pintura anecdótica que se ofrece como símbolo de devoción y agradecimiento a [...] una figura sacra; en ella se representan los sucesos acaecidos por la acción de un accidente, enfermedad o situación adversa. La narración se sitúa en el lugar de los hechos, en el que aparecen de manera simbólica [...] la persona o personas afectadas, la imagen del santo o de la virgen [...] y en algunas ocasiones, los donantes [...] Como parte de la composición se acostumbra incluir un texto para informar sobre lo esencial de los hechos.³⁸

Los exvotos se implantaron en México con la conquista y siguen existiendo hasta nuestros días. Son de interés debido a la relación que guardan con la memoria, ya que su propósito consiste en recordar un suceso sobrenatural por medio de la asociación entre la imagen y la narración.

Los *exempla* combinan de manera similar la imagen con el relato. Fernando de la Flor, autor de un libro sobre los emblemas, hizo notar la conexión entre éstos y “la construcción de los *exempla* –o prolongaciones narrativas de la doctrina a modo de fábulas o apólogos– de estos auténticos emblemas persuasivos con que se ilustraban los sermones medievales. En este proceso ocurría que una imagen se ofrecía a la consideración de un público, el cual extraía de sus apariencias visibles amplias consecuencias en el plano moral, a través de un mecanismo hermenéutico de carácter

³⁶ B. Anéau, 1549, prefacio, citado por F. Lestringant, 1991, p. 67.

³⁷ Véase especialmente *El arte efímero en el mundo hispánico*, 1983.

³⁸ R. M. Sánchez, 1990, p. 19.

analógico”.³⁹ La percepción de este autor es acertada, y más adelante demostraremos que el *exemplum* moderno debió su éxito en buena parte al hecho de que descansa en la asociación entre narración e imagen. Puede decirse incluso que no hay un solo *exemplum* que carezca de una imagen asociada. Cada uno comprende un relato lineal, que se une a una imagen, y una moraleja que presenta un modelo de comportamiento. En este sentido, siguiendo a Fernando de la Flor, un *exemplum* se parece mucho a un emblema compuesto por una representación, un desarrollo verbal y una moraleja.

Es posible establecer una comparación entre un *exemplum* sacado del *Libro de los Enxemplos* y un emblema de Hernando de Soto. El relato edificante va precedido de un lema en latín, que en este caso es una especie de proverbio: *Lingua prava et optima reperitur* (“toda lengua es fallada, ora buena, ora mala”). Le sigue un relato lineal en el que un príncipe invita a uno de sus pares, aficionado a hacerle caso a las malas lenguas: le sirve un plato de lenguas aderezadas con condimentos muy amargos y, ante su reacción, le presenta otro plato de lenguas, esta vez exquisito. De esta descripción surge una imagen mental que permite identificar el *exemplum*: los dos platos de lenguas. El relato termina con una moraleja basada en un procedimiento analógico: “Dijo que ambos manjares eran de lenguas, é que non había tan mal manjar como la mala lengua, é non lo había tan bueno como la buena lengua”.

El emblema de Hernando de Soto está precedido también por un lema en latín en forma de proverbio: *Nihil tam volucre quam maledictum* (“no ay ave que tanto buele como lo que mal se habla”). El dibujo representa a un personaje dotado de dos grandes alas y de muchas pequeñas alas que simbolizan la alegoría de la maledicencia. Abajo, un epigrama sirve de moraleja y ofrece un modelo de conducta: Antes de hablar, piensa en el mal que ocasiona una maledicencia, ya que “lo bien hablado corre y lo mal hablado vuela”.

Vemos así que se puede comparar el *exemplum* con el emblema porque tanto en uno como en otro la anécdota, la imagen (mental o figurada) y la explicación moralizante están asociadas, además, la lectura es progresiva: comienza con el lema, sigue con la imagen y termina con la moraleja. Por último, la conexión entre el modelo de comportamiento y la imagen se basa en la analogía: la maledicencia vuela como el ave. La mala lengua es un plato repugnante. En cada caso, un concepto moral (la maledicencia, la mala lengua) se coloca en un contexto diferente. ¿Qué ocurriría si la mala lengua fuera un plato? ¿Sería pésimo! ¿En qué animal encarnaría la maledicencia? ¿En un ave de vuelo veloz!

Se facilitó la comparación entre el *exemplum* y el emblema por el relato ejemplar netamente alegórico (la mala lengua). Además, los *exempla* del *Libro de los Enxemplos*

³⁹ F. R. de la Flor, 1995, p. 39.

van siempre precedidos de un lema, llamado también lección, lo que refuerza su similitud con los emblemas. Aun cuando el paralelismo sea menos evidente, es un hecho que el emblema asocia la moraleja a una imagen, mientras que el *exemplum* hace la conexión de la imagen mental sacada de la narración, con la moralización.

El *exemplum* puede también compararse con el exvoto pictográfico. Mientras que el primero evoca la imagen mental de un milagro, el segundo propone su ilustración. Además, existe relación entre el relato y la imagen. En el *exemplum*, de la narración se desprende una imagen; en el retablo, el relato se evoca por medio de una imagen. Esta relación aparece claramente en el ejemplo siguiente: una anécdota recogida en la época de la guerra de Independencia en la ciudad de Guanajuato⁴⁰ aseguraba que:

entre los miles de exvotos que había en este recinto, existía uno que atraía la atención y movía a curiosidad, porque representaba a una mujer que llevaba una canasta llena de flores, y un hombre embozado que con la punta de un puñal levantaba la servilleta que cubría la cesta.

Este retablo ofrece el punto de partida de la leyenda local. Hacia 1724, un minero asesinó a un capataz que molestaba a su mujer y fue encarcelado. Mientras purgaba su condena, la mujer se fue a vivir con otro hombre. El día de su liberación el minero se apostó en el camino que ella recorría diariamente para llevarle una canasta con alimentos a su nuevo compañero, que trabajaba en la mina. Asustada, la mujer le dijo a su marido que se dirigía a dejarle flores al Santo Patrono de Villaseca. Cuando el marido sacó el puñal para levantar la servilleta que cubría la canasta, la vio efectivamente llena de flores. Este ejemplo muestra que el rumor popular es capaz de construir un relato a partir de una representación, siguiendo un proceso exactamente inverso al que utiliza el *exemplum*, que reduce la narración a la imagen mental.

* * *

Los *exempla* actualizados al gusto del día por los eclesiásticos de la Contrarreforma, concordaban perfectamente con los otros modos de expresión religiosos y profanos de su tiempo. Fábulas, emblemas y novelas, pinturas religiosas y exvotos se basaban en los mismos procedimientos para dirigirse a la memoria y la conciencia de los hombres, a los que se proponían modelos morales de conducta.

⁴⁰ Véase R. M. Sánchez, 1990, pp. 58-60.

Capítulo 2

Los *exempla* en México

La evangelización de los mexicas empezó antes del Concilio de Trento y prosiguió después de éste, de tal manera que es necesario dividir el análisis en dos tiempos. Cuando el conquistador Hernán Cortés se apodera de Tenochtitlan en 1521, y los primeros evangelizadores franciscanos desembarcan en la Nueva España en 1524, nos encontramos en el periodo pretridentino y la mayoría de los predicadores jesuitas europeos, que darán un nuevo impulso a los *exempla*, no han nacido todavía. No obstante, más o menos 50 años antes, en las grandes ciudades europeas nacieron las editoriales que se hicieron cargo de reeditar muchas fuentes medievales. El *Speculum exemplorum* fue escrito varios decenios antes y sus reediciones, sobre todo la de Henricus Gran, de Hagenau, figuran en las bibliotecas eclesiásticas. Así, aunque modestamente, los *exempla* acompañarán la evangelización e ilustrarán los sermones.

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA

Con el término “primera evangelización” se designa el periodo pretridentino. Después de la conquista de México encabezada por Hernán Cortés y la caída de México-Tenochtitlan en 1521, tres franciscanos flamencos arribaron en 1523, seguidos, el año siguiente, por los “doce” enviados por el papa Adriano VI y el emperador Carlos V. Los franciscanos no sólo fueron los primeros en llegar sino también los evangelizadores más importantes de la población indígena. Pertenecían a la orden de los frailes menores (OFM) creada por San Francisco de Asís a principios del siglo XIII. Este movimiento renovador de la cristiandad monástica había tenido una historia agitada, de escisiones y búsquedas espirituales y apostólicas, en el curso de los siglos XIV y XV. Entre los movimientos franciscanos que surgieron, los frailes menores de la observancia regular, autónomos desde 1446, eran particularmente dinámicos. Al poco tiempo, en 1526, llegaron doce dominicos y después los agustinos en 1533. A fines del siglo XVI había en México 380 franciscanos repartidos en 80 casas, 210 dominicos en 40 casas y 212 agustinos en 40 casas.¹

¹ Según R. Ricard, 1986, p. 87.

Los franciscanos comprendieron de inmediato la importancia de la evangelización en lenguas indígenas. Como la nación mexicana constituía un verdadero mosaico lingüístico, decidieron privilegiar varias lenguas, empezando por el náhuatl que se hablaba en México-Tenochtitlan. A ellos se deben los primeros diccionarios y gramáticas de náhuatl y, sobre todo, las obras religiosas que a partir de 1539 podrá imprimir en México un anexo de la casa sevillana de Cromberger.

En medio de esta literatura destinada al proselitismo, el catecismo aparece como el instrumento fundamental. La primera doctrina en lengua náhuatl fue elaborada por el franciscano Pedro de Gante y editada en Amberes en 1528. Después, en 1546, el franciscano Alonso de Molina publicó un célebre catecismo en náhuatl.² Aparte de la enseñanza obligatoria, los religiosos pedían a los indios que asistieran a la misa, que escucharan el sermón cada domingo, que se confesaran y comulgaran durante la Pascua. Una intensa actividad sacerdotal se desplegó alrededor del sacramento de la penitencia. Cabe mencionar en primer lugar la redacción de manuales de confesión, destinados a ayudar al cura a interrogar a los fieles. Los primeros manuales traducidos al náhuatl fueron obra del franciscano Alonso de Molina.³ La predicación en lenguas indígenas estaba destinada a preparar para la confesión; el franciscano Andrés de Olmos fue el autor de la recopilación de sermones en náhuatl fechada en 1551, que se inspira en los sermones en latín de Vicente Ferrer, dominico del siglo XVI.⁴ Otros sermones en náhuatl, publicados en 1577, se deben al fraile agustino Juan de la Anunciación.⁵

Varios autores han estudiado la actividad de las órdenes mendicantes en el curso de la primera fase de evangelización. Les tocó sentar las bases del conocimiento de las lenguas indígenas, inventar los principios de traducción de los conceptos teológicos y hacerse de manuales en náhuatl. Sin embargo, el uso de los *exempla* todavía es modesto.

El franciscano Andrés de Olmos desembarca en México en 1528. Es uno de los primeros en aprender el náhuatl y evangelizar en esta lengua a las poblaciones indígenas. Concebido con este fin, su *Tratado sobre los siete pecados mortales*⁶ es una recopilación de sermones en náhuatl inspirada en la obra latina de San Vicente Ferrer: *Sermones de peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis dominicae opponuntur*.

² P. de Gante, [1553] 1981; A. de Molina, [1546] 1675.

³ A. de Molina escribió un *confesionario breve* en 1565, varias veces reeditado, y un *confesionario mayor* [1569], 1984.

⁴ A. de Olmos, 1996.

⁵ J. de la Anunciación, 1577.

⁶ A. de Olmos, 1996.

habían alejado, la tierra se abrió (en la versión de Vorágine) y una roca cayó sobre la casa (en la versión de Olmos), destruyendo al hombre y todas sus pertenencias.

Andrés de Olmos es fundador de la evangelización de las poblaciones indígenas, a quien se le debe también una gramática y una recopilación de “antiguas palabras” (*buehuetlatolli*), que retoma con fines didácticos los discursos morales tradicionales escritos en náhuatl. Posteriormente, los misioneros se dedicaron a traducir catecismos, manuales de confesión, vidas de santos, y a recopilar nuevas *buehuetlatolli*. Tal vez por ello solamente un sermonario vio la luz antes del fin del siglo, el de Juan de la Anunciación (1577),⁸ curiosamente desprovisto de *exempla*. El del dominico Martín de León (1614)⁹ contiene muy pocos. Sin embargo, a partir del final del siglo XVI entramos en el periodo postridentino, marcado, entre otros, por el desarrollo de la Compañía de Jesús.

EL PERIODO POSTRIDENTINO

La Contrarreforma se propuso cristianizar a las masas en el mundo y reconquistar a las almas en el Viejo Continente. La orden religiosa que se dedicó a la vida misionera en España fue, además de los capuchinos de la orden franciscana reformada, principalmente la Compañía de Jesús. Ésta llegó a Brasil en 1549. Dejó algunos mártires en Florida (1566), se instaló en Perú (1568) y finalmente en México (1572) y Canadá (1625).

La llegada de los jesuitas a México coincide, como observa Robert Ricard, con el fin de la primera evangelización y el inicio de una nueva fase. Los franciscanos concluyen su tarea de traducción de los principales conceptos cristianos y la elaboración de las herramientas de su sacerdocio. Fray Bernardino de Sahagún termina su *Historia general* y sus tratados religiosos, escritos entre 1559 y 1575. La Inquisición, presente desde la conquista —primero monástica y después episcopal a partir de 1535— deja de interesarse en los indios (1571). El Tribunal del Santo Oficio, dependiente de la Suprema y General Inquisición que se instala oficialmente en la ciudad de México, no se ocupa más que de las otras “castas”.¹⁰

En este mundo en plena evolución la Compañía de Jesús es sólo una orden entre las demás. No obstante, en determinadas cuestiones religiosas se forja un lugar preponderante que no puede separarse de su expansión universal. Se fijó, en efecto, un doble objetivo: participar en la renovación pedagógica, contando con teólogos eminentes

⁸ J. de la Anunciación, 1577.

⁹ M. de León, 1614.

¹⁰ S. Alberro, 1988, pp. 33-34.

y dirigiéndose a la fina flor de la juventud, e interesarse en los marginados.¹¹ En España, los jesuitas enviaron misioneros a regiones que simbolizaban el retraso y la miseria, como Extremadura; en América se volvieron famosos por sus “misiones de fronteras”, que reunían a los indios dispersos para evangelizarlos lejos de los centros políticos. Pero también estuvieron presentes en las ciudades, sobre todo en México, capital de la Nueva España, donde enseñaban a indios, españoles y mestizos, así como en varias ciudades importantes del país, como Puebla, Tepotzotlán, Pátzcuaro, Oaxaca, Valladolid, Veracruz, Guadalajara, Zacatecas, Durango, Mérida, San Luis Potosí, Querétaro y otras más.

Sus concepciones teológicas y sus medios de persuasión no difieren de los que utilizaban las demás órdenes o el clero secular. Empero, debido a la eficacia de su organización, la cantidad de misioneros, la calidad de sus teólogos y sobre todo su doble implantación, en el centro y la periferia, lograron sistematizar su discurso así como la práctica en los que los *exempla* habrían de jugar un papel fundamental.

La confesión está en el centro del nuevo dispositivo. La predicación es esencial para acondicionar al penitente. Las descripciones de los sermones en España y en la Nueva España presentan gran similitud. En la metrópoli:

durante los días de misión, [los pueblos] se convertían en un teatro donde se representaban verdaderos psicodramas en los que participaba la población entera, con desfiles y actos colectivos en los que la afectividad, diestramente excitada por los misioneros, rayaba en la histeria, al grado que desvanecimientos, crisis de nervios y otros accidentes eran moneda corriente.¹²

Para alcanzar estos resultados los misioneros apelaban a las descripciones de los tormentos infernales más que a las de la felicidad celestial. Esta “pedagogía del temor” los condujo a desarrollar una retórica del infierno que podía apoyarse en la imagen. No es sorprendente encontrar de la pluma del capuchino Feliciano de Sevilla la descripción de un sermón que nos recuerda las predicaciones jesuíticas. Este fraile empleaba habitualmente una pintura que representaba a una mujer condenada cabalgando sobre un dragón, rodeada de serpientes y llamas, y simulaba un diálogo entre ella y la Eucaristía. La escena provocaba llantos y remataba con el juramento colectivo de los presentes de que no volverían a caer en pecado mortal.¹³

¹¹ Según A. Domínguez Ortiz, 1996, p. 203.

¹² *Ibid.*, p. 202.

¹³ Citado en *ibid.*, p. 209.

Las misiones jesuíticas de fines del siglo XVI en México nos dejaron descripciones similares, en las que los padres se felicitaban por el impacto de sus sermones en lenguas indígenas:

A los sermones que se les predicán de ordinario en casa, o en la yglesia de la parrochia, o en la plaza, es extraordinario el concurso [...] Oyen con particular devoción y lágrimas; y es grande el fructo que con los sermones ordinarios se ha experimentado; que es de donde los gana nuestro Señor para las confesiones que después se hacen, de no poca ymportancia.¹⁴

La predicación se complementaba con sainetes y piezas de teatro que generalmente representaban los alumnos de los seminarios y los indios en ocasión de las fiestas religiosas. A menudo de carácter ejemplar, ponían en escena a pecadores y demonios y podían terminar con una figuración de las llamas del infierno.

Los padres estaban a tal punto convencidos de los beneficios de la predicación que llegaron a afirmar: “Que si tuviessen los pobres quien les predicase algunas vezes en el año, fácilmente dexarían estos pecados y se enmendarían”.¹⁵ Los sermones servían así de preparación para el momento culminante del sacramento, la confesión, a la que se entregaba el penitente “con un gran dolor y muchas lágrimas, y muy asustado y espantado de sus propios pecados”.¹⁶

Las prédicas de los jesuitas en lenguas indígenas eran famosas, sobre todo las que pronunciaban en náhuatl los padres del Colegio de San Gregorio en la ciudad de México, quienes se apoyaron en la traducción de trabajos anteriores de los primeros franciscanos, como Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún y Alonso de Molina, y echaron mano de los mejores gramáticos de su orden, como Horacio Carochi.¹⁷ Su labor no se detuvo hasta que apareció el catecismo de Ignacio Paredes,¹⁸ que contiene muchos *exempla* y fue utilizado por todo el clero mexicano. La expulsión de la Compañía de Jesús del país en 1770 puso punto final a las traducciones al náhuatl.

Esta declinación del recurso de los relatos ejemplares no es notoria en la pastoral en español. En general, durante todo el periodo colonial los *exempla* fueron incluidos en la predicación destinada a la población no indígena. Muchos sermones en español, manuscritos y más raramente impresos, casi siempre del siglo XVII,

¹⁴ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, Relación sobre Pátzcuaro, 1585, p. 528.

¹⁵ *Ibid.*, t. III, 1586, p. 65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷ A. Carochi, 1645.

¹⁸ I. Paredes, 1759.

figuran en las bibliotecas. Todos están ilustrados con anécdotas procedentes de obras piadosas o de la vida de los santos en español. Por ejemplo, un manuscrito anónimo de 1789 de la Biblioteca Nacional de México ofrece un *exemplum* que se anuncia de la siguiente manera:

Oid un caso, ô amancebados, reciente, que me contó un Parroco de cierto pueblo, en donde hizo una misión. Estava cortando leña en el monte un amancebado, oyó que le llamaron dos veces por su nombre; volviendo en casa, encontró a su amante agonizando [...] y arrojando la moribunda por la boca de sus entrañas una porción de sangre y de postema, se la tiró en el pecho de su amigo en cuyos regazos, junto con la sangre inmunda, exaló su inmunda alma.¹⁹

El ms. 780, anónimo y sin fecha, narra el ejemplo de Volfango (Wolfgang) que veremos más adelante. Un estudio de esta vasta literatura debería interesarse tanto en la colección encuadrada de sermones manuscritos de 1740²⁰ como en la edición de 1743,²¹ ambas publicadas en la ciudad de México.

Mencionemos, finalmente, las obras impresas destinadas al predicador, como la editada en 1735,²² que proporciona cientos de referencias de *exempla*. El capítulo IX (“Compilación de ejemplos de vicios y virtudes”), en el margen derecho, proporciona temas que no están clasificados en orden alfabético (por ejemplo, purgatorio, caridad, gratitud, misericordia, limosna, defensa, honor) y en el cuerpo del texto aparece un breve resumen de cada anécdota, así como la fuente abreviada (por ejemplo, *Discipul. in promptuar.* para designar los *Sermones discipuli* contenidos en el *Promptuarium exemplorum* de Johannes Herolt). Aparecen también diversas referencias a “Henriq. Gran. prado espirit.”, que designan la famosa *distinctio IX* del *Speculum exemplorum* de Deventer editada por Henricus Gran. El capítulo X continúa con “cien ejemplos más de vicios y virtudes”, el capítulo XI con “algunos ejemplos sacados de la Biblia”, el capítulo XIII con “algunos ejemplos de filósofos y de antiguos”. El capítulo XIV propone un modelo de sermón. La “salutación”, seguida de la “explicación”, cede el sitio al discurso (la “plática”), con esta advertencia: “Se confirma la doctrina con ejemplos, propiedades, textos, de esta manera” (p. 70). Los demás opúsculos siguen el mismo esquema, ofreciendo numerosos milagros, prodigios y fábulas.

¹⁹ Ms. 425, exp. 5, BN México.

²⁰ D. C. Álvarez de la Vega, 1740.

²¹ J. C. López de Aguado, 1743.

²² M. de San Antonio y Moreno, 1735.

No obstante, los *exempla* no se limitan a los textos antiguos que sirven de apoyo a la retórica del sermón, sino que se nutren sin cesar de nuevas narraciones recogidas por los misioneros y los evangelizadores.

LA MISIÓN COMO FUENTE DE LOS *EXEMPLA*

El modelo que siguieron los colectores de nuevos relatos ejemplares es el de la crónica. El historiador Yerushalmi²³ considera que la historiografía se desarrolló en la Edad Media entre los cristianos que buscaban acontecimientos novedosos, mientras que los judíos concebían su historia como la simple repetición de un tejido conceptual pasado (pecados-exilio-sufrimientos). Sin embargo, es posible observar que hubo un aspecto de las crónicas cristianas que se mantuvo alejado de toda historicidad: las anécdotas ejemplares se apoyan esencialmente en casos “ahistóricos”, porque los acontecimientos en que se basan no alteran la historia y simplemente repiten prodigios similares ocurridos en el pasado.

Los 22 libros de *La ciudad de Dios*, de San Agustín, escritos entre 413 y 426, exponen la filosofía cristiana de la historia en el momento de la caída de Roma ante Alarico en 410, pero también contienen relatos breves tomados de vidas privadas. De la misma manera, la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda el Venerable (673-735), primer intento de historia de Inglaterra, contiene anécdotas ejemplares. Las crónicas de los siglos XV y XVI llevan la marca de esta tradición. Recaban historias edificantes de forma más sistemática que en el pasado, las cuales tienden a corresponder a un esquema estereotipado. Citemos, en la *Grande chronique de Nuremberg*,²⁴ el relato del rapto de una mujer muerta por un diablo que iba a caballo; ocurrido en 1491, que es muy similar a varios *exempla* de nuestro *corpus*. Estas observaciones encuentran eco en el análisis del papel político de la hagiografía en la España clásica. Lejos de aparecer como curiosidades, las vidas de los santos “fueron un poderoso vehículo que sirvió para difundir los temas predilectos de la historia nacional”. Se derivan de un “discurso religioso totalizador que basa en lo sobrenatural la historia del mundo”,²⁵

La historia de las órdenes en la Nueva España fue relatada en crónicas a medio camino entre la historia, la hagiografía y la recopilación de *exempla* modernos. Las memorias más antiguas de franciscanos y agustinos se ocupan sobre todo de la vida

²³ Y. H. Yerushalmi, 1984.

²⁴ H. Schedel, 1493, f° 189 v°.

²⁵ R. Carrasco, 1996.

de los primeros evangelizadores y ponen el acento en su actividad taumatúrgica. Se comenta, por ejemplo, que el agustino Juan Bautista Moya, “apóstol de tierra caliente”, demostró su poder sobre la tempestad (Tlapa, 1536), sobre el demonio (precisamente en Ajuchitlán) y sobre la muerte (en la Huasteca y en Michoacán, 1547 y 1557). También se dice que transformó flores en panes, plantó bastones que dieron raíces, hizo que brotaran manantiales, etcétera.²⁶

Estos milagros representan menor interés para nosotros que las anécdotas ejemplares recogidas por las mismas órdenes. Las primeras de ellas fueron referidas por el franciscano Motolinía²⁷ a partir de los sucesos ocurridos en Tlaxcala hacia 1537, que tienen que ver con el tema de los viajes en espíritu al más allá. Una versa sobre “dos mancebos que estando en sus últimas enfermedades fueron llevados en espíritu a las penas y a la gloria”: un joven indio de Cholula que, antes de confesarse y morir, narra la visión que tuvo del infierno y del paraíso; y un joven catequista de Santa Ana de Tlaxcala que asegura, antes de morir, que fue raptado por dos negros que lo habrían arrojado al sufrimiento eterno de no haberlo salvado la Virgen.

En 1615, el franciscano Juan de Torquemada²⁸ presenta en el tomo III, libro 17 de su *Monarquía indiana*, una compilación de anécdotas ejemplares relatadas por su orden mendicante, que clasifica por temas: capítulos XIV y XV, visiones diversas; capítulo XVI, visiones relativas al santo sacramento y a Cristo; capítulo XVII, visiones del más allá; capítulo XVIII, apariciones de santas almas. Casi todas tienen que ver con los indios, salvo algunas que aparecen en el último capítulo. Las más antiguas son las que reseña Motolinía; las demás las relataron franciscanos cuyos nombres se especifican (Melchor de Benavente, Gerónimo de Mendieta, Alonso de Escalona, Diego de Olarte...), así como las fechas (1576, 1580, 1588, 1595...).

También entre los franciscanos, hacia 1650 fray Antonio Tello escribió una crónica de la provincia de Jalisco,²⁹ en la que dedica un amplio espacio a los “casos raros o maravillosos”. Cita, por ejemplo, el caso de una india que estaba harta de tener que cuidar a su marido incurable, la cual exclama: “¡Que me lleve el diablo!” Cosa que éste se apresura a hacer, pero la india invoca a la Virgen, que la salva. Este relato se parece mucho a la anécdota contada por Torquemada, proveniente también de Jalisco (Xochipila) y recogida por el fraile Gaspar Rodríguez, según la cual una india que exclama “¡Que me lleve el diablo!” es salvada por el Niño Jesús.

²⁶ Según N. Navarrete, 1978, pp. 223-233. Existen muchas crónicas de frailes agustinos, como J. de Grijalva, 1624 y M. de Escobar, [1924] 1970.

²⁷ Motolinía, 1996, cap. XXXVIII, pp. 265-267.

²⁸ J. de Torquemada, [1615] 1986.

²⁹ A. Tello, 1942. Véase T. Calvo, 1994.

Se reconoce aquí un *exemplum* formado sobre el tema de las maldiciones; en nuestro *corpus* presentamos varios casos.

Desde su llegada a México los jesuitas se entregaron con entusiasmo a este ejercicio. Las *cartae annuae*, informes que enviaban a sus superiores en Roma, abundan en anécdotas maravillosas. Editadas con el título de *Monumenta mexicana*, las cartas enviadas entre 1585 y 1598 por los colegios de Puebla y Oaxaca y por las residencias de Tepetzotlán y Pátzcuaro, en latín o en español, relatan numerosas visiones narradas por los indios.³⁰ Las crónicas impresas de las misiones, como la de fray Andrés Pérez de Ribas³¹ sobre la evangelización de la Nueva España, reúnen un gran número de anécdotas ejemplares.

La Compañía de Jesús se encargó de transformar estos relatos en auténticos *exempla*, al incluirlos en recopilaciones destinadas a la edificación de los fieles europeos. Un pequeño volumen manuscrito, anónimo y sin fecha, escrito por un jesuita español en el siglo XVII, menciona anécdotas recogidas en México.³² Introducidas con las palabras “En las annuas de provincia de Mexico de la Compañía de Jesús del año de...”, éstas datan de los años 1597-1598, y muchas provienen de Pátzcuaro (pp. 295-301). A estas visiones les siguen otras originarias del reino de Cochin, y también un gran número de anécdotas tomadas de la *Historia y crónica de Santo Domingo* de fray Hernando del Castillo (pp. 301-315 y 326-343), y finalmente de historias sacadas de las *Vidas de los padres* (pp. 315-318) y de la *Crónica de San Francisco Xavier* de Luis de Guzmán (pp. 319-326).

Estas recopilaciones constituyen un enlace entre la actividad misionera y las obras monumentales editadas en Europa por los jesuitas españoles Eusebio Nieremberg o Alonso de Andrade.³³ En el *Itinerario historial* de este último encontramos varias anécdotas sacadas de las *annuas* de México, al lado de otras provenientes de las *annuas* de Perú o de Polonia. Todos estos relatos son tratados como *exempla*, fielmente calcados del modelo de los *exempla* medievales. Los *exempla* modernos que suceden a los antiguos, introducidos por frases como la siguiente: “En nuestra edad sucedió [...] Y aunque pudiera tener muchos exemplos antiguos en confirmación desta verdad nos referiremos de uno que trae [...] Confirmase la verdad propuesta con dos casos sucedidos en nuestra edad, etcétera”.

³⁰ F. Zubillaga, 1956-1973.

³¹ A. Pérez de Ribas, 1645.

³² C. G. Muratori, 1915. Este manuscrito se puede datar no a principios del siglo XVII, como pensaba Muratori, sino hacia 1640, ya que cita a autores jesuitas quienes, como el padre Diego de Ibarra, escribieron más o menos en esta fecha.

³³ A. de Andrade, 1648.

La creación de nuevos *exempla* derivados del sacerdocio entre la población indígena se detendrá durante la primera mitad del siglo XVIII. No volvemos a encontrar anécdotas de este tipo después del *Farol indiano y guía de curas de indios* publicado en la ciudad de México en 1713 por el agustino fray Manuel Pérez. Y el catecismo del jesuita Ignacio Paredes será la primera y última obra impresa que contenga *exempla* en náhuatl. Se presentará así como el último heredero del trabajo realizado a partir del inicio del siglo XVII y que permaneciera en el fondo de los conventos jesuitas. Posteriormente los predicadores se limitarán a repetir las anécdotas del pasado. Esta actividad rutinaria proseguirá durante casi un siglo, pero desprovista de la inspiración que suscitara la nueva edad de oro del *exemplum* en el siglo anterior.

LOS EXEMPLA Y LA CIUDAD

Las relaciones históricas de las órdenes contemplativas, menos volcadas sobre la población indígena que sobre las otras “castas”, son de sumo interés. Basadas en la vida conventual, estas crónicas arrojan una luz reveladora sobre la vida de los regulares y la mentalidad criolla de las grandes ciudades. Uno de los libros más extraordinarios desde este punto de vista es la obra del carmelita descalzo fray Agustín de la Madre de Dios,³⁴ que narra la historia de su orden entre 1585 y 1653. Su “tesoro escondido” pretende ser una “mina rica de ejemplos y virtudes” y presenta, en efecto, una colección asombrosamente surtida de *exempla* modernos, recogidos en diferentes ciudades de la Nueva España pero contruidos de acuerdo con los modelos medievales. A la vez que relata la fundación de los diez primeros conventos de la orden en las ciudades de México, Puebla, Atlixco, Valladolid, Guadalajara, Celaya, Querétaro, El Santo Desierto, San Ángel y Salvatierra, cuenta episodios edificantes de la vida de los regulares. Aunque estos últimos abrevan en la hagiografía, encontramos también anécdotas auténticas sobre diferentes temas: los triunfos sobre la castidad entre los frailes (libro I, capítulo XVIII), la evangelización de los indios (capítulo XXI), los milagros en favor del convento (capítulo XXII), un “caso extraordinario” ocurrido durante la construcción del convento (capítulo XXIII), una aparición milagrosa (capítulo XXIV), milagros de la Virgen de los Remedios (libro II, capítulo X), diversos milagros (capítulos XI y XII), apariciones de almas del purgatorio (capítulo XIII), diversos casos prodigiosos ocurridos en la ciudades (capítulos XVII y XVIII), milagros de la Virgen del Carmen (capítulo XIX).

³⁴ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986.

En estas crónicas eclesiásticas, así como en las historias locales que a partir de los siglos XVIII y XIX conservan algunos de sus relatos, se hace evidente que los nuevos *exempla* no son solamente literatura sino que reflejan la vida y los rumores de las ciudades del Nuevo Continente. Tomaremos dos ejemplos, uno del siglo XVI y otros del XVII:

1541. Al conquistador Pedro de Alvarado lo matan en las montañas de Guadalupe. Su viuda, doña Beatriz de la Cueva, vive en la ciudad de Santiago de Guatemala. Tras el anuncio de la muerte de su esposo se entrega a manifestaciones de dolor exageradas y, ante las amonestaciones de un monje, no vacila en blasfemar. La tierra tiembla y la ciudad se destruye, y doña Beatriz encuentra la muerte en compañía de sus amigas. Los sobrevivientes murmuran que la viuda ocasionó la catástrofe: en los *exempla* europeos, el rayo y el terremoto desencadenan la venganza divina directa sobre los impíos, y la ciudad aplica este modelo a lo que acaba de vivir. Es necesario leer las frases consagradas por un historiador a la destrucción de Antigua de Guatemala para medir el impacto de estos relatos edificantes sobre las experiencias vividas por las poblaciones. La viuda del conquistador y su amigas fueron enterradas en tierra santa, para gran escándalo de la opinión pública:

Los cuerpos de doña Beatriz de la Cueva y doña Juana de Artiaga y las demás señoras que murieron con ella, los hizo el obispo enterrar con la honra y solemnidad que entonces fue posible; y echóse de ver en esta ocasión el gran respeto que al obispo se le tenía y lo que era amado de los ciudadanos, que atribuyendo todo a la blasfemia de la doña Beatriz, la destrucción de la ciudad, calumnia de que ahora no se limpia, si con todo eso fue sola esta la causa; y siendo los más de parecer, que como el de otra Jezabel le echasen a los perros o en una tabla por el río abajo para que la comiesen los peces en la mar o los cuervos, si en la tierra se detuviese; pudo tanto el obispo, que los aplacó con buenas y santas razones y le acompañaron cuando llevó a enterrar a la iglesia mayor su cuerpo y los de las demás señoras.³⁵

1612. El virrey de México, García Guerra, muere inopinadamente. Este fraile dominico había llegado procedente de España en 1608 para ocupar el cargo de arzobispo. Tres años más tarde, en junio de 1611, agregó a esta función la de virrey, que no pudo ocupar por mucho tiempo porque habría de morir nueve meses después. Los relatos históricos del siglo XIX se dividen en dos géneros. Unos son representativos de la biografía edificante, que insiste en las virtudes del prelado y ve en los fenómenos naturales que acompañan su nombramiento presagios funestos respecto a su

³⁵ A. de Remesal, [1619] 1988, t. I, cap. III, pp. 273-274.

destino personal. Los otros se pueden clasificar en la categoría de relatos moralizantes, para los que la muerte del virrey representa el justo castigo de sus faltas, mientras que los acontecimientos trágicos que la anteceden se asimilan a las advertencias divinas. Curiosamente, dos grandes textos históricos contienen ambas versiones juntas: Francisco Sosa (1877) y Luis González (1891).³⁶

La biografía edificante se basa en el relato de un testigo ocular de mucho renombre, Mateo Alemán, autor del famoso *Guzmán de Alfarache* y creador del género picaresco, que presencié la muerte de su protector García Guerra y la narra en 1613. Insistiendo en la brillante carrera del arzobispo, Alemán enumera los accidentes que se produjeron a partir de su llegada a la Nueva España: la volcadura de su carruaje, el hundimiento de un estrado durante las fiestas que se hicieron en honor de su entrada a la capital, un accidente de su carroza, todos ocurridos antes de 1611. Después de ser nombrado virrey ocurren un eclipse de sol, la caída de un indio del palo del “volador”³⁷ durante su entronización y, finalmente, dos temblores de tierra. Durante todo ese tiempo los males del arzobispo empeoraron día con día hasta que murió.

Esta versión se contrapone tajantemente al relato moralizante basado en la crónica de los carmelitas descalzos de fray Agustín de la Madre de Dios.³⁸ La narración eclesiástica asegura que fray García Guerra se comportaba al principio como un prelado humilde y caritativo, ganándose el respeto y el afecto de sus fieles, hasta que se apoderó de él un “violento deseo de gobernar la Nueva España no solamente con el cetro episcopal sino también con el cetro del virrey”. El arzobispo acabó prometiendo a dos religiosas que deseaban fundar un convento de carmelitas que las ayudaría si, con sus oraciones, le obtenían el cargo de virrey. Pero, una vez cumplida su ambición, fray García no solamente olvidó la promesa que había hecho a las religiosas sino también su humildad de fraile mendicante. Después de celebrar suntuosamente su entrada a la capital, ordenó que se hicieran corridas de toros todos los viernes del año en la arena situada dentro de su palacio, con el fin de conmemorar el día de la llegada de la cédula real que lo elevara a la más alta dignidad. La ciudad estaba escandalizada con esta iniciativa y Dios empezó a enviar sus advertencias. Un terremoto impidió la celebración de la primera corrida, pero fray García pensó que se trataba de una coincidencia. El viernes siguiente, la tierra tembló de nuevo, con mucha mayor violencia, y los estrados y las casas se vinieron abajo, provocando

³⁶ F. Sosa, [1877] 1962; L. González, 1891, según J.-P. Berthe, 1995.

³⁷ El volador, o palo volador, es un asta levantada de la que cuatro indios se dejan caer, amarrados a una cuerda. Esta ceremonia de origen precolombino sobrevivió a la conquista. Se celebraba durante las fiestas españolas de la ciudad de México.

³⁸ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986.

la muerte de muchas personas. El arzobispo siguió poniendo oídos sordos hasta que a la siguiente semana su carroza se volcó, provocándole heridas de muerte.

Esta versión moralizante está calcada de la estructura del *exemplum* medieval de Udo de Magdeburgo (*Ex.* 1 de nuestro *corpus*), el obispo que obtuvo su cargo por intercesión de la Virgen María y mostró su ingratitud transformándose en un verdadero lobo entre ovejas. Pecados, advertencias divinas y, para rematar, el castigo: menos de 40 años después de la muerte del arzobispo virrey, al precio de algunos acomodados cronológicos de los accidentes, la versión moralizante se instaló, lista para ser reproducida por historiadores del siglo XIX.

* * *

Los *exempla* supieron forjarse un sitio prominente en la Nueva España. En los sermones, los rumores, las crónicas e incluso la historia oficial, en español o en náhuatl, entre todas las capas sociales encontramos vestigios de estos relatos moralizantes cuya morfología estudiaremos a continuación.

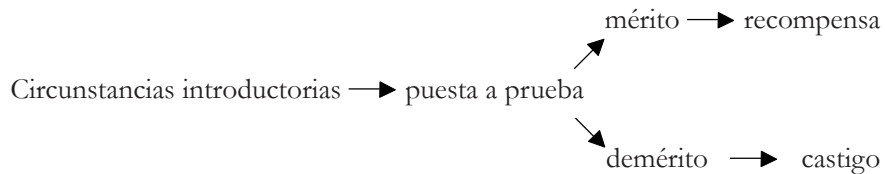
Capítulo 3

La estructura del relato ejemplar

El relato ejemplar está constituido por una serie de secuencias que, aunadas a otros signos de identificación, como el nombre del autor o de los personajes, los lugares y las fechas de los sucesos, representan la parte aparentemente estable del *exemplum*. Retomando las palabras de Jacques Le Goff, esta estructura resiste durante mucho tiempo los ataques de la coyuntura, pero no por ello deja de experimentar algunos resbalones que, aunque leves, son significativos.

LOS TIPOS DE *EXEMPLA*

Según Claude Bremond, la anécdota ejemplar medieval comprende secuencias de sucesos comparables a las “funciones” analizadas por Propp en los cuentos maravillosos.¹ A grandes rasgos, la secuencia narrativa del *exemplum* comprende varios momentos:



Este análisis de la estructura de la anécdota se aplica sin dificultad a los *exempla* modernos y puede sentar las bases de la tipología de los relatos en español o en náhuatl. Sin embargo, en éstos la estructura “demérito-castigo” es mucho más frecuente que “mérito-recompensa”. Por este motivo la siguiente tipología propone dos tipos para “demérito-castigo” y uno solo para “mérito-recompensa”.

¹ V. Propp, 1970; C. Bremond, 1982.

1. Tipo I: pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural

Este tipo asocia el pecado a un castigo sobrenatural. Existen varias variantes, de acuerdo con el lugar que ocupen los tres episodios en la anécdota. De todos modos, el sentido de los *exempla* de este tipo lo da la relación entre la falta cometida en la Tierra y el castigo resultante en el más allá. Es notable que todos los *exempla* de nuestro *corpus* que pertenecen a este tipo son de origen medieval.

Variante 1: pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural

(Ex. 1, 10, 17, 25, 26, 38)

El ejemplo tipo es el Ex. 10 (“Rudingero el borracho”).

Pecado: Rudingero se emborracha.

Muerte: Muere.

Castigo: Se le aparece condenado a su hija.

La misma estructura se presenta en el Ex. 17 (“El padre y el hijo usureros”), en el que al pecado (un usurero amasa riquezas mal habidas que hereda a su hijo) le sigue la muerte (el usurero y el hijo heredero mueren) y el castigo (se le aparecen condenados al segundo hijo). En el Ex. 25 (“El discípulo de Silo”) volvemos a encontrar el pecado (afición a la filosofía o mala confesión), la muerte y el castigo (el discípulo se le aparece condenado a su maestro o confesor), así como en el Ex. 26 (pecado: un hombre se rehúsa a perdonar a sus enemigos; muerte, castigo: el Cristo en la cruz rehúsa el perdón el día del funeral). Como dijimos, estos *exempla* son de origen medieval.

Variante 2: visión-muerte-explicación de la visión

(Ex. 2 y 4)

El ejemplo tipo es el Ex. 2 (“La mujer lasciva”)

Visión: Un discípulo de San Francisco confiesa a una mujer y su compañero ve que una serpiente sale de su boca.

Muerte: La mujer muere.

Explicación: La mujer explica el pecado que cometió, que no quiso confesar, y la razón de su castigo.

Esta variante proviene directamente de la que precede. Pero mientras que la anterior presentaba los sucesos en orden cronológico, ésta introduce un enigma, seguido

de una indagación y una solución. Claude Bremond, que encontró esta convención literaria en los *exempla* medievales, le da el nombre de “secuencia hermenéutica”, siguiendo a Roland Barthes.² Aquí el enigma está contenido en la aparición de un difunto, y la solución en la explicación de sus castigos.

Puede considerarse que el *Ex.* 4 forma parte de esta variante, a pesar de la desaparición de la segunda secuencia: un carbonero ve a una mujer perseguida por un caballero (visión), ambos condenados dan el motivo de su castigo (explicación). Al igual que la variante anterior, ésta está construida en torno a la visión del castigo y los *exempla* que forman parte de ella son de origen medieval.

Variante 3: pecado-visión del castigo sobrenatural-muerte
(*Ex.* 11)

El ejemplo tipo es el *Ex.* 11 (“El borracho testarudo”)

Pecado: El borracho se rehúsa a confesarse.

Visión: Ve el infierno.

Muerte: Muere.

Este relato es también de origen medieval.

2. Tipo II: pecado-muerte castigo

En este tipo el pecado conlleva explícitamente la muerte, que figura como castigo. Al contrario del tipo anterior, construido en torno a la visión del castigo sobrenatural, en éste la muerte es el castigo. Es la categoría más representada en el *corpus*. Es significativo que la mayoría de los *exempla* de este tipo sean modernos.

Variante 1: pecado-muerte castigo
(*Ex.* 5, 6, 7, 9, 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 44)
Tomaremos como ejemplo tipo el *Ex.* 5 (“La mujer de Facata”).

Pecado: Un hombre pretende violar a una mujer casada.

Muerte castigo: Muere durante la noche.

² C. Bremond, p. 127.

Algunos de estos relatos son de origen medieval, como el *Ex.* 21, en el que un viajero, que come carne en viernes, se asfixia con un bocado, y el *Ex.* 22, según el cual a un hombre que quería desposarse con una pariente lo mata un rayo durante la noche. Pero es más frecuente que las anécdotas sean modernas, y al parecer los siglos XVI y XVII europeos tuvieron particular predilección por esta variante. Los relatos que escenifican el triste fin de los amantes (*Ex.* 5, 6, 7, 9) tienen lugar en la ciudad de México, Japón y España. De esta última provienen el arriero que blasfema (*Ex.* 3), al que sus caballos matan durante la noche, y los hijos desobedientes que mueren a consecuencia de las maldiciones proferidas por sus padres (*Ex.* 27, 28, 29, 30), así como la mujer maldita por el marido (*Ex.* 31).

A esta variante pertenecen también los *exempla* en los que la muerte es directamente provocada por el diablo. Al amancebado de la ciudad de México (*Ex.* 6) lo mata el demonio, que toma la forma de su concubina, el soldado que se rehúsa a oír misa un domingo es asesinado por un diablo (*Ex.* 19), Benceslao mira cómo los habitantes del infierno se llevan a su compañero en cuerpo y alma (*Ex.* 23), suerte que corre también el avaro que se vendió al diablo (*Ex.* 24).

Podemos asociar con esta variante dos relatos en los que los muertos son provocados por el pecador. El *Ex.* 14 muestra a unos indios borrachos que suscitan diversas catástrofes y el *Ex.* 44 a un joven que, debido a su mala educación, mata a su padre y deja en estado lastimoso a otros miembros de la familia.

Variante 2: pecado-advertencia(s)-muerte castigo

(*Ex.* 1, 3, 8)

Nuestro ejemplo tipo es el *Ex.* 8 (“El amancebado de Manila”)

Pecado: Un comerciante español se embarca junto con su amante.

Advertencia: Sale vivo de un naufragio y promete deshacerse de la amante.

Muerte castigo: Recae en el pecado y muere.

En esta variante, el pecado va seguido de una o varias advertencias que preceden a la muerte. Otro relato moderno, el *Ex.* 3 escenifica al joven Volfango que se va de Buda para Colonia junto con su concubina Lucrecia y presta oídos sordos a la advertencia de Jesús. Ambos son llevados al infierno, en cuerpo y alma.

3. Tipo III: puesta a prueba-arrepentimiento (o liberación)

En este tipo el pecado o la puesta a prueba desemboca en la salvación. La mayoría de los relatos de este tipo son de origen medieval.

Variante 1: pecado o tentación-prueba o visión-arrepentimiento o liberación
(Ex. 12, 13, 18, 20, 34, 43)

Nuestro ejemplo tipo es el Ex. 12 (“El peregrino borracho”)

Pecado: Un peregrino se emborracha.

Prueba: Su alma es llevada al infierno.

Arrepentimiento: Promete enmendarse y regresa a la Tierra.

Esta variante está calcada del tipo I, variante 3 (pecado-visión del castigo sobrenatural-muerte), pero mientras que en aquélla la visión no conllevaba el arrepentimiento y precedía un funesto fin, en ésta conduce a la salvación. El Ex. 13 escenifica a un indio borracho de la ciudad de México que pasa por la misma prueba que el del Ex. 12. El ladrón del Ex. 18 entierra su botín (pecado), lo persigue una serpiente (visión) y confiesa su delito (arrepentimiento). En el Ex. 20 Galibo se rehúsa a pagar el diezmo (pecado), ve al diablo en su granero (visión), deposita lo que debe a la Iglesia y recibe una abundante cosecha (arrepentimiento-salvación). El eremita del Ex. 34 se ve tentado a no hacer el esfuerzo de ir a buscar agua, recibe la visión de un ángel y se arrepiente de su flojera. Una mujer que comulga poco (pecado) es víctima de una ilusión mágica que le lanza un brujo haciéndola aparecer ante los que la rodean con forma de jumento (prueba), pero San Macario la salva (arrepentimiento-liberación), Ex. 43.

Cabe observar que todos los relatos fuente son de origen medieval.

Variante 2: puesta a prueba-liberación
(Ex. 1, 32, 33, 40)

Nuestro ejemplo tipo es el Ex. 33 (“El monje, la Virgen y los demonios puercos”).

Prueba: Un monje joven y piadoso es atacado por los demonios.

Liberación: La Virgen lo defiende y lo salva.

Esta variante está calcada de la precedente, pero la prueba se presenta sin pecado cometido. El milagro, realizado por la Virgen de Guadalupe en el Ex. 40, se construye sobre este modelo (enfermedad-curación). Podemos también asociar a esta variante

el *Ex.* 32, en el que el hermano León ve dos escaleras para subir al cielo; logra llegar por la que está cuidada por la Virgen.

Variante 3: puesta a prueba-acto piadoso-liberación

(*Ex.* 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42)

Nuestro ejemplo tipo es el *Ex.* 35 (“El indio de Parras”).

Enfermedad: Un indio cae en estado de muerte aparente, ve el paraíso y su alma es devuelta a la Tierra para que reciba el bautismo.

Acto piadoso: Recibe el bautismo.

Liberación: Muere.

Esta variante se distingue por el hecho de que es un acto piadoso el que provoca la liberación o la salvación. Este relato y el del *Ex.* 36, que se le parece, son modernos. Pero los demás son de origen medieval: el *Ex.* 41 describe a un hombre sepultado en una mina (prueba), alimentado por las ofrendas que lleva su mujer a la misa (acto piadoso) y salvado (liberación). En el *Ex.* 42, un judío ve a los demonios, se persigna (acto piadoso) y es liberado. En el *Ex.* 37, un santo ve a un monje en el purgatorio (prueba), le manda a hacer misas (acto piadoso) y lo ve glorificado (liberación). El *Ex.* 39 muestra a una mujer en el purgatorio (prueba) y un niño la saca con la ayuda del Padre Nuestro (acto piadoso-liberación).

4. Asociación de tipos

Contrariamente a los *exempla* medievales, que generalmente son muy breves, algunos relatos modernos se presentan como narraciones complejas que concatenan varios tipos y sus variantes. El *Ex.* 1 (“Udo de Magdeburgo”) es de origen medieval, pero fue particularmente apreciado hasta fines del siglo XVIII. Comienza con un relato de tipo III, variante 2 (prueba-liberación), hasta que el joven Udo, poco dotado para el estudio, pide la intercesión de la Virgen, que se le aparece y le promete el cargo de obispo. Sigue un tipo II, variante 2 (pecado-advertencia(s)-muerte castigo), pues Udo, siendo ya obispo, escandaliza por su conducta. Tres veces escucha una voz celestial que lo conmina a enmendarse. Como no hace nada, un juicio divino lo condena y un verdugo celestial le corta la cabeza. El relato termina con una secuencia de tipo I (muerte-visión del castigo) y un sacerdote asiste al ingreso al infierno del alma de Udo.

El *Ex.* 38 (“La hermana de San Vicente Ferrer”) comienza con un tipo I, variante 1 (pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural): la hermana es violada por un

esclavo negro, de donde se desprenden sus dos pecados (aborta y envenena al esclavo), luego siguen una mala confesión y su muerte. Se le aparece a su hermano, San Vicente Ferrer, en los tormentos del purgatorio. El relato prosigue ahora con un tipo III, variante 3 (prueba-acto piadoso-liberación), cuando el santo pronuncia misas y en respuesta su hermana se le aparece salvada.

5. Frecuencia de los tipos

El *corpus* que hemos constituido no puede jactarse de ser realmente representativo. Sin embargo, es interesante observar la frecuencia de los tipos que encontramos en él. El tipo I, construido en torno a la visión de un castigo sobrenatural, está presente en nueve de nuestros relatos, todos de origen medieval. El tipo II, constituido en torno a la muerte castigo, aparece en 22 de nuestros relatos, la mayoría modernos. El tipo III (prueba-liberación) se encuentra en 17 relatos, la mayoría de origen medieval (cálculos efectuados teniendo en cuenta el hecho de que los *Ex.* 1 y 38 contienen varios tipos).

Es claro que el tipo II, aun cuando existió durante la Edad Media, fue particularmente apreciado por el siglo XVII español, en el que a la gente le complacía imaginar que la muerte súbita vendría a castigar brutalmente al pecador.

6. Desviaciones de las secuencias

Los traductores de los relatos al náhuatl los adaptaron lo más fielmente posible, generalmente conservando el orden de las secuencias. Sin embargo, en algunos casos se observan desviaciones significativas. El texto fuente del *Ex.* 29 (“Los malditos por su madre”) proviene de San Agustín y pertenece al tipo III, variante 2 (prueba-liberación): una madre maldice a sus hijos, que padecen temblorinas (prueba); dos de ellos sanan frente al altar de San Esteban (liberación). El texto en náhuatl transforma la narración de forma que corresponda al tipo II, variante 1 (pecado-muerte castigo), que era muy apreciado: frente a sus hermanos un hombre golpea a su madre, que maldice a todos sus hijos (pecado); por efecto de la maldición, se suicida (muerte castigo). Aun cuando el *exemplum* en náhuatl esté identificado por el nombre de su autor (San Agustín) y sus personajes (una madre que maldice a todos sus hijos), el traductor no vaciló en agregar un episodio al principio (el pecado del joven) y otro al final (el suicidio de la madre) para dar al relato la estructura habitual de las narraciones del tipo II, muy estimadas.

El *Ex.* 25 (“El discípulo de Silo”) pasa así del tipo I (en su versión medieval) al tipo II (en el texto moderno). En la Edad Media, un profesor de filosofía, Silon, visita a uno de sus discípulos enfermos y le pide que se le aparezca después de morir. Estos dos primeros episodios del tipo I, variante 1, constan del pecado (la práctica de la filosofía) y la muerte. Les sigue la visión del castigo sobrenatural cuando el discípulo se le aparece al profesor rodeado de sofismas en llamas. En el siglo XVII, en la versión española original, el *exemplum* sigue perteneciendo al tipo I: un joven agonizante se confiesa mal (pecado) y se le aparece condenado a su confesor (visión del castigo). Pero en la traducción al náhuatl se inicia como tipo II: un joven rico y fuerte no piensa en la muerte (pecado), que sobreviene brutalmente (muerte castigo), y termina como tipo I: visión del joven condenado. Además, este relato se encuentra en un sermón “sobre la muerte”, lo que muestra hasta qué punto los evangelizadores gustaban de asustar a los indios hablándoles de la muerte castigo.

Una desviación semejante se produce en la versión española del cardenal Bellarmino (fin del siglo XVI) y en la traducción náhuatl del *Ex.* 2 (“La mujer lasciva”). El texto fuente consiste en un tipo I, variante 2 (visión-muerte-explicación de la visión). Bellarmino y la versión en náhuatl lo transforman en un tipo II, variante 1 (pecado-muerte castigo): la mujer se confiesa mal al guardarse en la boca un pecado mortal con forma de gran serpiente. La serpiente, detenida en su cuerpo, le da muerte. Para el oyente la lección es que el pecado mortal provoca la muerte, y el relato, originalmente centrado en la visión, se basará a partir de ahora en la muerte castigo de la pecadora.

En el siglo XVII el *Ex.* 38 (“La hermana de San Vicente de Ferrer”) era un relato conocido en España, perteneciente a varios tipos (tipo I, variante 1: pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural, y tipo III, variante 3: prueba-acto piadoso-liberación). El traductor al náhuatl simplifica la narración suprimiendo la primera parte, que compete al tipo I y contiene los diversos pecados de la hermana del santo, culpable de haber abortado y envenenado al esclavo negro que la violara, así como de confesarse mal. Conserva la segunda, en la que San Vicente tiene la visión de su hermana rodeada de las llamas del purgatorio, que le pide misas (prueba) y aparece salvada (liberación). Al hacer esto, el traductor se deshace de un pasaje que podría parecer estorbo porque menciona las faltas de una española, hermana de un santo. El *exemplum* así corregido se parece a cualquier otro relato que escenifique almas del purgatorio suplicando sufragios.

LOS SIGNOS DE IDENTIFICACIÓN

A pesar del paso de los siglos, los relatos siguen conservando signos de identificación. Además de los contenidos en las secuencias, existen otros, como los nombres del autor y de los protagonistas, los lugares y las fechas de los acontecimientos, la calidad de los personajes y las imágenes mentales asociadas. La relativa estabilidad de estos marcadores no impide las desviaciones y las modificaciones.

1. Los autores

Desde la Edad Media, la identificación de un *exemplum* por el nombre del autor o los autores que lo mencionaron en el pasado representa una de las principales pruebas de su veracidad. Siguiendo este uso, los compiladores españoles del siglo XVII no omiten nunca la cita de sus fuentes, y los traductores al náhuatl casi siempre lo hacen.

Estos últimos se limitan a veces a inscribir el nombre del autor al margen o entre paréntesis. Aunque en general el traductor se haya enterado de la existencia del relato a través de una compilación ulterior, la celebridad del autor medieval los obliga en ocasiones a incluir su nombre: San Agustín, San Gregorio, San Pedro Damiano o Cesáreo de Heisterbach. Es más frecuente que el traductor mencione a los eclesiásticos de los siglos XV y XVI: San Antonio, arzobispo de Florencia de 1389 a 1459; Bernardino de Bustis, cuyas obras datan de 1492 y 1498; Johannes Herol o Herolt, cuyos *Sermones discipuli* fueron publicados en 1502. El *Speculum exemplorum*, obra anónima editada por el impresor Henricus Gran de Hagenau en 1507, 1512, 1515 y 1519, a menudo se indica como “*Speculum* de Enrique Gran”; su traducción española, realizada por Santoro en 1592, se conoce como *Prado espiritual* o *Pratum spirituale*.

También, y sobre todo, se encuentran compiladores del siglo XVII: los españoles Barzía y Zembrano (obispo de Cádiz hacia 1685) y Jaime Corella (capuchino, 1657-1699), los jesuitas Roberto Bellarmino (1542-1621), Alonso de Andrade (1590-1672), Alejandro Faya (1565-1640), Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) y Cristóbal de Vega (1595-1672).

En algunos casos, la traducción de la narración al náhuatl comienza con la presentación del autor más antiguo y más conocido del relato: “San Gregorio escribe, cuenta...” (Ex. 15); “a San Agustín le escandalizó un espantoso prodigio...” (Ex. 44). Las *Vidas de los padres* del desierto merecen mención especial: “vemos y contamos en la vida de los padres de vida buena, de vida virtuosa que vivían en los bosques...” (Ex. 17); “en la vida de San Macario, se dice...” (Ex. 43).

Las *Fioretti* de la vida de San Francisco de Asís se introducen de la siguiente manera: “se cuenta [...] en un libro donde están escritos todos los ejemplos prodigiosos que ocurrieron a la congregación de los frailes de San Francisco” (Ex. 32). El arzobispo italiano San Antonino se menciona en el Ex. 34 y en el Ex. 4 como “el bienamado de Dios”. En el Ex. 39 se anuncia el “libro de la vida” de San Vicente Ferrer.

Los demás autores que tienen derecho a una presentación en náhuatl son jesuitas: “uno de los sacerdotes de Dios semejantes a nosotros, llamado P. Andrade” (Ex. 35); “dos sacerdotes de la Compañía de Jesús” (Ex. 35); “los sacerdotes de la Compañía” (*Compañía Teopixquê*) (Ex. 5); un “sacerdote de nuestros compañeros, Diego del Barra” (por Diego de Ibarra) (Ex. 6); “un gran escritor de palabras llamado Alejandro Faya [...] un sacerdote de la Compañía” (Ex. 15).

2. Los lugares

Los *exempla* medievales mencionaban los lugares donde se produjeron los sucesos prodigiosos. Los traductores al náhuatl adoptaron esta costumbre y en los relatos proponían a los indios unas giras por el mundo bastante extrañas. El primer país que encontramos es España: “en el gran reino de España, en una cierta ciudad” (Ex. 8), “en una cierta ciudad del reino de España” (Ex. 24), “en el reino de España” (Ex. 15), “en una ciudad llamada Talavera” (Ex. 7), “en una gran ciudad llamada Valencia” (Ex. 39). El recorrido ejemplar lleva también a Roma (Ex. 23) y a Alemania: “en Sajonia había una gran ciudad llamada Magdeburgo” (Ex. 1). Entre los países de evangelización se cita a las Filipinas: “ocurrió en un país llamado Filipinas, en una ciudad llamada Abiudgo” (Ex. 36), “en un pueblo que formaba parte de las Filipinas” (Ex. 36); y no se olvida Japón: “en un pueblo que se llamaba Facata” (Ex. 5); se hace mención también de “un país lejano llamado Parras” (Ex. 35), que en realidad no está tan lejano, ya que esta misión jesuita se encontraba en el norte de México, y el traductor la presenta como si se tratara de una comarca más exótica que Europa o Japón.

Por último, anotemos que cuando el suceso ocurre en la Nueva España, el traductor no omite señalarlo: “esto no ocurrió en Castilla ni en ningún otro lugar del mundo, sino aquí, a vuestra puerta, y no a un español, sino a uno de vosotros indios” (Ex. 13).

Sin embargo, con mucha frecuencia el traductor se conforma con una fórmula estereotipada: “en una cierta ciudad” (*ceccan altepepan*) (Ex. 1, 10, 17, 27), o “en un cierto convento” (Ex. 18).

3. Las fechas

Aun cuando los autores de los *exempla* medievales contaran los años transcurridos desde que se produjera el suceso, los del siglo XVII a menudo daban la fecha o especificaban: “hace poco” o “cuando andaba en misión”.

Sin embargo, los traductores al náhuatl se distinguen por su mutismo sistemático en cuanto a las fechas. Si un texto especifica: “no hace mucho tiempo”, la mayoría se limita a “sucedió que”, “sucedió una vez”, “le sucedió a”, “en aquel tiempo había”, “una vez”, “un año” y hasta “hubo una vez”. El *exemplum* en náhuatl tiende a caer en las fórmulas estereotipadas del cuento de hadas.

4. El nombre de los personajes

La memoria suele retener el nombre del protagonista principal, como Udo de Magdeburgo, “el obispo horrible” (*episcopus horribilis*) de nuestro *Ex.* 1, o el joven Volfango o Golfango (hispanización del alemán Wolfgang) de nuestro *Ex.* 3 y su concubina Lucrecia. Benceslao (Benceslaw) es testigo del prodigio referido por el *Ex.* 23. Rudingero (hispanización de Rudingerus) es un borracho impenitente de la Edad Media alemana (*Ex.* 10), Galibo intenta evadir el pago del diezmo (*Ex.* 20), Cirilo (Cyrillus) es un conciudadano de San Agustín que crió mal a su hijo (*Ex.* 44), Silo (Serlon, Silon o Sella) es el profesor de un discípulo condenado (*Ex.* 25). Los nombres pueden remitir también a una visión, como los miembros del trío infernal, Pilatos, Caifás y Judas, que se le aparecen al borracho impenitente del *Ex.* 11. En fin, algunos santos dejan su sello en el relato, como San Vicente Ferrer (cuya hermana se llama Francisca de Aguilar, *Ex.* 38), San Nicolás Tolentino (*Ex.* 37), San Anselmo (*Ex.* 20) y San Macario (*Ex.* 43), sin olvidar al hermano León, discípulo de San Francisco de Asís (*Ex.* 32).

5. Características de los personajes

Cuando los protagonistas no tienen nombre, se acostumbra especificar su característica. Los borrachos son, respectivamente, caballero (*Ex.* 10), artesano (*Ex.* 11), peregrino (*Ex.* 12), indio encargado de los víveres en la ciudad de México (*Ex.* 13). La caza infernal es observada por un señor y su carbonero (*Ex.* 4), el amancebado de Manila es un comerciante (*Ex.* 8). Hay también avaros (*Ex.* 17, 24), indígenas mexicanos y filipinos (*Ex.* 35, 36), niños (*Ex.* 15, 30, 39), esposas (*Ex.* 2, 5, 31, 43),

madres (*Ex.* 27, 28, 29) y un judío (*Ex.* 42). El blasfemador es un arriero para el texto español, pero el traductor al náhuatl prefiere pasar por alto este hecho.

Los relatos españoles escenifican una buena cantidad de clérigos, piadosos o pecadores, pero los traductores al náhuatl sólo los mencionan cuando son virtuosos. El joven cura del *Ex.* 33 es “muy santo, muy humilde, muy sumiso, muy obediente, muy dócil, muy reprimido ante los gozos terrenales”; el eremita del *Ex.* 34 es un penitente (*ce tlacatl tlamaceuhqui*). Pero si acaso los clérigos no son irreprochables, el traductor oculta su condición. Por ejemplo, Udo, el horrible obispo medieval, es transformado en “rey” (*Ex.* 1), el monje que come carne es un “viajero” (*Ex.* 21), el sacerdote español de Talavera que se rehúsa a abandonar a su amante es un simple concubinario (*Ex.* 7); el borracho que se rehúsa a confesarse era un monje *faber* y se convierte en un simple artesano (*toltecatl*) (*Ex.* 12).

Las traducciones al náhuatl abandonan una parte del sentido contenido en los textos latino o español. A fin de cuentas, sus personajes acaban siendo calificados de “pecadores”, como el noble joven del *Ex.* 23 (“este pecador”), el usurero del *Ex.* 24 (“un noble señor muy rico pero sobre todo muy pecador”) o el discípulo de Silo del *Ex.* 26 (“un hombre joven pecador”).

6. Las citas latinas

La identificación de un *exemplum* y su memorización pueden apoyarse en una cita latina, inserta en el cuerpo del relato. Algunas son muy conocidas, como la advertencia que el cielo le hace al obispo Udo (*Ex.* 1): *Cessa de ludo, quia lusisti satis Odo*, “deja de jugar, porque ya jugaste suficiente, Udo”, o las palabras de los demonios que descubren a un judío no bautizado pero protegido por la señal de la cruz: *Vas vacuum sed bene signatum*, “¡una botella vacía pero bien sellada!” (*Ex.* 42). En estos casos, las traducciones al náhuatl no dejan de citar el verso latino acompañado de su traducción. Mencionan también las palabras pronunciadas por el carbonero que tiene la visión nocturna de la caza infernal: *Vidi iram dei*, “vi la cólera de Dios” (*Ex.* 4), y las palabras de Cristo en la cruz que exclama: *Non pepercit, non (neque) parcam*, “Él no perdona, yo no perdonaré tampoco”.

Pero no todas las citas latinas se transcriben. El cura concubinario de Talavera recita antes de morir un versículo que no se conoce más que en los textos españoles, sacado del salmo CXI: *Peccator videbit et irascetur, dentibus suis fremet et tabescet, desiderium peccatorum peribit*, “el pecador lo verá y se enojará, rechinarán sus dientes y secará de cólera, pero los deseos del pecador perecerán” (*Ex.* 7); de igual modo, las palabras del hereje que come carne en viernes y anuncia, refiriéndose a una gallina:

Haec mihi hodie pisces, “hoy será pescado para mí” (Ex. 21). Silo, maestro de un discípulo condenado, decide ingresar al convento declarando: *Linquo coax ranis, cras corvis, vanaque vanis, ad logicam pergo que mortis non timet ergo*, “dejo el cua a las ranas, el croa a los cuervos, la vanidad a los vanidosos, persisto en la lógica que no teme el *ergo* de la muerte”. La versión en náhuatl preferirá olvidarse de este verso famoso, así como de la calidad de profesor de filosofía de Silo.

7. La imagen mental

A menudo el relato remata con una visión cuyas características contribuyen a la identificación del *exemplum*. La aparición del discípulo de Silo deja caer una gota de sudor que atraviesa la mano de su profesor (Ex. 25), el padre y el hijo usureros se muerden uno al otro (Ex. 17), Rudíngero el borracho sostiene el pichel en la mano (Ex. 10), la mujer lasciva traga su pecado mortal antes de ser atormentada por serpientes (Ex. 2), el caballero de la caza infernal traspasa el cuerpo de su amante (Ex. 4).

Ya dijimos que los relatos modernos suelen pertenecer al tipo II, que pone el acento en la muerte del pecador. Ésta posee también su representación: a Golfango y Lucrecia se los llevan los diablos (Ex. 3), los diablos cortan en dos la cama de Benceslao para llevarse a su compañero (Ex. 23), el cura concubinario de Talavera se tapa la cara en el momento de la agonía (Ex. 7), el amancebado de Carnestolendas pide una vela y muere (Ex. 9).

8. Evolución de los signos de identificación

La permanencia del *exemplum* en el tiempo se basa en diversos marcadores. La comparación de los relatos medievales con las traducciones al náhuatl pone de manifiesto que los rasgos más estables son los nombres de los autores y de los personajes, así como las imágenes mentales asociadas. Los elementos menos constantes son los nombres de los lugares, las características de los personajes y las citas latinas. Finalmente, las fechas desaparecen completamente de los textos en náhuatl.

Encontramos estas tendencias generales en los diferentes *exempla*. “El discípulo de Silo” se identifica por medio del nombre de su maestro (Silo) y de la imagen mental de la gota de sudor, pero todos se olvidan de la enseñanza de la filosofía. Udo de Magdeburgo se reconoce por su nombre y la cita latina, pero pierde su calidad de obispo.

Otros *exempla* sólo se reconocen gracias a algún elemento aislado, que puede ser la cita latina, como en el caso del hombre rechazado por Cristo, que exclama: *¡Non pepercit, neque parcam!* Es más frecuente que los marcadores se basen en las imágenes mentales connotadas: la mujer lasciva se traga su pecado, padre e hijo usureros son encadenados para la eternidad, el hombre que come gallina se asfixia, las dos escaleras celestiales son vistas por el hermano León y el eremita mide sus pasos.

* * *

Son múltiples los signos que permiten identificar un *exemplum* a través del tiempo. Autores, lugares, nombres de personajes, concatenación de peripecias: no todos estos elementos son constantes pero bastan algunos para reconocer una anécdota. También es posible que se modifique la sucesión de los episodios, pero siempre dentro de los límites de secuencias típicas. Las dos principales responden a la estructura que Claude Bremond pone de manifiesto: la puesta a prueba que desemboca en un mérito seguido de una recompensa, o en un demérito seguido de un castigo. A partir del siglo XVII, sobre todo en los textos en náhuatl, esta última secuencia es la que predomina, y, dentro de ella, la variante “pecado-muerte”. Pero, ¿qué pecados son éstos? Es lo que examinaremos en el capítulo siguiente.

Capítulo 4

La concepción de los pecados

Los pecados tienen su historia. Entre los siglos V y XII se implementa el sistema de siete pecados capitales, enlistados por Santo Tomás de Aquino:¹ soberbia, envidia, ira, avaricia, pereza, gula y lujuria. Los dos primeros fueron cometidos por Lucifer y conllevan a todos los demás. Pero esta jerarquía, aunque dogmática, no establece prioridades. En la Edad Media la soberbia (*superbia*) y la avaricia (*avaritia*) se disputaban el primer lugar. En los siglos siguientes el orden cambia. Un recuento realizado por Jean Delumeau (p. 475), que compara a San Bernardino de Siena (siglo XIV) con once autores de sermones de los siglos XVII y XVIII, nos permite examinar dos listas de prioridades. La del siglo XVI coloca robo y avaricia en el primer sitio, seguidos de lujuria, envidia e ira. La lista posterior empieza con la lujuria. Pero ambas otorgan un lugar secundario a la gula, que para los evangelizadores de los indios de México se convirtió en el más temible de los pecados.

LA EMBRIAGUEZ

La Iglesia consideraba la ebriedad y la glotonería como un mismo pecado capital: la gula. Sin embargo, si hemos de creer a los *exempla* medievales de nuestro *corpus*, la ebriedad era reprobable sobre todo cuando se cometía en un contexto religioso. Los prelados que se comportaban como seglares eran los primeros aludidos. El *Ex. 1* compara al prelado con un príncipe y le adjudica los vicios que van con la vida noble, en primer lugar la comida y la bebida que ingiere hasta el hartazgo el obispo Udo. De la misma manera, el abad de Corvey, cuya condenación al infierno observa el peregrino borracho (*Ex. 12*), es un hombre *valde saecularis, magis se conformans militi quam monacho* (“mundano en extremo, más caballero que monje”). En cuanto al fraile artesano de Beda el Venerable (*Ex. 11*), se desploma en su celda perdido de borracho mientras el resto del convento ora en la iglesia.

Los demás borrachos notorios, si bien son seglares, cometen el error de embriagarse en contextos sagrados. El peregrino del *Ex. 12* cambia su traje de peregrino,

¹ J. Le Goff, 1985b, p. 147; J. Delumeau, 1983, pp. 215-218 y 236-477.

la esclavina, por el vino fuerte. En cuanto al caballero Rudingero (*Ex.* 10), éste pasa su tiempo en las actividades propias de la nobleza: obligaciones militares, torneos y fiestas de los pueblos que circundan su castillo. Ahí es donde se entrega al vicio que será su perdición. El término *dedicatio* designaba la consagración de una iglesia o una capilla, que después se conmemoraba con una fiesta de aniversario. Se trataba de una fiesta patronal, en la que hay que ver el origen de la *ducasse*, que todavía se practica en el norte de Francia. La Iglesia se escandalizaba de los banquetes que acompañaban a los ritos religiosos, y Gregorio Magno criticó los sacrificios de bovinos que entre los ingleses pervertían el carácter sagrado de las celebraciones.² *Epulae, comissationes, ludicra et convivium* fueron otros tantos placeres profanos denunciados y prohibidos por la Iglesia en el curso de sus sucesivos sínodos. Según ésta, celebrar la *ducasse* significaba en la Galia entregarse a la gula.³ Así, el escándalo del comportamiento de Rudingero no estriba tanto en su gusto por el vino como en las circunstancias de su embriaguez: la intrusión de un placer profano en el dominio de lo sagrado.⁴

Los sacerdotes que ejercían en el entorno indígena de México tenían un concepto completamente diferente de la borrachera. Desde la primera evangelización los franciscanos recogieron el vocabulario náhuatl de la borrachera. En 1569 fray Alonso de Molina describe los lugares donde se embriagan los indígenas: la taberna y las “invitaciones” que reúnen a parientes y amigos convidados por el señor de la casa.⁵ Y sobre todo, establece una distinción entre la embriaguez leve y la ebriedad profunda. Molina pregunta al penitente que se confiesa: “¿Te has embriagado fuertemente?”, dicho de otra manera, hasta perder la conciencia.⁶ Esta distinción existía ya en la sociedad prehispánica, cuyos dirigentes autorizaban el consumo del alcohol con el fin de recuperar fuerzas pero especificaban las ocasiones en las que los individuos tenían derecho a embriagarse “hasta caer”.⁷ El agustino Manuel Pérez observará en el siglo XVII que el hecho de beber diariamente pulque, o alcohol de maguey, limita sus efectos en los indios, y éstos no confiesan la borrachera a

² Gregorius Magnus, *Epist.* 9, 71, citado por D. Du Cange, 1846, *Dedicatio*.

³ *Ibid.*

⁴ Encontramos la misma concepción en la novela *Les trois messes basses*, en *Les lettres de mon moulin*, publicadas en 1876 por Alphonse Daudet.

⁵ La taberna es *vino-namac-o-yan, oc-namac-o-yan*, “el lugar donde se vende el vino, el pulque”. Las invitaciones son *te-cobuanotza-lo-yan*, de *coanotza*, “convidar a otro”, A. de Molina, [1569] 1984, p. 103 r°.

⁶ *Tequi-tlabuana*: de *tlabuana*, “emborracharse”, y *tequi-tl*, “trabajo”, que, en composición, se aplica a todo comportamiento excesivo. *Xoco-miqui*, “morir de una cosa agria”, que puede dar también, en composición: *tequi-xoco-miqui*. Este último término se aplica específicamente a la pérdida de conciencia provocada por el alcohol. A. de Molina, [1569] 1984, pp. 81-82 y 103.

⁷ Véase J. Offner, 1983, pp. 267-268.

menos de “caer completamente”. Fray Bernardino de Sahagún da en su *Historia general* una descripción sobrecogedora del vicio del borracho que, “en despertando a la mañana bebe el vino, no se acuerda de otra cosa sino del vino”,⁸ términos que retoma casi textualmente el *Ex. 13* (ms. 1475, pp. 75-78).

En los siglos XVII y XVIII la Iglesia se cuestiona sobre la gravedad del pecado de la ebriedad. Para Alonso de la Peña Montenegro, que ejerció el sacerdocio entre los indios peruanos, la embriaguez no puede ser calificada de pecado mortal más que cuando ocasiona otros pecados, como la muerte, el aborto o el incesto.⁹ Pero, responde el agustino Manuel Pérez, encargado de la parroquia india de San Pablo, en la ciudad de México es lo que pasa siempre! Y da como prueba las tragedias ocasionadas por el indio borracho que le prendió fuego a su casa, o aquel que mató a su compañero de borrachera, o aquel otro que cometió incesto con su hija y mató al recién nacido. El sacerdocio –dice– es más difícil en la ciudad de México que en el campo, a causa de la cantidad de expendios de alcohol que hay en ella.

De hecho, a fines del siglo XVIII, durante el IV Concilio mexicano los curas de las parroquias de la ciudad de México manifestaron su preocupación por “la frecuencia de los hallazgos de cadáveres desnudos en las acequias de la ciudad, así como de su exposición en los atrios de las iglesias, efecto todo ello del abuso de pulque”. Al poco tiempo un opúsculo enumeraba 194 pulquerías en la ciudad, 158 en el interior y 36 fuera de sus puertas.¹⁰

Para los eclesiásticos encargados del sacerdocio entre los indios novohispanos, la borrachera representa el vicio principal de su grey así como el origen de otros pecados mortales (“las borracheras y deshonestidades, que son los vicios más ordinarios entre ellos”).¹¹ Esta posición difiere notablemente de la apreciación que la Iglesia europea tiene de la gula. Curiosamente, las compilaciones de *exempla* realizadas en el siglo XVII por los jesuitas españoles carecen de relatos ejemplares sobre la ebriedad. Ésta es la razón de que los traductores al náhuatl debieran sacar directamente de las obras de los siglos XV y XVI, *Speculum exemplorum* o Juan Herolt, los *exempla* medievales que necesitaban. Como ya no tenían que ocuparse de la proximidad entre el alcohol y lo sagrado que escandalizara a la Edad Media, sus traducciones tienden a pasar por alto las circunstancias de la ebriedad en pro de una descripción de la embriaguez profunda, tomada de Sahagún para el *Ex. 13*. Los jesuitas de fines del siglo XVI se felicitaron por los resultados de sus sermones:

⁸ B. de Sahagún, 1985, l. IV, cap. IV.

⁹ A. de Peña Montenegro, [1668] 1771.

¹⁰ “Informe sobre pulquerías y tabernas el año de 1784”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 1947.

¹¹ F. Zubillaga, 1956-1973, t. IV, *Carta anual* de la Provincia de Nueva España, 1592, p. 311.

“Impidiéronse muchas borracheras, que había sin número; porque, oyendo en los sermones lo que yo les decía contra este vicio, en llegando a casa, quebraron los cántaros y derramaron el vino”.¹²

LUJURIA, CONCUBINATO Y SOLICITACIONES

Cuando se construye el sistema de pecados capitales, la lujuria reúne todos los pecados de la carne. El ideal está en la virginidad y la continencia. La lujuria representa una amenaza general, sobre todo en el seno mismo del matrimonio, cuya sexualidad está reglamentada por una serie de prohibiciones. “Desprecio del mundo, humillación de la carne, el modelo monástico decididamente pesa sobre las costumbres y las mentalidades de Occidente.”¹³

Los dos *exempla* de nuestro *corpus* que provienen de la Edad Media presentan pecados de adulterio, uno cometido por la mujer de “La mujer lasciva” del *Ex.* 2, con “alguien de su parentela”, el otro por la mujer de “La caza infernal” (*Ex.* 4) que asesinó a su marido con ayuda de su amante. Por el contrario, y significativamente, los relatos ejemplares novohispanos hablarán menos de adulterio que de concubinato y solicitaciones.

1. El concubinato

Los pecados de lujuria comprenden el complejo conocido como “amancebamiento” o concubinato. En la definición que dan los eclesiásticos el amancebamiento abarca todas las uniones, temporales o permanentes, no legitimadas por el sacramento del matrimonio. Los relatos ejemplares de nuestro *corpus* presentan con este término relaciones de diversos tipos: la unión temporal de un joven español o mestizo de la ciudad de México (*Ex.* 6), la de un comerciante español, más estable (*Ex.* 8), y la de un eclesiástico español (*Ex.* 7). En la Nueva España el amancebamiento cubría toda una gama de conductas diversas, según las capas sociales, como veremos más adelante.

Las faltas a la moral sexual, tal como las describen los archivos de la Inquisición, son infinitamente más numerosas en la Nueva España que en España,¹⁴ los que

¹² F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, Residencia de Pátzcuaro, 1586, p. 63.

¹³ J. Le Goff, 1985b, p. 143.

¹⁴ S. Alberro, 1988, pp. 91-92.

predominan son los delitos de bigamia y su ocasional variante, la poligamia. La bigamia, que se origina con la llegada masiva de inmigrantes de sexo masculino, puede revestir varias formas. El español puede haber dejado en Europa a una esposa, que rápidamente es reemplazada en la Colonia, o que haya llegado célibe y contraído varios matrimonios sucesivos, o, como “El comerciante de Manila”, que haya desembarcado junto con su concubina.

Entre la población indígena el término amancebamiento englobaba prácticas distintas. Desde su llegada los primeros misioneros franciscanos notaron que los nobles indios poseían varias esposas. Pronto se percataron de que se dividían en distintas categorías. La principal esposa se obtenía después de rituales que se realizaban una sola vez en la vida. Estos rituales se iniciaban con una petición presentada a los padres de la joven doncella por un viejo llamado *cibuatlanque* (“casamentero”). La petición representaba el aspecto esencial de esta forma de unión, a tal punto que a la esposa principal se le llamaba *cibuanemactli* (“mujer dada”) o *cibuatlantli* (“mujer pedida”).

Había dos tipos de esposas secundarias: en primer lugar, las jóvenes doncellas pedidas a sus padres, pero desposadas siguiendo un ritual simplificado: se les llamaba *tlacatcabuili* o *tlacallacabuilli*, “persona dejada”. El verbo *cabua* (“dejar”) difería de *maca* (“dar”) porque expresaba este matiz en la transacción entre el futuro esposo y la familia de la joven. López de Gómara designa a esta esposa con el término de “amiga”. El segundo tipo de esposa secundaria no era pedida y la unión se realizaba sin ritual alguno; a la mujer así obtenida se le llamaba *temecaub*, de *meca-tl*, “mecate”, que López de Gómara tradujo al español por “manceba” (concubina).¹⁵ Un término genérico se aplicaba a las esposas secundarias, derivado del sustantivo *chautl*, que en composición daba *no-chaua*, traducido por “mi manceba”. Con el tiempo las diferencias entre las esposas secundarias se disolvieron, y el náhuatl *temecaub* y el español “manceba” designaron a toda mujer que no fuera la legítima. Son también los términos utilizados en los *exempla* redactados en estas lenguas.

A principios del siglo XVI los misioneros se dedicaron a legitimar mediante el sacramento católico los principales matrimonios de los indios nobles. Sin embargo, les resultaba difícil identificar a la merecedora de este título entre todas las esposas. Es a este tipo de actividad a la que se refieren los jesuitas de fin de siglo cuando

¹⁵ J. de Torquemada, [1615] 1969, t. III, l. XVI, cap. XXIII, p. 195; t. II, l. III, cap. V, pp. 413-414; López de Gómara, 1554. Véase también A. de Zorita, 1999, 2a. parte, cap. XI, pp. 366-370. F. J. Clavijero añade: “Los reyes y los señores tenían gran número de mujeres, pero es de creer que solo con las principales observasen todas aquellas ceremonias, limitándose con las otras al acto de anudar los vestidos”, 1945, l. IV, pp. 217-218. Véase D. Dehouve, 2003a.

afirman: “Quitáronse muchos amancebamientos, que eran más que los casamientos y más perpetuos”, o “Lo que más en ese tiempo procuramos, fue acudir a remediar vicios de amancebamientos y borracheras, que eran en gran número”.¹⁶ Gracias a la presión de la Iglesia los matrimonios secundarios de los indios disminuyeron notablemente, pese a que aún hoy subsistan vestigios: se sabe de hombres que tienen dos esposas en las zonas más aisladas.

Todos estos amancebamientos practicados por españoles, mestizos, indios o curas, por diversas razones se agrupaban en una sola categoría y se les podían aplicar los mismos ejemplos edificantes. Con la mayor frecuencia originarios de Europa, los relatos propuestos en México se caracterizan por la manifestación de un amor a toda prueba entre los amantes. Volfrango está profundamente enamorado de Lucrecia (*Ex.* 3), al igual que los otros concubinarios que se rehúsan a dejar a su amante (*Ex.* 6, 7, 8, 9). En realidad, las relaciones tal vez no eran tan estables, como testimonia el relato que presenta el *Tesoro escondido*,¹⁷ escrito en 1653, donde se dice que dos españoles jóvenes viajaron a la Nueva España y se establecieron en Puebla, donde hicieron fortuna como comerciantes. Sólo que cada uno se hizo de una concubina que “se vendía tan caro” que se gastó todos sus bienes. Decidieron entonces regresar a España. Las mujeres les administraron veneno “en el chocolate, bebida que se presta para todos los males”. Uno murió rápidamente y el otro fue confesado por un religioso carmelita, que lo conminó a deshacerse de la concubina, cosa que se rehusó a hacer antes que la muerte se lo llevara también.

Cabe hacer notar que en esta clase de concubinato se manifiesta el deseo de iniciar relaciones estables o cuando menos continuas, lo que explica ciertos aspectos del segundo delito sexual más frecuente en México, la sollicitación.

2. La sollicitación

El *Ex.* 5 relata un caso que ocurrió en 1606, en Facaten o Facata, Japón, tomado de una *carta anual* de los jesuitas establecidos en la isla Kyûshû. Se trata de una mujer casada, criada en la religión católica, a la que un joven no cristiano pretende seducir, al extremo de amenazarla de muerte. La mujer pide al cielo que la libere y durante la noche el seductor muere súbitamente.

¹⁶ F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, Residencia de Pátzcuaro, 1586, p. 63 y t. II, Relación de Pátzcuaro, 1585, p. 512.

¹⁷ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, pp. 141-142.

Este relato, el único sobre este tema en nuestro *corpus*, es representativo de problemas frecuentemente mencionados por los misioneros jesuitas de fines del siglo XVI y debidos a españoles que pretendían seducir a mujeres indias: “Un mal hombre español, aficionándose mas a una destas indias virtuosas”, “Un español, y tenido por honrrado, llegó a una india doncella con ruin intento”, “Avía una doncella a quien un español solicitava”, y hasta “Un joven de diecisiete años solicitado por un español”.¹⁸

La noción española a la que correspondía este comportamiento era la “solicitudión”, que se define como la suma de toda clase de intentos para imponer a alguien relaciones sexuales. Significativamente, el relato recogido en Japón (*Ex.* 5) responde a esta noción divulgada por el clero español y que representa una forma de ver las relaciones entre los sexos. No hay que confundir ésta con el “pecado de solicitudión” cometido por el sacerdote que “solicita” a sus penitentes durante la confesión. En realidad, fuera de este contexto bien definido, la solicitudión no representaba una falta sino una práctica corriente. Para el diccionario de Covarrubias, “solicitar a una muger es requerirla de amores”.¹⁹

Como dice un padre jesuita: “A este modo ay muchas personas que ni con dádivas, promesas ni amenazas, pueden ser apartadas de su buen propósito”.²⁰ Es el empleo de todos estos medios al mismo tiempo lo que caracteriza a esta noción y marca la diferencia con la violación. En la solicitudión, en efecto, regalos y promesas pueden ir seguidos de violencia, ejercida con el fin de castigar, como veremos en los siguientes ejemplos.

Un mal hombre español, aficionándose mas a una destas indias virtuosas, procuró, por todas vías, salir con su mal intento, especialmente, con muchas dádivas; y no pudiendo, por aquí, conseguir su ruin deseo, fuesse a un lugar remoto, adonde la pobre solía yr por agua; y allí, por fuerça, la perseguía. Y diciendo ella que antes perdería la vida que consentir en tal cosa, la arrastró por los cabellos, dándole de coces y bofetones, para que assí, compellida y maltratada, acudiese a su mal intento. Y no pudiendo tampoco recaballo della, la amarró a un árbol, y atóla con unas riendas; pero tampoco le aprovechó su industria. Y últimamente, sacó una daga y estándola amenazando con ella, llegó allí el padre del mismo malhechor, y otro hombre que venía con él; los quales, con harta

¹⁸ F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, Residencia de Tepotzotlán, 1585, p. 43; *ibid.*, p. 48; t. IV, *Carta anual* de la provincia de Nueva España, 1592, p. 311. El joven es solicitado en la Residencia de Pátzcuaro, t. III, 1586, p. 69.

¹⁹ S. de Covarrubias. [1611] 1984, p. 943, solicitar.

²⁰ F. Zubillaga, 1956-1973, t. IV, *Carta anual* de la provincia de Nueva España, 1592, p. 333.

vergüenza del hijo, y edificación de la india, me lo contaron, rogándome que fuésemos parte, para que no le castigasen como merecía.²¹

Avía una doncella a quien un español solicitava importunando con ruegos y con dádivas. Viendo que no podía salir con su intento, aguardó una noche que su padre y madre estaban ausentes, y entrando por las paredes [...] Desvaynó, entonces, él la espada, diziéndole que allí la avía de matar. Y viendo que ella se rió desto, le dio con el pomo de la espada en la boca, dexándosela bañada en sangre. Ella se puso en oración [...] y con esto el hombre la dexó, y se fue confuso y avergonzado.²²

Un padre fue [...] a confessar a otra doncella enferma, y la enfermedad era de mal tratamiento que un mal hombre le avía hecho, por traerla a su ruín propósito. Y fue tanta su resistencia, y el mal tratamiento que se le hizo, que, al fin dello, vino a morir con mucho consuelo suyo y edificación del padre.²³

Curiosamente, la violación no parece ser la única finalidad perseguida por los agresores, quizá porque deseaban establecer relaciones continuas. En todo caso, la concepción de la solicitud es mucho más amplia que nuestra noción de violación, como en el intento perpetrado por un indio en una joven doncella, que narra el *Tesoro escondido* (1653):

[Ésta dijo:] ¿Eres cristiano o gentil? —a lo cual él respondió —Cristiano soy. —¿Pues no sabes (añadió la india) que la ley de los cristianos prohíbe cometer este pecado que tú intentas? —Lo cual oído del indio cesó de su mal intento en lo más encendido y arrebatado de aquella pasión loca, cuando llegó a conocer que no era acción de cristiano la que hacía, lo cual fue mayor milagro que detener a un río la corriente.²⁴

Las descripciones de solicitudes no carecen de motivos estereotipados. Por ejemplo, “La mujer de Facata” (*Ex.* 5) pide al joven que la solicita que espere al día siguiente, subterfugio bien conocido que utiliza también la joven flamenca solicitada por su padre en 1585: al día siguiente, promete, fingirá estar enferma, para desembarazarse de su nodriza y de una joven sirvienta y para “admitir tácitamente al dicho señor de Alencourt en su cama”; dicho esto, huye disfrazada de hombre.²⁵

²¹ *Ibid.*, t. III, Residencia de Tepotzotlán, 1585, p. 43.

²² F. Zubillaga, t. IV, *Carta anual* de la provincia de Nueva España, 1592, p. 311.

²³ *Ibid.*

²⁴ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, pp. 65-66.

²⁵ M. Lever, 1993, p. 91.

Detrás del pecado de lujuria, detrás de la estructura convencional de los *exempla* europeos que estigmatizaban los pecados de la carne, vemos cómo se perfila la sociedad mexicana, con sus conductas, sus prácticas y sus contradicciones, nacidas de un proceso de colonización dirigido desde España. Observaciones similares se aplican también a otros pecados.

LA USURA

El *Ex. 17* de nuestro *corpus* escenifica a un usurero que lega a uno de sus hijos sus bienes injustamente adquiridos. Mueren ambos y se le aparecen condenados al segundo hijo, que eligió ingresar al convento. Este relato, de origen medieval, fue traducido al español, después al náhuatl, para la edificación de la población de la Nueva España.

En la Edad Media, el pecado de avaricia lo comete principalmente el usurero. Se aplica una definición precisa a la usura, que se realiza en el préstamo de bienes respecto de los que no se puede distinguir la posesión del uso: por ejemplo, los cereales, las viñas, los rebaños y el dinero. Prestados, estos bienes continúan fructificando para el nuevo poseedor. La transacción relativa a estos productos se conoce con el nombre latino de *mutuum* (“préstamo”), en español “mutuo”. La usura tiene lugar cuando el acreedor percibe un interés; está entonces en pecado mortal, con “obligación de restitución”, es decir que para ser perdonado por su confesor el penitente debe comprometerse a devolver los intereses abusivamente percibidos. En función de esta prescripción, solamente era lícito el alquiler de la tierra desnuda, no así de las huertas ni la del ganado ni por supuesto del dinero.

La prohibición de la usura por la Iglesia católica se produjo desde los primeros tiempos de la cristiandad y Santo Tomás de Aquino teorizó sobre ella. El siglo XIII vio la modificación de la actitud de la Iglesia en relación con el préstamo de dinero. Es el “tiempo de los comerciantes”, el inicio de la expansión del comercio en Occidente. Es también la época del nacimiento de las primeras formas jurídicas encaminadas a autorizar de alguna manera los préstamos con interés (sobre todo el censo): después de severas condenas, como en los Concilios de Letrán en el siglo XIII, la Iglesia analizará, en efecto, la licitud de estos contratos y acabará por admitir algunos, para empezar en los hechos y después en la ley. Estas evoluciones económicas y jurídicas iban a la par de las conmociones ideológicas que acompañaron a la “invención” del

purgatorio, tercer sitio que permite a los pecadores escapar del infierno y preparar su entrada al paraíso.²⁶

El resultado paradójico de estos procesos se sitúa en la aparición de los *exempla* que escenifican la condena de los usureros a los tormentos del purgatorio. En el mismo momento en que la Iglesia realiza una campaña contra el desarrollo de los préstamos con interés, en que la avaricia tiende a arrebatar a la soberbia el primer lugar entre los pecados mortales, he aquí que algunos usureros de los relatos ejemplares se salvan del infierno, en una serie de narraciones inaugurada por “El usurero de Lieja”, de Cesáreo de Heisterbach. Pero otros se quedan, condenados para siempre, como “El usurero y su hijo” (*Ex. 17* de nuestro *corpus*).

Estos *exempla* llegan sin modificaciones a la Nueva España. Sin embargo, aquí la concepción de la usura ha sufrido cambios fundamentales. El crédito está ahora en el origen de toda transacción comercial, al igual que en Europa en la misma época. Muchas formas jurídicas logran evadir las prohibiciones eclesíásticas y autorizar el préstamo con interés con diferentes nombres: censo, depósito irregular, fiado, avío. La usura se desarrolla a tal punto que acaba dando el modelo del más allá: los pecados se conciben como deudas por pagar; el purgatorio se presenta como la prisión por deudas; los “sufragios” de los fieles destinados a liberar a las almas del purgatorio se acumulan, se prestan: ¡es la “Santa Usura”! A la inversa, la creencia en la vida en el más allá proporciona la principal garantía del funcionamiento del crédito. Esto se aplica también, por supuesto, a los reembolsos de deudas y a las restituciones que alimentan a muchos sermones y las confesiones de los moribundos. Pero más significativo aún es constatar que en México las cofradías religiosas, cuya primera finalidad consiste en velar por el reposo del alma de sus miembros difuntos, se cuentan entre los principales agentes del crédito. De esta manera se forjó la Iglesia, en el plano ideológico, un lugar central en las prácticas económicas y las creencias de los hombres de ese tiempo.

En este contexto, los relatos ejemplares ya no pueden invocar las prácticas usurarias como motivo de condena eterna. Es la razón de que Fiol, jesuita español del siglo XVII, retome el relato del padre y el hijo usureros (*Ex. 17*), sólo que transforma al primero en un ladrón “que había robado una cierta cantidad de dinero”, con el objetivo moral de “disuadir al ladrón que tiene la intención de robar”.²⁷

²⁶ Para la definición de la usura en la Edad Media y en la Nueva España, véase M.-N. Chamoux *et al.*, 1993, en particular D. Dehouve. Para las concepciones medievales de la usura, véase J. Le Goff, 1981, pp. 407-410 y 1986.

²⁷ I. Fiol, [1683] 1732, pp. 111-112.

Los sermones que siguen condenando el pecado mortal de la avaricia ya no se contentan con estigmatizar las prácticas usurarias. La descripción del usurero cedió el sitio a la del avaro que, aunque rico, gasta poco en alimentarse. Es el tema de *El avaro* de Molière (1668) y la descripción del avaro de la ciudad de Puebla se corresponde palabra por palabra:

Había pues en la Puebla de los Angeles un hombre de éstos que de baja fortuna llegaron a mayores puestos, rico en gran manera y sobremanera miserable [...] Su ordinario comer era un perpetuo ayuno, unas tortillas, vaca las pascuas y cuando convite espléndido y día de bodas un poco de carnero mal guisado y de peor gana comido. Si veía un garbanzo en el suelo allí eran las voces, allí los palos a los pobres criados. Pedirle un real para el gasto ordinario de su casa era sacarle un diente, y con todo las arcas llenas de dinero, los almacenes de ropa, las tiendas de mercancías.²⁸

En el siglo XIX Honoré de Balzac ofrecerá también en *El padre Goriot* descripciones humorísticas de las comidas del avaro. Sin embargo, al igual que Harpagón, que prestaba con un interés exagerado, el avaro de Puebla no conoce la piedad:

Hombre de malditos tratos, moatrero (*sic*), usurero, ladrón en poblado y salteador en la ciudad. Quejábanse los acreedores de sus agravios a la justicia, mas él estaba tan agavillado y apandillado con los jueces y ministros de la injusticia, que de ordinario salían a favor suyo las sentencias y en contra de los pobres acreedores. (*Ibid.*)

Pero, sobre todo, y esto es característico de la concepción eclesiástica del avaro, negaba las limosnas a los pobres:

Lo peor era que en llegando algún pobre a pedirle limosna, con menos piedad que el rico avariento, si no le echaba los perros —que no los tenía para no darles de comer— le salía a recibir con tan ásperas palabras y duras amenazas que no le descalabrara más con los palos ni le mordiera más con los perros. (*Ibid.*)

El avaro de este siglo es un hombre sin caridad, más que un usurero. “Hombre rico que no da la limosna, grandes premisas tiene de su condenación” (*ibid.*). A partir

²⁸ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, p. 138.

de ahora el comerciante rico y usurero se salva si es caritativo y se condena en caso contrario. Por lo tanto, pese a una traducción bastante clásica y fiel del texto medieval del *Ex.* 17, puede pensarse que el auditorio sabía dar al *exemplum* un contenido más acorde con las prácticas de su tiempo.

BLASFEMIAS Y MALDICIONES

Las maldiciones y las blasfemias, al contrario de los otros pecados que acabamos de examinar, son totalmente dependientes de la doctrina cristiana, de modo que su historia sigue el desarrollo del dogma y de las herejías.

De acuerdo con la estricta definición eclesiástica, las maldiciones y las blasfemias son un efecto del pecado de la ira. “¡Desdichados y miserables condenados, exclama el diablo especializado en la recepción de las almas de los iracundos en el infierno, poco os benefician vuestras iras, vuestras blasfemias y vuestras resistencias felonas!”²⁹ Sin embargo, esta relación con la ira, si bien está basada en el plano teológico, parece más bien convencional. En los hechos, muchos blasfemos representan la simple marca de pertenencia a una categoría profesional, como los cocheros o los muleros, o se ponen al servicio de una propaganda herética. Estos “pecados de palabras” constituyen en realidad una categoría extremadamente heterogénea.

1. El modelo teológico: blasfemias y maldiciones de los condenados

El modelo del blasfemador es el condenado que destila ira y odio contra Dios, según el versículo del Apocalipsis: “Y blasfemaron del Dios del cielo por sus dolores, y por sus plagas, y no se arrepintieron de sus obras.”³⁰ Los habitantes del infierno se entregan asiduamente a esta actividad:

Dirigirán abominables blasfemias al Creador y a los santos, maldiciéndolos. Y efectivamente por la ira, si pudieran, de buena gana se arrancarían a sí mismos la lengua y todos los miembros de su cuerpo. Tienen un odio indecible entre ellos contra Dios

²⁹ *Ars moriendi (1492) ou L'art de bien mourir*, [c. 1415-1450] 1986, p. 108.

³⁰ Apocalipsis 16:11, en *ibid.*, p. 109.

y su justicia, maldiciéndolo porque no los libera de los dolores y tormentos infernales [...] Se odian a sí mismos [...] desean la muerte.³¹

Blasfemias y maldiciones representan el signo convencional con el que se reconoce a los condenados en los *exempla*. Cuando la desgraciada se aproxima “dando lamentables voces, diciendo ¡ay de mi, ay de mi!”, todos los oyentes saben que se trata de la aparición de una mujer condenada. En realidad, las blasfemias son en el infierno lo que los cánticos en el paraíso y en los rituales católicos. Los segundos son tan agradables al oído como los primeros son horribles y hieren el oído. Escucharlos forma parte de los tormentos del infierno.

Por extensión, el pecador al que le espera la condenación ya blasfema. En nuestros *exempla* inicia un poco anticipadamente lo que pronto constituirá su actividad principal, como en el texto español del siglo XVII en el que el agonizante exclama: “Ya no soy suyo: no tiene remedio, con él he de ir, Dios no me quiere, ni yo le puedo querer. A estas anadió otras blasfemias, las cuales escandalizaron de manera a su padre y parientes que le asistían, que salieron de la sala por no oírlas”.³² Estas imprecaciones corresponden a la definición teológica de la blasfemia, ligada a la ira y al odio de sí y de Dios, que caracterizan al condenado y horrorizan al auditorio. Pero la práctica es más compleja.

2. La realidad del blasfemo: un concepto heterogéneo

Los blasfemadores aparecen en los *exempla* desde los *Diálogos* de Gregorio Magno, a fines del siglo VI. En este caso se trata de un chico mal educado al que los diablos arrancan de los brazos de su padre (*Ex.* 15). Esteban de Borbón habla de varios blasfemadores que murieron en el acto, entre ellos un cochero de París, miembro de una profesión ya entonces afecta a los juramentos.³³

La blasfemia no es rara en la España de la Contrarreforma, donde sirve de medio de propaganda religiosa a los herejes. Si hemos de creer a los archivos españoles de la Inquisición, varias obras de teatro popular sospechosas de blasfemia de hecho atacan los dogmas católicos impugnados por la Reforma, como la eucaristía y la vir-

³¹ *Ibid.*, p. 129.

³² A. de Andrade, 1648, pp. 78-79.

³³ A. Lecoy de la Marche, 1877, *Ex.* 387-392, pp. 342-343. El *Ex.* 387 cuenta la muerte súbita de varios blasfemadores arrebatados en cuerpo y alma. El *Ex.* 389 habla de un cochero de París al que mató un rayo.

ginidad de María. Un juicio entablado en 1551 refiere que una comedia escenificaba a un anciano y una anciana que usaron términos irrespetuosos al hablar del vino de la misa: “sangre, luego fue morcilla”.³⁴ Una comedia de 1562 hablaba de los dolores de parto de la Virgen y una pieza de 1559 hacía reír al público con la confusión de San José al ver a la Virgen encinta y se sintió como un cornudo.³⁵ La blasfemia se asocia también a la herejía cuando consiste en una invocación del diablo: a las hechiceras perseguidas por la Inquisición se las acusa de herejes.

En México, ya sea que estas proposiciones sean indecentes, escandalosas, heréticas o insolentes, “abarcan tanto la afirmación heterodoxa como la chanza que despide olor a azufre, la grosería trivial, el insulto banal y la explosión de fantasía insolente”.³⁶ Los individuos juran “por la tripas de San Pedro y las patas de Santa Lucía”, otros afirman “que un caballo tenía la edad del Cristo; y que se alegrarían de que le creciera un cuerno en la frente lo bastante grande para que llegara al cielo y matara a los santos”.³⁷

Estos juramentos inventivos son los que escenifican los *exempla* modernos divulgados en España (Ex. 16):

Escrive Alexandro Faya, que un Hermano de la Cia de Jesus, muy siervo de Dios, caminando por España, hizo noche en una venta, adonde hallo un harriero gran jurador, que tras cada palabra arrojaua un juramento. Llego a él el Hermano, y le rogo que no jurasse tanto sin necesidad. El harriero haziendo burla de lo que se le pedia, començo a jurar mas, y a dezir: ¿Pues esto es jurar?³⁸

De forma más compleja, una conducta blasfematoria consistía en rehusarse a someterse de buena gana a la voluntad de Dios. Así, en la misma época y en el Continente Americano, la destrucción de la capital de Guatemala por un temblor de tierra se atribuyó a las blasfemias de doña Beatriz de la Cueva, viuda del conquistador Pedro de Alvarado, muerto en la sierra de Guadalajara en 1541.³⁹ Como Alvarado había encontrado la muerte en un sitio llamado Mochitiltic, que en náhuatl significa “todo negro”, ella mandó cubrir todas sus habitaciones con lodo negro y se encerró en ellas, sin comer ni dormir. Un fraile que consideró que su dolor era excesivo trató

³⁴ J.-L. Flecniakoska, 1975, pp. 269-292.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ S. Alberro, 1988, p. 90.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ J. E. Nieremberg, 1665; “De no jurar”, t. I, p. 641.

³⁹ A. de Remesal, [1619] 1988, t. I, cap. III, pp. 255-274.

de razonar, pero ella lo echó gritando la blasfemia que toda la ciudad de Santiago de Guatemala habría de repetir después: “Quitaos de ahí, padre, no me vengáis acá con esos sermones. ¿Por ventura tiene Dios más mal que hacerme después de haberme quitado al adelantado, mi señor?”⁴⁰ Estas palabras blasfematorias provocaron el terremoto que ocasionó la muerte de doña Beatriz y la pérdida de la ciudad, marcada por apariciones prodigiosas: un negro enorme al que se veía por todos lados y que se negaba a ayudar a quien fuera era seguramente el diablo en persona, y una vaca que impidió que la ayuda llegara a la casa de doña Beatriz era una hechicera.

3. La maldición

La maldición consiste en pedir a Dios o al diablo la muerte de una persona. Un ejemplo del primer tipo es el siguiente: “La madre, dolorida de su atrevimiento, dixo: Ruego a Dios que te castigue, pues no quieres hacer lo que te mandó, y que te traigan muerto a puñaladas [...] Ella lo dixo y Dios lo cumplió dentro de muy breve tiempo”.⁴¹

Las maldiciones lanzadas a los niños por los padres parecen haber sido una práctica verificada, puesto que el jesuita propone un ejemplo:

Para exemplo, y castigo de los hijos, que tiembren de no obedecer a sus padres, y de los padres que se refrenen en maldecir a sus hijos: Mejor es castigarlos como Dios manda, que es medicina que los cura, que no maldezirlos con daño de sus almas, y de sus hijos.⁴²

La maldición podía igualmente dirigirse al diablo, representando entonces una forma de conjuro, término que significa a la vez “evocación (en sentido estricto: hacer aparecer a los demonios, las sombras y las almas de los muertos, según Littré) e invocación (en sentido amplio: llamar, pedir ayuda)”.⁴³ La fórmula invocatoria del demonio, siempre acompañada de la mención de muchos nombres del diablo, ordinariamente tenía lugar en rituales de brujería sentenciados por el tribunal de la Inquisición. Pero en lo cotidiano la maldición brotaba más fácilmente de la boca. Una anécdota que sucedió en una ciudad de España a mediados del siglo XVI, referida por Antonio de Torquemada, expone las circunstancias de una maldición

⁴⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁴¹ A. de Andrade, 1648, pp. 175-176.

⁴² *Ibid.*

⁴³ M. Escamilla-Colin, 1996, p. 91.

dirigida a los diablos. Un niño hizo una travesura que molestó a su madre al grado de que comenzó a “ofrecerle y encomendarle muchas veces a los demonios que se lo llevasen delante”,⁴⁴ cosa que los diablos hicieron sin tardanza. Salvado *in extremis*, el muchacho quedó sordo y simplón.

Las maldiciones parecen haber sido adoptadas por los indios desde el principio, pues ya a mediados del siglo XVI Sahagún conmina a sus fieles a no decir: “¡Que te lleve el diablo!”, y mucho menos “¡Que te lleve el diablo cuatrocientas veces!”⁴⁵ Este último detalle da cuenta de la realidad de la práctica, porque el término “cuatrocientas veces” es típico de la lengua náhuatl, que cuenta en base de 20 (cuatrocientos es 20 veces 20, y significa “mucho”).

En México se refieren anécdotas de maldiciones dirigidas al diablo por los indios desde el siglo XVII. El franciscano Antonio Tello cuenta hacia 1650 que una india, harta de tener que cuidar a un marido incurable, exclama: “¡Que me lleve el diablo!” Ante la aparición diabólica, la india invocó a la Virgen, que la salvó. El cronista Juan de Torquemada cuenta, sobre el mismo modelo, que una india culpable de este pecado fue salvada por el niño Jesús.⁴⁶

* * *

El sistema de pecados tiene vocación universal, ya que presenta una gran flexibilidad en su aplicación. Para empezar en lo tocante a las prioridades acordadas a los siete pecados de la lista canónica, que no han dejado de variar según la época y el entorno, y donde la soberbia, la usura, la lujuria y la gula se disputan el primer sitio desde la Edad Media europea hasta el México indígena del periodo colonial. Flexibilidad también en lo tocante al contenido mismo de los pecados: la lujuria cubre prácticas sexuales y matrimoniales completamente diferentes entre los españoles y entre los indios, pero los mismos relatos ejemplares sirven indistintamente para unos y otros, y lo mismo ocurre con la usura-avaricia o las blasfemias-maldiciones. ¿Encontraremos la misma flexibilidad en el contenido simbólico de los *exempla*? Es la cuestión que a continuación abordaremos.

⁴⁴ A. de Torquemada, [1570] 1982, pp. 257-258.

⁴⁵ B. de Sahagún, 1993, pp. 72-73. “*Ma mjtzyjca in diablo [...] ma centzontli mjtzyjca in diablo.*”

⁴⁶ A. Tello, 1942. Véase T. Calvo, 1994, pp. 81-96.

Capítulo 5

Imágenes y símbolos

El *exemplum* remite con la mayor frecuencia a una imagen mental que lo simboliza, del mismo modo en que el relato de “Rudingero el borracho” connota la aparición que lleva en la mano su pichel de vino, “El discípulo de Silo” implica la del joven filósofo cubierto con una capa de sofismas en llamas, y así sucesivamente. Comparadas entre sí, estas imágenes obedecen a convenciones y se descifran según códigos y símbolos, algunos de los cuales recorren los siglos mientras que otros experimentan evoluciones.

INFIERNO Y DEMONIOS

En las apariciones medievales pululan los espectros que vienen a informar a sus seres queridos del estado en que se encuentran desde su muerte: paraíso, infierno o purgatorio. A partir del siglo XVI, sobre todo en México, se produce una “infernalización” de las apariciones: el infierno, los demonios y los condenados serán las imágenes más frecuentes que se darán como ejemplo a la población.

1. Las convenciones literarias

Las visiones y las apariciones de espíritus se introducen en los *exempla* por medio de “estrategias literarias”, según la expresión de Donatelli. Por su parte, Jean-Claude Schmitt habla de una “escenografía donde cada rol se conoce por anticipado y cuyo desarrollo se remite casi siempre al mismo esquema”.¹ Con el fin de confrontar a los vivos con los muertos, los *exempla* medievales recurrieron a artificios, como las visiones en los sueños o la enfermedad. A menudo, un difunto se presentaba ante un pariente o un amigo a raíz de una promesa mutua en que se estipulaba que el primero que muriera se le aparecería al que sobreviviera para informarle sobre su destino en el más allá; en estilo directo le hablaba del purgatorio y de los tormentos que padecía, y solicitaba misas, plegarias y limosnas.

¹ J.-C. Schmitt, 1994, p. 161.

En los textos en español o en náhuatl las convenciones cambiaron y los encuentros de los hombres con el infierno, los demonios y los condenados se anuncian con un reducido número de motivos recurrentes.

a) *El hombre que sorprende los secretos de los demonios*

Encontramos esta trama en tres *exempla* del *corpus*. En “Udo de Magdeburgo” (*Ex.* 1), el clérigo Bruno duerme una siesta en el campo en el momento en que el alma de Udo llega al infierno y ve cómo los diablos la reciben, le ofrecen comida y bebida de fuego y la bañan en un pozo en llamas. Luego, los demonios divisan al mortal y se le aproximan, pero éste se resiste y despierta. Regresa a la ciudad, con el cabello emblanquecido y el brazo dislocado. El peregrino borracho del *Ex.* 12 pasa por una experiencia semejante. Asiste a la recepción en el infierno del alma del abad de Corvey, en la misma forma que en el caso anterior. El príncipe de los diablos ordena entonces que le lleven al peregrino borracho, que pide auxilio a su ángel guardián y regresa a la Tierra. El *Ex.* 13 representa una variante de este relato, ya que el propio borracho es recibido por los demonios y liberado gracias a la intercesión de la Virgen. Por último, el judío del *Ex.* 42 decide pasar la noche en un templo pagano, ve que aparece una banda de demonios que presentan a su jefe el informe de sus malas acciones. Los demonios buscan al judío, pero como éste se protegió con la señal de la cruz, lo dejan ir.

La convención es de origen medieval. Presupone que el hombre que tiene la visión del infierno o de los demonios, él mismo es culpable de algo: el peregrino de haberse emborrachado, el cura Bruno de haber frecuentado al obispo Udo y el judío de haber dormido en un templo pagano.² En la secuencia siguiente, el hombre, atrapado por los demonios, es liberado por cualquier razón: el peregrino es liberado por su ángel, el cura Bruno se defiende en el sueño y logra despertar y el judío se

² “Cuando el peregrino se encontraba a la puerta del infierno y temblaba al ver tales cosas, el diablo exclamó fuertemente: Traedme también a ese señor que está afuera, que esta noche se emborrachó, por haber ofrecido su hábito de peregrino a cambio de vino”, Caesarius Heisterbacensis, 1851, vol. II, cap. XI, p. 349. “Se volvió Satanás a los suyos y les dixo: Tened cuenta con aquel Clérigo que está allí durmiendo, que ha sido compañero deste en sus delicias, y consorte en sus delitos, y así es justo que lo sea en sus penas: asidle, no se os vaya”, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77. “Sin embargo, el judío que había llegado hasta ahí asistió a esta sesión siempre despierto, temblando de miedo y con gran ansiedad. El espíritu, que estaba a la cabeza de toda su corte, los conminó a buscar quién fue el hombre que había tenido la audacia de dormir en el templo”, Gregorius Magnus, 1979, pp. 278-285.

salva con la señal de la cruz.³ Para Claude Bremond este procedimiento es uno de los medios para lograr que el diablo revele una verdad provechosa: la sorpresa.⁴ Manifiestamente, con el tiempo ésta se convirtió en una forma privilegiada para tener acceso a los secretos de los demonios.

b) La invocación de los condenados

En el siglo XIII los difuntos se les aparecen a sus deudos para advertirles de la suerte que les espera en el más allá. Rudingero, por ejemplo, “después de morir, apareciéndosele en verdad a su hija en una visión, dice: Heme aquí presente como me lo pediste”.⁵ De igual modo, el texto latino de “El discípulo de Silo” explica que un discípulo se le apareció a su maestro. En todos estos casos el aparecido comunica espontáneamente una revelación sobre los misterios del más allá.

Pero poco a poco el tema de la “conjuración” o de la “conminación” gana terreno. La *Scala coeli* lo utiliza sistemáticamente: “el conde lo conminó, por la virtud del Crucifijo, a decirle quién era” (*comes precepit sibi in virtute Crucifixi ut narraret quis esset*); “te conjuro, por el Cristo verdadero y vivo, a que me informes dos cosas” (*adjuro te per Christum verum et vivum ut informes me de duobus dubiis*).⁶ Este último relato será copiado en el *Magnum speculum exemplorum* y traducido tal cual al español por los jesuitas del siglo XVI: “Entonces cobrando un poco de aliento el penitenciario le hablo desta manera: Yo te conjuro por Dios vivo y verdadero, y por su hijo Jesu Christo que me respondas a dos cosas que te quiero preguntar”.⁷

En el origen de este procedimiento está la conjuración, como mecanismo de coacción ejercido sobre los diablos para hacerlos confesar una verdad provechosa.

³ “Habiendo oído, el peregrino, volviéndose hacia el ángel del Señor, que lo había acompañado y protegido, prometió nunca más volver a emborracharse si lo liberaba en ese momento del peligro inminente”, Caesarius Heisterbacensis, 1851, vol. II, cap. XI, p. 349. “Obedecieron los demonios y partiendo de carrera, vinieron al pobre Bruno, el qual, aunque entre sueños, empezó a batallar contra ellos, haciendo fuerza con pies y manos para defenderse. Al ruydo se espantó el caballo, y le arrastró. Despertó con la fuerza de los golpes”, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77. “Los malos espíritus se pusieron a examinarlo muy de cerca y vieron que estaba marcado por el misterio de la cruz”, Gregorius Magnus, 1979, pp. 278-285.

⁴ C. Bremond, 1982, p. 130.

⁵ Caesarius Heisterbacensis, 1851, vol. II, cap. XLI, pp. 349-350.

⁶ “La caza infernal del Señor de Nevers”, J. Gobi Junior, [1480] 1991, núm. 626. “La mujer lasciva”, *ibid.*, núm. 249.

⁷ Ex. 2, Doctrina de Gerónimo Lopez, ms. 690, BN México, pp. 212-214.

Según Claude Bremond,⁸ este medio, presente en las *Vidas de los padres* y retomado por Jacques de Vitry, es muy imperfecto, ya que frecuentemente el demonio sólo comunica una semiverdad. En el español de los siglos XVI y XVII, el término se convirtió en “conjurar”, que significa tanto “evocar” (hacer aparecer a los demonios, las sombras y las almas de los muertos) como “invocar” (hacer un llamado de auxilio).⁹ La brujería utiliza también los conjuros, los cuales perseguía el tribunal de la Inquisición. Pero vemos que, aplicada a los condenados, la invocación se convirtió en un recurso convencional en los relatos edificantes.

c) *El contrato con el diablo*

En anticipación al Fausto, que vendió su alma al diablo a cambio de la juventud, el tema del contrato firmado con el diablo se puso en boga en Europa entre los siglos XV y XVII. Siguiendo las huellas del *Malleus maleficarum*, que a partir de 1486 catalogó las prácticas de brujería, el jesuita Martín Delrío publicó en 1599-1600 el *Disquisitionum magicarum libri sex*.¹⁰ En él encontramos una definición del pacto con el diablo, basado en un juramento de la fe que puede ser oral o escrito. El género fue muy apreciado en Francia a principios del siglo XVIII, y los pactos con el diablo son numerosos en los libros de Goulart.¹¹ En 1611, el juicio por brujería de Louis Goffredy o Gaufridy, cura de Marsella, tuvo gran eco y consecuencias en los asuntos de Loudun (1632) y de Louviers (1643),¹² antes de ser retomado por François de Rosset.¹³

El pacto escrito con el diablo estaba redactado de la siguiente manera:

Yo, Lucifer, prometo bajo mi rúbrica, a ti, señor Loys Gaufridy sacerdote, darte virtud y poder, embelesar con el hálito de mi boca, a todas y cada una de las mujeres que desearás: en fe de lo cual firmo. Lucifer.¹⁴

⁸ C. Bremond, 1982, p. 130.

⁹ M. Escamilla-Colin, 1996, p. 91.

¹⁰ A. Institoris y J. Sprenger, 1486-1487. M. Delrío, 1599, 1600a y 1600b.

¹¹ *Trésor des histoires admirables et mémorables de notre temps, recueillies de divers auteurs*, 1600; P. Le Loyer, 1605; *De la vocation des magiciens et magiciennes*, 1625.

¹² Véase R. Mandrou, 1968.

¹³ F. Rosset, [1619] 1994, historia III.

¹⁴ *De la vocation des magiciens et magiciennes*, 1625, p. 12, citado en la introducción de A. de Torquemada, [1570] 1982.

El *Ex.* 24, en su versión en náhuatl, propone este contrato:

Yo Fulano ofrezco mi alma, y mi cuerpo, con entera possession, y dominio a Lucifer, Principe de las Tinieblas, porque me de riquezas, y por verdad lo firmé de mi nombre. Luego estaua otro renglon que dezia: Yo Lucifer, Principe de las Tinieblas, recibo y me doy por entregado del alma y cuerpo de Fulano, y por verdad lo firmé de mi nombre.¹⁵

Volvemos a encontrar el tema del contrato en otros relatos eclesiásticos, como el que asienta una confesión que hace en la ciudad de México un religioso carmelita, que todavía vivía en el momento de la redacción del *Tesoro escondido*, en 1653. El hombre que se presentó ante él no se había confesado desde que, 30 años atrás, “en la callecilla estrecha que corre al lado de la iglesia de San Francisco”, llamara al demonio y firmara un contrato a cambio de su ayuda para seducir a una mujer. Le fue muy difícil al religioso confesarlo, después ambos hicieron penitencia para recuperar el contrato, que un día cayó de la bóveda de la iglesia. Este caso dio lugar a una indagación de parte del Santo Oficio (pp. 140-143). Si bien en este caso el diablo devuelve el contrato porque la confesión lo volvió caduco, en otros el demonio lo publica después de haberse llevado al pecador en cuerpo y alma: “Hallaron sobre la mesa la cédula que auia hecho a Satanás firmada de su nombre en que le hazía donación de su alma, publicándola Satanás, como justificando su causa”.¹⁶

Mientras que generalmente en Europa y la Nueva España el pacto se establece para seducir a mujeres, en los *Ex.* 23 y 24 del *corpus* lo firman un avaro y un joven deseoso de salir de prisión.

2. Las descripciones infernales

En el transcurso de estas circunstancias convencionales, se pone al hombre en contacto con el infierno, los demonios y los condenados, cuya descripción es estereotipada.

¹⁵ *Ex.* 24, J. Nieremberg, 1665, De la avaricia, p. 656.

¹⁶ A. de Andrade, 1648, pp. 79-80.

a) *El infierno*

Según la imaginería medieval, el infierno es un hoyo, un lago o un pozo de fuego que se hunde en un abismo de tinieblas y de fuego. Cesáreo de Heisterbach describe así “el lugar de los castigos donde, por arriba del abismo cubierto por una tapadera de fuego, vio al príncipe de las tinieblas en persona”.¹⁷

Con el tiempo la descripción del infierno se complica. Para un *Ars moriendi* del siglo XV el infierno asume la figura de diversas formaciones geológicas, según el pecado que se expíe en ellas: una montaña elevada, cubierta de fuego y de azufre ardiente, para los orgullosos; una red hidráulica de ríos de hielo y de estanques de llamas, para los envidiosos; una cueva muy oscura, para los coléricos; un valle atravesado por un río repugnante, para los glotones; un pozo profundo rebosante de fuego y azufre, para los lujuriosos.¹⁸ Por su parte, Dante describe otros paisajes donde se suceden el infierno del viento y las ráfagas (para los lujuriosos), lluvia y granizo (para los golosos), fango (para los coléricos), fuego (para los herejes).

Los evangelizadores de México conservarán solamente una imagen (la cueva) y una metáfora (la prisión), siguiendo las palabras de Isaías, donde se dice que los condenados “serán amontonados, encarcelados en mazmorra, y en prisión quedarán encerrados”.¹⁹ En general, las alusiones al infierno serán más abstractas que descriptivas. Los primeros franciscanos hablan de un “lugar, muy malo, muy profundo [...] lleno de fuego, muy oscuro” y pestilente.²⁰ Para los jesuitas, a los condenados los arrojan “en el profundo del infierno [...] allí lo sepultan por una eternidad de Dios, sin esperanza de perdón ni de alivio en sus tormentos”,²¹ lo que se traduce al náhuatl con la fórmula estereotipada: *in ompa centlani mictlan*, “allá, en lo más profundo del infierno”.

Sólo en las visiones que los indios tienen del infierno éste adquiere una fisonomía específica, ya que sistemáticamente lo colocan en lo alto de una montaña. Así, por ejemplo, el *Ex.* 13 describe el camino que sigue un indio de la ciudad de México para llegar al infierno: trepa a una cima y vuelve a bajar hasta llegar a un estanque de brasas, versión local del pozo de fuego medieval.

¹⁷ *Ex.* 12, “El peregrino borracho”, Caesarius Heisterbacensis, 1851, vol. II, cap. XI, p. 349.

¹⁸ *Ars moriendi*, [c. 1415-1450] 1986.

¹⁹ Isaías 24:22, citado en *ibid.*, p. 124.

²⁰ B. de Sahagún, sermón de 1563, 59 vº, citado por L. M. Burkhart, 1989, p. 55.

²¹ *Ex.* 1, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77.

b) Los demonios

El infierno es una corte principesca gobernada por Satanás: “Una tropa de malos espíritus [...] parecía preceder a un potentado para hacerle la corte. El que hacía de jefe de todos se sentó en medio del templo”.²² “Pusieron allí un trono, y sentóse en él su Príncipe, ostentando magestad, y señorío; cercaronle todos”.²³ Los demonios son los soldados de esta corte: “Grande exercito de demonios con pifanos y trompetas, y atabales armados con espadas, lanças, haziendo grande ruido, con muestras de alegría, como quando los soldados vienen de alguna victoria”.²⁴

¿Cuál es la fisonomía de los diablos? Para el *Ars moriendi* varios revestían la forma de animales monstruosos: el Leviatán, que perseguía a los orgullosos, era una “bestia de increíble estatura y tamaño”; Astarot “tenía la apariencia y la forma de una bestia, con dos horribles alas, el cuello largo y el hocico de un tamaño increíble”; Lucifer era “una horrible bestia acostada al revés [...] que tenía la bocaza abierta” para devorar a las almas condenadas; revestía forma humana pero, más negro que un cuervo, medía cien codos de altura; poseía mil manos, cuyos dedos remataban en uñas de hierro más grandes que lanzas, y de su boca salían llamas.

En el siglo XVII los *exempla* de origen medieval se basan muchas veces en esta imaginaria. El diablo del *Ex. 33* (“El monje, la Virgen y los demonios”) es, según el *Magnum speculum exemplorum*, un hombre gigantesco que quiere atrapar a un monje con la “uña de hierro” (*ferrum unguis*), en la que reconocemos el atributo de Lucifer. Lo asiste una multitud de demonios con forma de jabalíes (*in specie porcorum agrestium*). Por su parte, los textos españoles del *Ex. 3* conservan el gigantismo como marca de los demonios subalternos: cuatro terroríficos gigantes llevan auestas el cuerpo de una mujer condenada. Al niño blasfemador del *Ex. 15* se lo lleva un humo negro.

Más tarde, en el siglo XVII, a los diablos les gustan las formas de animales exóticos: “Una procesion de infernales monstruos de diuersas maneras, y figuras, de osos, de leones”.²⁵ Para el *Ex. 24*, que relata un suceso ocurrido en Perú en el siglo XVII, los demonios tomaban la apariencia de monos:

²² *Ex. 42*, Gregorius Magnus, 1979, pp. 278-285.

²³ “Pusieron allí un trono, y sentóse en él su Príncipe, ostentando magestad, y señorío; cercaronle todos”, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ J. de Alloza, 1655, l. III, cap. XIII, pp. 385-386.

Y estando rezando, aparece de repente un mono grande que con saltos y meneos, se llegaua al cuerpo y andaua como regalándose con el. Los Padres, que algo se auian alborotado, pensando despues que era algun mono de casa, que daua muestras del sentimiento de la falta de su amo, no hizieron caso del: pero vieron luego que salia otro haciendo los mismos meneos y monerías; tras estos se siguieron otros dos. Malo, dixeron los Religiosos, tantos monos en esta casa, y a esta sazón, y a estas horas. No nos parece bien.²⁶

El demonio también aparece en forma de mono en la cabecera del agonizante (*Ex.* 6, según Andrade, pp. 78-79). En otros sitios los diablos son negros de Guinea o etíopes (Andrade).

c) *Los condenados*

¿Cómo se reconoce la aparición de un condenado? Habitualmente está rodeado por las llamas, como Udo, atado con gruesa cadena de fuego, o como los usureros, “en vivas llamas, atados con una cadena”.²⁷

Pero, sobre todo, el condenado es identificable por sus imprecaciones, tildadas de “música”, “canciones” o “cánticos” infernales. Para el *Ars moriendi*, “¡Oh, qué llantos, qué gritos, qué lamentaciones se hacían las dichas almas blasfemando el nombre de Dios! Ciertamente, maldecían a Dios y a los diablos” (p. 118). Los orgullosos gritaban: “¡Ay! ¡Ay! ¡maldición, que la maldición caiga sobre nosotros! Malditos sean, pies que nos habéis llevado [...] manos [...] corazón [...] lengua [...] ojos” (pp. 100-101). Y sabemos que los condenados de Dante blasfemaban contra “Dios, sus padres, el género humano, el lugar y el momento de su nacimiento y el germen de su semilla”.²⁸

Según el jesuita español Andrade, Udo (*Ex.* 1) se queja, montado en cólera:

Dixo abrasado de ira: Maldito seas Satanas, tu y tu reyno, y toda tu compania: malditos sean quantos te siruen, y los amigos que tienes: tus consejos, los que los creen, y los que de ti se fian: maldito sea el pan que comí, el agua que bebí, y los gustos que tomé, que tan amargo dexo han tenido: malditas sean todas las criaturas que me ayudaron a venir

²⁶ *Ex.* 24, J. E. Nieremberg, 1665, p. 656.

²⁷ Udo, *Ex.* 1: “Atado con gruesa cadena de fuego”, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77; “en vivas llamas, atados con una cadena”, I. Fiol, 1732, pp. 111-112.

²⁸ Dante Alighieri, 1975, *La divina comedia*, canto III, v. 82-118.

a tus tormentos, maldito sea el mismo Dios criador dellas, que me las dió, malditos sean el Cielo y la tierra, y quantos en ellos ay para siempre jamas. Oyendo esta musica aquellos infernales espiritus tan agradable a sus oidos, empezaron a reir, y dar palmas, aplaudiendo a lo que dezia.²⁹

Los amantes diabólicos de “La caza infernal del señor de Nevers” (Ex. 4) y “El padre y el hijo usureros” (Ex. 17) se lamentan de manera similar.

LOS SUPPLICIOS SOBRENATURALES

En los relatos ejemplares de tipo I, los pecadores son atormentados en el más allá, y las penas que padecen están determinadas por la falta cometida en la Tierra. A cada pecado corresponden imágenes mentales específicas. Sin embargo, éstas no fueron siempre las mismas en el curso de los siglos.

1. El sistema medieval de inversiones

El pecado y su castigo están incluidos en un sistema de inversión cuya clave reside en la sustitución del dolor por el placer. Del latín *talio*, el talión-recompensa derivó del *talís* y *quale* (tal cual).³⁰

Y que las serpientes y las bestias voraces carcomen y desgarran las partes vergonzosas de los lujuriosos, con las que pecaron y ofendieron a Dios, aparece prontamente por lo que está escrito en el libro de la Sabiduría, en el onceavo capítulo, donde se dice que todo pecador será castigado por los miembros con los que pecó y ofendió a Dios: Para que aprendan que seremos castigados por donde pecamos.³¹

²⁹ A. de Andrade, 1648, pp. 71-77.

³⁰ Según S. de Covarrubias, [1611] 1984, el talión equivale a *aequalis retributio, idque in malam partem*: “una retribución igual, y esto en mala parte”. Según Bromyard: “*Ecce iste legitur quasi similes culpis habuisse pena in facto. Cui concordat preceptum de lege talionis*” (“Leemos que tiene las mismas penas que las faltas que cometió. Esto es conforme a la ley del talión” (citado por P. Buc, 1982).

³¹ *Ars moriendi*, [c. 1415-1450] 1986, pp. 124-125.

Este sistema de inversión proporciona también la clave de las penitencias: “Si el hombre ha vivido emborrachándose y cometiendo excesos, debe castigar su cuerpo con ayunos y abstinencias” (p. 142). Si se ha dado a la lujuria, debe flagelarse; si su lecho ha sido demasiado blando y sus vestidos demasiado sedosos, se pondrá un cilicio y yacerá en una cama dura, y así sucesivamente: a cada placer culpable le corresponde un tormento. En función de esta regla, los *exempla* de origen medieval ofrecen una imaginería particularmente rica en penas sobrenaturales.

a) *La borrachera*

Según el *Ars moriendi* (pp. 116-117), el infierno reserva a los glotones “tres manjares funestos y miserables”: en primer lugar, el hambre, ya que, como los pecadores han comido en demasía, es justo que estén hambrientos; en segundo lugar, los glotones, “iracundos por el hambre”, morderán y devorarán sus propios miembros; finalmente, se les servirán sus propios miembros cocidos y asados.

Pero, como vimos, los eclesiásticos novohispanos fustigan menos la glotonería que la borrachera, y los *exempla* de Cesáreo de Heisterbach reservan a los borrachos un castigo específico: la bebida de fuego destinada a reemplazar el buen vino (*Vinum quidem hic blande ingreditur, sed novissime mordebit ut coluber*, “Es verdad que el vino entra agradablemente, pero acabará mordiendo como una serpiente”).³² *Qui hic dediti sunt ebrietati, puto quod in inferno male potentur* (“Aquellos que se han dado a la borrachera pienso que tomarán un brebaje inmundo en el infierno”).³³ Cesáreo legó a la posteridad dos imágenes mentales de borrachos castigados: Rudingero (*Ex.* 10), pichel en mano, instrumento de su borrachera, y que eternamente toma una bebida de pez y azufre, y el abad de Corvey (*Ex.* 12), a quien los diablos administran una bebida de azufre en un cáliz de fuego.

b) *La lujuria*

Exhibida en el tímpano de la abadía de Moissac (siglo XII), la lujuria es una mujer desnuda a la que las serpientes le muerden los senos y el sexo. Para el *Ars moriendi*, “de las partes vergonzosas del hombre y de la mujer pendían grandes y horribles serpientes que les desgarraban las partes inferiores del vientre, como si quisieran

³² Caesarius Heisterbacensis, 1851, vol. II, cap. XLI, pp. 349-350.

³³ *Ibid.*, p. 349.

arrancarles y sacarles las entrañas del cuerpo” (p. 122). A esta primera inversión el *Ex. 2* agregó diversos castigos para “La mujer lasciva”: los reptiles en la cabeza castigan los adornos, los sapos sobre los ojos castigan las visiones corruptas; las flechas de fuego en las orejas castigan el placer de escuchar canciones lascivas; el fuego que brota de la boca responde a la difamación, las malas canciones y palabras; las serpientes en el cuello y los senos reemplazan las caricias prodigadas por los amantes; los perros que le devoran las manos castigan las caricias inmundas. Para terminar, la mujer condenada monta un dragón que le quema abominablemente el sexo a través del cual pecó: “Este dragón, le respondió ella, es el diablo que me embaucó para que callara el pecado de lujuria que cometí, y es él mismo el que, con su manoseo, atormenta las partes más delicadas de mi cuerpo”.³⁴

“La caza infernal del señor de Nevers” (*Ex. 4*) presenta una variante. Los amantes diabólicos asesinaron al esposo de la mujer: en su castigo sobrenatural estarán asociados. El hombre, montando un caballo, persigue a su amante, la atraviesa con la espada y la arroja al foso de brasas ardientes del carbonero. Esta visión se desglosa de la siguiente manera: el caballero es torturado por su caballo, que no es otro que un demonio y ocupa aquí el sitio del dragón de la mujer lasciva. “El caballo es un animal orgulloso y soberbio que busca la lucha y la guerra, desea con ansias el coito y posee una fuerte libido.”³⁵ A esto se debe que los diablos gusten de tomar su apariencia, tal como ocurrió en Inglaterra en 1491, cuando un caballero demoniaco se llevó a una muerta en cuerpo y alma.³⁶ Aquí la montura quema “las entrañas” del caballero, es decir, el órgano de la lujuria. Por su parte, todas las noches la mujer adúltera recibe la muerte a manos de su amante porque, en la Tierra, por él ella mató a su marido. Es arrojada a una fosa de brasas porque ardió de amor culpable. Finalmente, como la condenación eterna de los dos amantes fue consecuencia de su amor mutuo, cada uno recibe del otro su castigo sobrenatural.

c) *La usura*

Los avaros y los usureros, culpables de haber amado en demasía los metales preciosos en vida, según el *Ars moriendi* serán “consumidos, quemados y hervidos en dichos metales en este fuego infernal” (p. 115). Este castigo, el más antiguo, da la

³⁴ R. Bellarmino en una traducción francesa, 1635, pp. 308-313.

³⁵ “*Certus est autem equus animal esse superbum et contumax, contentionis et belli cupidum, ferventem ad coitum, et in libidine praeopotentem*”, Helinandus Frigidus Montis Monachus, *Patrologie latine*, 1855, t. CCXII, col. 754.

³⁶ H. Schedel, 1493, f° CLXXXIX v°.



Figura 1. El rapto de una muerta por un diablo en 1491
(H. Schedel, *Liber Chronicarum*, Nuremberg, 1493, f° CLXXXIX).

imagen de los usureros cocándose en una marmita: “hirviendo en el fuego como un guisante en una gran olla”, “flotando de arriba abajo como un guisante en la olla” o “bajando y subiendo como baldes de agua en un pozo”.³⁷ Vemos también al usurero arrastrado al infierno por una bolsa que pende de su cuello, instrumento de su falta. Otra imagen (Ex. 17) confronta al padre con el hijo, que se muerden, se golpean y se maldicen mutuamente (*se mutuo mordebant et dentibus lacerabant*).³⁸ La usura, efectivamente, debido a la herencia y la no restitución de los bienes mal adquiridos, asocia a las generaciones en el pecado y el castigo. Encontramos esta misma noción en la representación de “la escala de los usureros”. El relato 385 del *Libro de los Enxemplos* muestra así que los herederos padecen las consecuencias de la falta de sus antepasados (*usurarius et successores sui graviter puniuntur*). Remitiéndose a las *Vidas de los padres*, este relato (también en la *Scala coeli*, núm. 910, rubro Rapina) narra la visión del infierno que tuvo un santo eremita:

Un escala en que eran diez grados en que estaban enforcados diez hombres uno sobre otro. El primero era un viejo muy antiguo mezquino é podrido, é de yuso dél estaban los otros colgados cada uno en su grado. Los diablos atormentaban estos hombres é cruelmente los azotaban é con garfios de fierro los despedazaban [...] Aquel que está en el primer grado fué un viejo que de usuras ganó muchas riquezas, é porque no satisfizo padecerá aquella pena para siempre. El segundo fué su fijo, que como quier que non dió a usuras, porque hobo la heredad del padre mal ganada, é non quiso satisfacer por su padre, para siempre padecerá esta pena. El tercero fue nieto del primero é fijo del segundo.³⁹

La descendencia del primer usurero se vio así condenada hasta la décima generación. Esta representación es semejante al “árbol de los usureros”, tal como lo describe la *Scala coeli* (citado en *Ars moriendi*, p. 131); éste sale del vientre de un usurero echado en el infierno y lleva a sus descendientes en las ramas.

³⁷ “Bullientem in igne, sicut quoddam pisum in magna ollā”, Major, *Magnum speculum exemplorum*, 1603, *Usura*, Ex. 8, pp. 677-678, “natando infra et supra, sicut pisum in olla” (*ibid.*), “descendebant et ascendebant sicut situlae”, sermón de Jacques de Lausanne, editado por J. B. Hauréau, 1891, p. 129.

³⁸ Según el sermón de J. de Lausanne, *ibid.*

³⁹ *Libro de los Enxemplos*, [1860] 1980, p. 540.

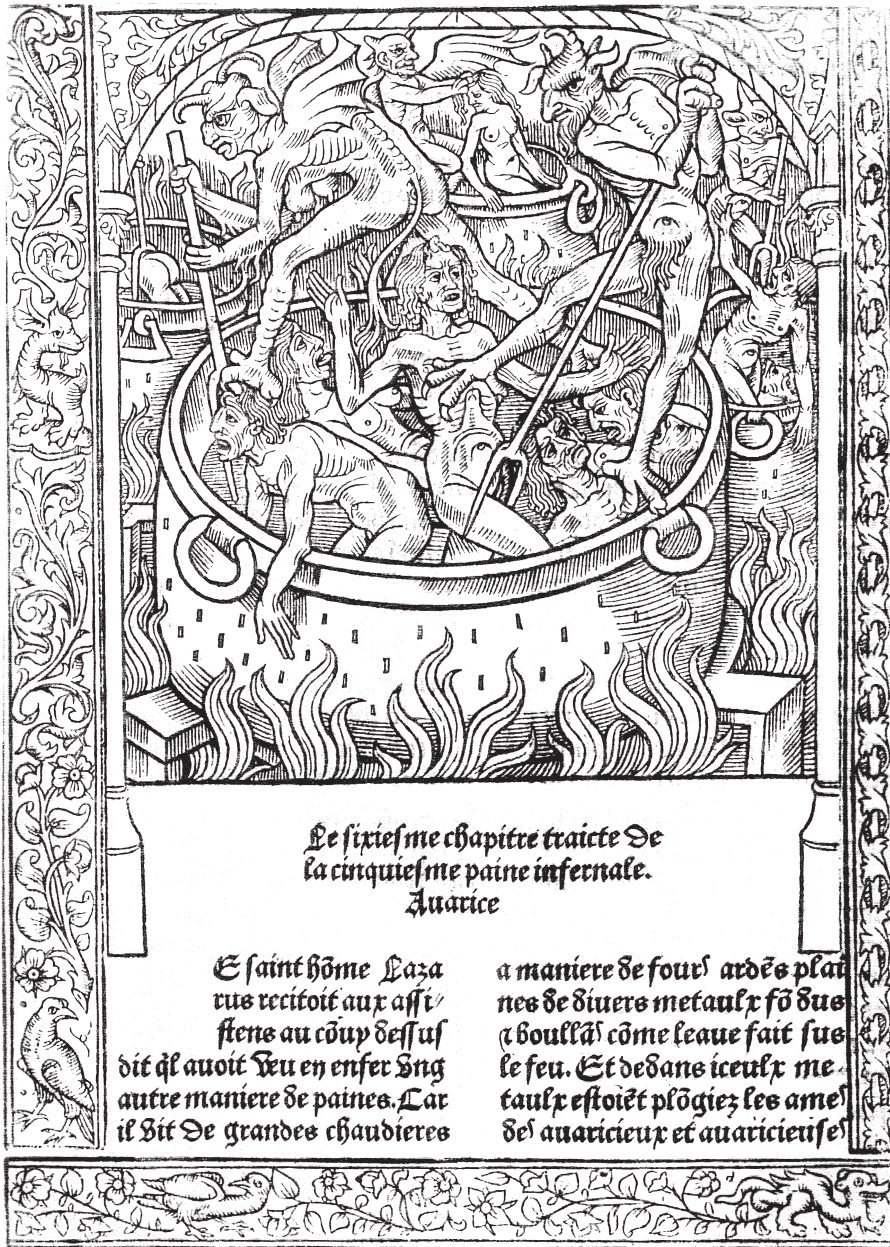


Figura 2. El castigo de la avaricia en el infierno
(*Ars moriendi* [1492] ou *L'art de bien mourir*, Paris, Dervy-Livres, 1986).

d) Otros pecados

El discípulo de Silo (*Ex.* 25) es culpable de haber filosofado en vez de orar, cuando, en el siglo XII, monjes que abandonan el convento abren las primeras escuelas urbanas, como Pierre Abélard, y van en busca de un salario (*pecunia*) y la gloria (*laus*). Habiendo pecado por amor a la filosofía, el discípulo condenado lleva a los hombros una capa de pergamino toda cubierta de letras que representan “los sofismas y las búsquedas vanas en las que perdió su vida”.⁴⁰

Por su parte, Udo, ejemplo típico de mal obispo, es condenado por Cristo a que se le corte la cabeza, ya que, “habiendo cumplido su tiempo sin cabeza, se pudrió en la inmundicia” (*sine capite tempus consummendo in sordibus computruït*).⁴¹

En la Edad Media el sistema de inversiones podía, así, aplicarse al infinito. ¿Qué destino tuvo con el advenimiento del Renacimiento? ¿Los relatos ejemplares del siglo XVII siguieron basando las representaciones de los castigos en la antinomia entre el placer y el dolor? La respuesta a estas preguntas se encuentra en las traducciones de los *exempla* al español y al náhuatl.

2. Los suplicios simplificados del siglo XVII

Mientras que la Edad Media aplicó sistemáticamente el principio de inversión, los siglos siguientes prefirieron seleccionar un número restringido de castigos que asignaron a diversos pecados.

a) La tortura

El castigo medieval de la borrachera se apoyaba en el sistema de inversiones: el placer de engullir un buen vino se transforma en el dolor de ingerir azufre. Sin embargo, según las traducciones al náhuatl, la bebida ardiente que consume el pecador se asemeja al fuego que arde permanentemente en el infierno y a las llamas que rodean a los condenados. En suma, pierde especificidad para integrar la imaginería infernal corriente. Y esta evolución se refiere también a las dos imágenes mentales de

⁴⁰ Jacobus a Vitriaco, 1890, XXXI (f° 32 r°).

⁴¹ Versiones en latín de “Udo de Magdeburgo” metáfora que un texto del siglo XVII en español completará especificando: “Este que sido cabeça del pueblo vivió como si no la tuviera, cortenle la cabeça para que la pena corresponda al delito”, A. de Andrade, 1648, p. 73.



Figura 3. Una taberna y, a la derecha, un “borracho activo”

(*La gula*, H. F. Monogrammist, 1518, publicado en Cécile Dupeux: *L'imaginaire strasbourgeois*.

La gravure dans l'édition strasbourgeoise, 1470-1520, Estrasburgo, La Nuée Bleue, 1989).

borrachos castigados, legado de la Edad Media: Rudingero, pichel en mano, ofrece el espectáculo de un pecador activo, que se administra su propio castigo, mientras que el abad de Corvey es un condenado pasivo, a quien los diablos hacen ingerir una bebida ardiente. De las dos imágenes que se ofrecían para la edificación de los indios novohispanos, el clero y sus auditores prefirieron la segunda. Así, en la primera traducción al náhuatl del *Ex. 10*, Rudingero aparece como un borracho activo, pero en la segunda ya es pasivo: su aparición ya no tiene el pichel en la mano, y se limita a explicar la razón de su condena y que en consecuencia “los guardianes de la justicia de Nuestro Señor le harán tragar, le harán beber el fierro líquido, la pez líquida, el plomo líquido, la pólvora líquida”. Además, el indio de la parroquia de San Gregorio, que, si hemos de creer a su confesor, “vivió nuevamente” el periplo del peregrino borracho (*Ex. 12 y 13*), sufrió el suplicio del borracho pasivo y torturado, al que los diablos obligaron a tragar metal fundido antes de arrojarlo a un abismo de fuego. De las dos imágenes de borrachos, la del “gesticulado” (expresión de Jacques Le Goff)⁴² tuvo gran éxito, mientras que Rudingero cayó en el olvido.

Esta representación adquirió tal fama que brindó a los europeos un modelo para representar los suplicios que administraron los indios del Nuevo Mundo a sus prisioneros. El conquistador Pedro Arias de Ávila, apodado “el Tigre del istmo” por su crueldad, fue capturado por los indios, que lo obligaron a beber oro fundido. El origen de este castigo era su excesivo amor por el oro, castigo que responde al principio medieval de inversión, pero aquí los indios juegan el papel de diablos y se convierten en verdugos al imitar, en los grabados, los gestos de los habitantes del infierno.

El discípulo de Silo (*Ex. 25*), que en las versiones medievales fue torturado por una capa de sofismas ardientes, en las versiones en español o en náhuatl padece el suplicio clásico del condenado rodeado de llamas. El sentido original del relato que fustigaba a la filosofía fue sustituido por una crítica de la mala confesión del discípulo. Su aparición es entonces ardiendo y gimiendo,⁴³ al igual que la de cualquier alma arrojada al infierno.

Las versiones antiguas de “La mujer lasciva” (*Ex. 2*) detallan con minuciosidad los castigos correspondientes a cada parte del cuerpo que se haya librado a la lujuria. Entre éstas, la cabeza de la mujer condenada está cubierta de reptiles para reemplazar los adornos con que una vez se peinara y recuerda la cabeza de Medusa. En *La divina comedia* Dante describió a las feroces erinas, “que en vez de cabellos tenían serpientes

⁴² J. Le Goff, 1985a, pp. 127-135.

⁴³ “Le vió entrar por su aposento, cubierto con una gran capa ó manto de fuego, dando lastimosísimos gemidos”, C. de Vega, [1659] 1660, pp. 84-86.

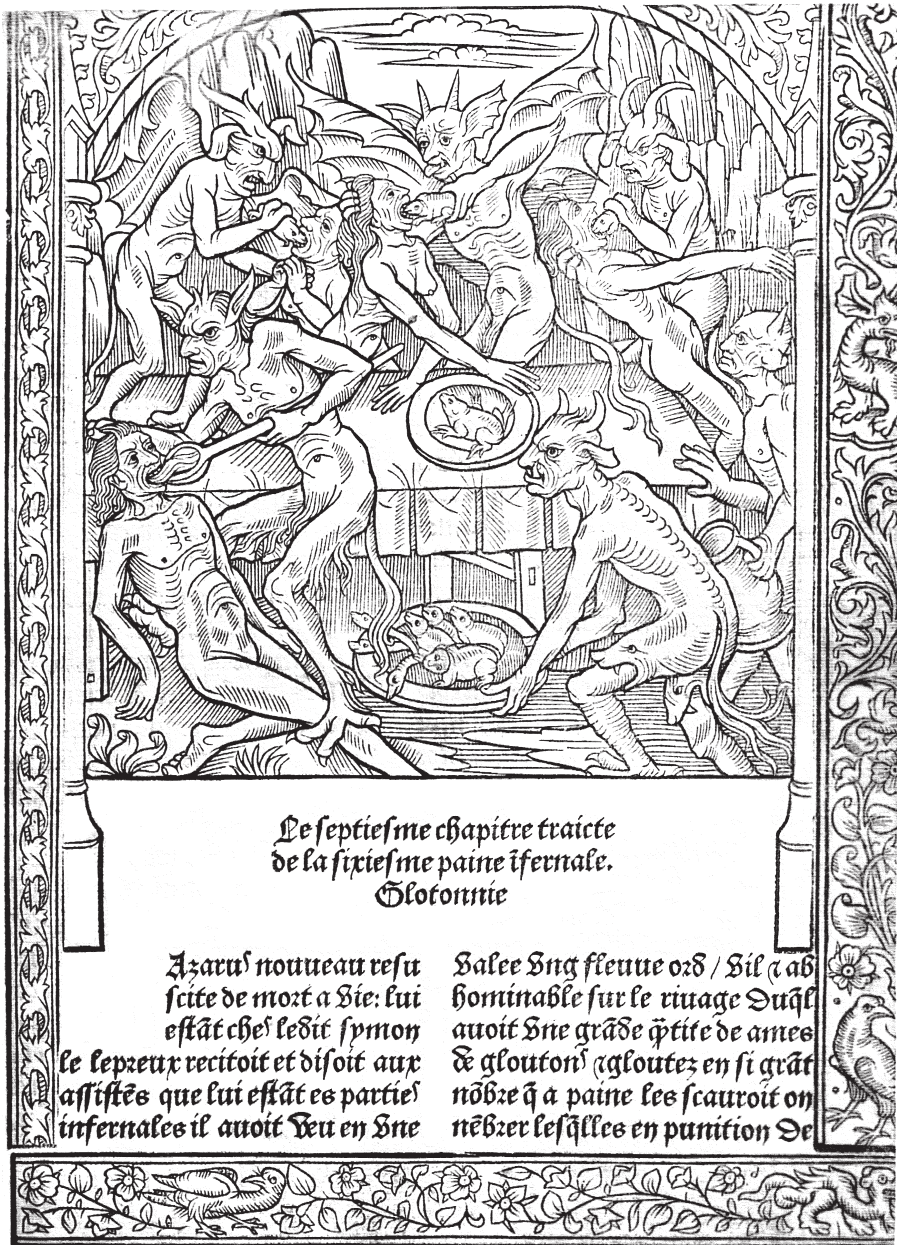


Figura 4. El castigo de la borrachera en el infierno, o el “borracho pasivo”
(*Ars moriendi* [1492] ou *l’art de bien mourir*, París, Devry-Livres, 1986).

Indi Hispania aurum sitientibus, aurum lique- XX.
factum infundunt.



Figura 5. El suplicio de Pedro Arias de Ávila en Darién: los indios le hacen beber oro fundido (Théodore de Bry: *Americae Pars IV sive insignis et admiranda historia de reperta primum occidentali India a Christophoro Columbo scripta ab Hieronymo Benzono*, Frankfurti, apud Mattaeum Merianum, 1594).

Die achte histoi



Figura 6. La caza infernal según el *Decamerón* de Boccaccio, en una edición de 1519 (Giovanni Boccaccio, 1519).



Figura 7. La caza infernal según el *Decamerón* de Boccaccio, en una edición de 1757 (Giovanni Boccaccio, 1757).



Figura 8. Un diablo enmascarado y disfrazado (Guerrero, México), en D. Cordry, *Mexican Masks*, Austin y Londres, University of Texas Press, 1980.

que se les enredaban alrededor de las sienes” (canto IX, v. 34-63). Ahora bien, en la versión en náhuatl, este simbolismo heredado de la antigüedad es sustituido por el de la tortura: a partir de ahora la cabeza será presa de “lagartos de fuego, de tejones de fuego”, esto es, animales cuya mordida es especialmente cruel.

El simbolismo complejo del *Ex. 4* (“La caza infernal del señor de Nevers”) pierde algunos de sus componentes. Mientras que en las primeras versiones del relato el caballo quemaba el sexo del hombre y la mujer se consumía en la fosa de carbones ardientes, en el siglo XVII estas imágenes desaparecieron y cedieron el sitio a la representación de una persecución, al final de la cual el caballero traspasa con la espada el cuerpo de la mujer.

Con un toque aquí y otro allá, el sistema de inversión medieval se fue así simplificando. Una imagen estereotipada del sufrimiento infligido por las armas, las mordidas de animales diabólicos y las quemaduras ocasionadas por el fuego, tiende a sustituir el código que en un tiempo asoció en forma compleja el placer al dolor.

b) El castigo mutuo

El modelo medieval del castigo mutuo es el que se aplicaba a los usureros. La imagen presente en el *Ex. 17*, en la que el padre usurero y el hijo heredero se muerden, se golpean y se maldicen mutuamente en el infierno, en la Edad Media no representaba más que uno de los castigos de la usura. A partir del siglo XVII será la punición estereotipada reservada para los avaros, a tal punto que la encontramos en una anécdota reproducida en 1653 en el *Tesoro escondido*, que tuvo lugar en la ciudad de Puebla. Murió ahí un avaro que fue enterrado en una iglesia. El sacristán vio al difunto salir de su tumba con muchos gemidos y sonidos de cadenas durante tres noches y luego fue a avisar a uno de los hijos del difunto. Una noche, el hijo cargó a su padre sobre un caballo y dejó la ciudad con el fin de llevarlo a enterrar a la campiña. Vio entonces al cadáver que se enderezaba para darle un bofetón, diciendo: “Toma, mal hijo, porque para dejarlos ricos ahora ardo en el infierno”.⁴⁴

La condena mutua caracteriza también al padre que dio una mala educación al hijo. Éste acaba matándolo, así como a su madre, y después se lo llevan los demonios. La visión infernal, tal como la escenifica una representación teatral en náhuatl, hace aparecer a los condenados, padre e hijo. Este último exclama: “Puse fin a mi vida terrena a causa del pecado de mi padre [...] Tú eres mi padre diabólico [...] ¡Si me

⁴⁴ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, pp. 138-139.

hubieras castigado tal vez yo no habría actuado así! Ahora estaremos juntos en el sufrimiento, ¡y nos daremos de bofetones!” (Ex. 45).

El castigo recíproco se extiende incluso a relatos en los que no lo hubo en las versiones originales. Así, el Ex. 15 (“El niño que blasfemaba”) es un viejo *exemplum* tomado de los *Diálogos* de Gregorio Magno (fines del siglo VI), en el que un pequeño de cinco o siete años tiene la costumbre de blasfemar. Enferma y es arrebatado de los brazos de su padre por los diablos. Blasfema una vez más y muere. En una de las traducciones al náhuatl, los demonios se llevan al padre y al hijo: “Y he aquí que los diablos aparecieron y se llevaron al padre y al hijo juntos”. (Ex. 15).

El tema de las maldiciones mutuas recibe una explicación teológica en *Ars moriendi*:

Pues el padre no tendrá compasión ni piedad del hijo, ni la madre de la hija, ni los hijos de sus padres y madres [...] Y los hijos se quejarán de sus padres, tal como está escrito en el Eclesiastés, en el capítulo cuarenta y uno, porque no les enseñaron las cosas necesarias para su salvación, y porque no los corrigieron cuando flaquearon o incurrieron en falta [...] Y los padres se lamentarán de sus hijos en el infierno, diciendo que trabajaron para ellos y los cuidaron.⁴⁵

Esta simplificación de los suplicios en el más allá tiene como ancladero prácticas probadas de la época. La tortura, predilecta de los demonios, hace eco a los suplicios administrados por la Inquisición. Hasta el final del siglo XVII seguirá siendo legal verter agua en la garganta de los sospechosos. En cuanto a las mutuas maldiciones, responden al duelo “extrajudicial” que enfrenta a ofendido y defensor por cuestiones de honor, y que se desarrolla en Europa en el siglo XVII. Para un alma devota, estos hombres que se batían en duelo se condenan mutuamente, tal como los padres y los hijos de los relatos ejemplares.

LAS FORMAS DE MORIR

En los relatos ejemplares del tipo II, que tienden a multiplicarse a partir del siglo XVII, el pecador es castigado directamente por una muerte súbita. Es, pues, en la forma de morir donde hay que buscar el simbolismo de la falta y de su penitencia. Las principales causas de la muerte provienen en línea directa de los *exempla* medievales, pero algunas adquirieron popularidad en España y en México.

⁴⁵ *Ars moriendi*, 1986, p. 130.

1. La muerte

Las formas de morir descritas en los relatos de origen medieval subsisten en los *exempla* españoles y novohispanos, sólo que algunas son especialmente apreciadas.

a) *Las condenas a muerte*

El juicio celestial que puso fin a la vida de Udo (*Ex.* 1) se desarrolló siguiendo el modelo de los juicios terrenales, en una iglesia transformada en tribunal, con tapices y dos tronos reservados para el juez, Jesucristo acompañado de su madre, iluminada por portadores de antorchas. Un procurador, San Mauricio, pronunció una requisitoria; la sentencia fue proclamada por el público y el verdugo cortó la cabeza del condenado.⁴⁶

Los juicios terrenales no dan cabida a descripciones similares, pero sí a una ejecución: la horca para el joven maldecido por su padre.⁴⁷

b) *El terremoto, el rayo y el torbellino*

Son los castigos clásicos para los impíos. Al príncipe del *Ex.* 22, que desafía las prohibiciones matrimoniales de la Iglesia para desposarse con una pariente, lo mata un rayo en su lecho. El compañero de Benceslao (*Ex.* 23), que firmó un pacto con el diablo, desaparece con el paso de un torbellino que arranca las puertas. Un segundo torbellino se lleva la mitad del lecho donde yacía junto a su amigo. De la misma manera, Torquemada cuenta que hacia 1515, en el poblado español de Benavides, un torbellino se dirigió hacia dos hombres que caminaban por la campiña. Se dejaron caer a tierra, pero uno de ellos, el blasfemador, murió con los huesos rotos en mil pedazos.⁴⁸

Con la mayor frecuencia los terremotos no hacen más que acompañar a los castigos (como en el rapto del cuerpo de Volfango, *Ex.* 3) o a las visiones (como en “La caza infernal del señor de Nevers”, *Ex.* 4). Con todo, en la España del siglo XVII, los terremotos adquieren cada vez más importancia en los *exempla*, a veces al precio de una distorsión de los textos antiguos. Así, por ejemplo, la historia

⁴⁶ Según J. Herolt, *Sermones, Promptuarium exemplorum*, Ulm, 1480, *Praelati* CXXIV.

⁴⁷ “El maldito por su padre mató al maldito por su madre, y huyendo el matador, le prendió la justicia, y dentro de tres días le ahorcaron”, I. Fiol, 1732, p. 102.

⁴⁸ A. de Torquemada, [1570] 1982, pp. 259-260.

de Volfango (*Ex.* 3) fue citada por el predicador español Barzía y Zembrano en un sermón pronunciado al día siguiente del terremoto de 1680. Según éste, Volfango y su amasia “murieron porque no oyeron el aviso del terremoto”.⁴⁹ Ahora bien, en el texto fuente la verdadera advertencia se presenta en forma de una visión de la Virgen y del niño Jesús. Cuando el terremoto ocurre ya no se está en la fase de advertencia sino en la del castigo divino. La misma voluntad de atribuir un sentido a los terremotos se dejó sentir, y con mucha mayor fuerza, en la Nueva España, donde la historia del obispo García Guerra se basa enteramente en una serie de avisos en la forma de terremotos.⁵⁰

c) *La enfermedad*

En los *exempla* medievales la muerte súbita se produce generalmente antes de la aparición sobrenatural cuyo pretexto es. Así, Rudingero se emborracha, muere y se le aparece a su hija: su muerte es utilizada por el monje Cesáreo de Heisterbach para introducir la visión sobrenatural. Pero en los relatos españoles o novohispanos la muerte por enfermedad está cargada de significado, ya que ocurre como castigo para una falta. El amancebado de Manila (*Ex.* 8), luego de dos avisos del cielo en la forma de una tempestad y un naufragio, cae gravemente enfermo. Presta oídos al jesuita que acudió a confesarlo, se separa de su amante y empieza a sanar. Pero cuando vuelve a caer en el pecado, la enfermedad se lo lleva. Al igual que al joven japonés que quiso seducir a la mujer de Facata (*Ex.* 5), que “murió de inmediato, aunque [era] muy fuerte, no tenía ninguna enfermedad, y su alma cayó en el infierno”. En cuanto al cura de Talavera, que vivía en concubinato (*Ex.* 7), debió haberse confesado y tomar sus disposiciones antes de enfermar.

En una época en que las epidemias aparecían con regularidad, con su partida de muertes rápidas, sobre todo entre la población indígena, los jesuitas dieron la enfermedad como primera causa de muerte súbita. El discípulo de Silo (*Ex.* 25) era muy fuerte, “pensaba que su muerte estaba todavía lejana, que viviría aún mucho tiempo en la tierra”, pero “un día, la enfermedad mortal se apoderó de él, se posó sobre él”, demostrando que el castigo divino puede caer de improviso.

⁴⁹ J. de Barzía y Zembrano, 1685, pp. 387-388.

⁵⁰ Véase el *Ex.* 1, A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, pp. 228-229.

d) Muerte a manos del diablo

Ya en la Edad Media el diablo mataba: arrebató al niño blasfemador de los brazos de su padre (*Ex.* 15) o atacó salvajemente al soldado que se rehusaba a asistir a la misa del domingo (*Ex.* 19). Este tema era apreciado en la Europa renacentista. Ser arrebatado por los demonios se convirtió en el corolario del contrato firmado con Lucifer, como en Volfango (*Ex.* 3). Pero en el Nuevo Mundo el diablo se especializó sobre todo en castigar a los concubinarios. Paredes cuenta,⁵¹ en náhuatl, la historia de un joven concubinario de Perú raptado por el diablo. En Potosí, un español vivía en concubinato con una mujer negra. Un día, mientras almorzaba en la montaña, un indito que lo acompañaba vio que un demonio se disponía a matarlo. Salió corriendo y gritando: “El cupay, el cupay quiere matar a fulano”. Al volverse, el español vio al demonio, que lo estranguló. La concubina negra lloró en su entierro.

En la variante más conocida de este tema el diablo se aparece con forma de mujer de la mala vida. Los jesuitas de la ciudad de México cuentan que un joven que vivía en concubinato enfermó. Vio que el demonio se le aparecía, después asumió la forma de su amasia, que lo abrazó y se lo llevó al infierno (*Ex.* 6). Una *carta annua* jesuítica de fines del siglo XVI⁵² cuenta que un mancebo de la ciudad de México siguió a una mujer de la calle, que lo llevó a una casa y le pidió que se quitara el rosario. Al negarse éste, la mujer se transformó en una bestia feroz. Este motivo dio lugar a derivaciones novelescas posteriores. En su décima historia, François de Rosset expone la aventura “de un demonio que se le apareció en forma de doncella al lugarteniente del caballero que hacía la ronda de la ciudad de Lyon. De su intimidad carnal, y del desdichado final resultante”. Este caballero, llamado Thibaud de la Jacquièrre, habría de inspirar fabulosas novelas en el siglo XIX.⁵³

e) La asfixia

Como hemos visto, el diablo suele asfixiar a sus víctimas. Según la *Scala coeli*, tal fue el castigo que recibió la mujer lasciva (*Ex.* 2), que no llegó a admitir en confesión el gran pecado mortal que por su boca asomaba su cabeza de dragón. Tres días después, este dragón había asfixiado a la mujer. Según el cardenal Bellarmino, a principios del

⁵¹ I. Paredes, 1759, p. 35.

⁵² F. Zubillaga, 1956-1973, *Monumenta mexicana*, t. v, pp. 55-56.

⁵³ F. de Rosset, [1619] 1994, historia X; J. Potocki, [1814] 1958, xa. jornada; C. Nodier, 1823, Las aventuras de Thibaud de la Jacquièrre.

siglo XVII, “Dios le permitió al diablo asfixiarlo en castigo por tantos sacrilegios que había cometido en sus confesiones”⁵⁴ y, en náhuatl, “la gran serpiente que se había tragado era una destructora, una asesina”.

El hombre que tiene deseos de comer carne en un día de penitencia también muere asfixiado (*Ex.* 21). En la versión medieval, un monje pide una gallina, para gran escándalo de los de la casa; se le atraganta el bocado, de modo que no puede escupirlo ni tragarlo, provocando su muerte. Una *carta annua* jesuítica cuenta que en 1585 un joven polaco se detuvo en una casa en viernes para comer la carne que traía consigo. Como importunó a los asistentes al proponerles este manjar, la patrona lo maldijo: “¡Come un demonio y atragántate!”, y se asfixió pese al auxilio de un padre jesuita que llamaron para auxiliarlo. Sobre el mismo tema, Fiol cuenta que dos hombres se deleitaban comiendo carne un viernes santo. Uno se asfixió con un huevo y el otro murió después de haber sido atrapado por un demonio el día de Pascua.⁵⁵ Esta omnipresencia de los demonios en la muerte por asfixia confirma la existencia de una relación entre el diablo y esta forma de morir.

f) *El duelo*

La espada es la causa principal de la muerte de los jóvenes desobedientes. El mancebo que ha osado alzar la mano sobre su padre o su madre corre el riesgo de que se la corten o de que le atraviesen el cuerpo con un arma cortante: “Tomando el fresco con otro amigo, empezaron a esgrimir de manos; de las burlas passaron à las veras, y el amigo le atrauesó una estocada, de que cayó muerto à sus pies”.⁵⁶

El duelo connota la “muerte cruzada” de los adversarios, uno que se deja matar y su asesino que es ejecutado por este crimen. Los *exempla* a menudo confrontan a dos jóvenes desobedientes maldecidos por sus padres que pierden por ello la vida: “El maldito por su padre mató al maldito por su madre, y huyendo el matador, le prendió la justicia, y dentro de tres dias le ahorcaron”.⁵⁷ En algunas variantes cortan la mano de quien osó alzarla contra sus padres, como en Andrade. Un relato de Paredes asocia ambos temas: la muerte cruzada y la mano cortada. Los dos jóvenes malditos se encontraron ese mismo día, entraron en un expendio de bebidas y se

⁵⁴ R. Bellarmino, 1635, pp. 308-313.

⁵⁵ Vincentius Belvacensis, 1624, 24, 67; *Carta annua*, citada por A. de Andrade, 1648 p. 340; I. Fiol, [1683] 1732, p. 130.

⁵⁶ A. de Andrade, 1648, pp. 175-176.

⁵⁷ I. Fiol, 1732, p. 102.

emborracharon. Y en su borrachera uno de los jóvenes, el que había abofeteado a su padre, por algún motivo mató con la espada al otro joven, el que le había faltado al respeto a su madre. En cuanto al joven asesino, aunque de inmediato se dio a la fuga, los del pueblo y los policías lo persiguieron, lo atraparon y, como escapaba y no quería caer en sus manos, he aquí, hijos míos, que un policía, con su espada, le cortó la mano al joven, luego lo encerraron en prisión y lo colgaron tres días después, de la forma y en el sitio donde su padre había dicho y querido en su corazón.⁵⁸

Como vimos, el duelo era una práctica en pleno desarrollo en el siglo XVII y simbolizaba el castigo mutuo. Cabe observar que las demás formas de muerte que acabamos de examinar son perpetradas por un tercero ajeno –justicia inmanente o diablo–, mientras que el duelo presenta la característica de hacer depender el castigo de otro hombre. En ese sentido, quizá prefigura las leyendas contemporáneas del tipo “malhechor con la cadena”, según las cuales cuando a una persona la ataca un ladrón no se defiende sino que, en cierta forma y sin querer, es vengada por intermediación de su coche o de su perro.⁵⁹

El caso es que estas diferentes formas de morir dejan estigmas en el cuerpo del pecador y el cadáver se convierte así en el principal marcador del simbolismo de la falta y del castigo.

2. El cadáver

El cuerpo, mutilado, ausente o rechazado, es portador de significado.

a) *El cuerpo mutilado*

El sistema medieval de inversiones, cuya aplicación a la aparición de los condenados ya vimos, marca también el cuerpo del pecador víctima de muerte súbita. El mancebo que golpeó a su genitor tiene la mano cercenada, “que mano que hiera à su padre, bien merece ser cortada”.⁶⁰ De igual forma, la lengua del blasfemador lleva los estigmas del pecado. El tema es viejo, ya que el *Ex.* 391 de Esteban de Borbón pone en escena a un hombre que cae muerto al blasfemar, y le sale una lengua enorme (*extrahens in consimili quantitate*). Según Antonio de Torquemada, un hombre muerto

⁵⁸ A. de Andrade, 1648, p. 175; I. Paredes, 1759, pp. 166-167.

⁵⁹ V. Champion-Vincent, 1992, pp. 333-337.

⁶⁰ A. de Andrade, 1648, p. 175.

por el torbellino en la campiña española, hacia 1515, tenía la lengua arrancada y no fue posible encontrarla.⁶¹ Mano cercenada, lengua estirada o faltante son todas marcas corporales que apuntan al órgano que pecó.

b) *El cuerpo ausente*

Las mutilaciones del cuerpo son portadoras de significación, pero la ausencia del cadáver es aún más elocuente. Esto ocurre cuando los diablos se llevan al pecador en cuerpo y alma, como les pasa a los blasfemadores. Al pequeño que se divertía con el nombre de Dios se lo llevan los demonios (*Ex.* 15, de origen medieval) y el muletero español al que dan muerte sus bestias desaparece en la noche: los ocupantes del albergue habían decidido dejar el cuerpo en la caballeriza y enterrarlo al día siguiente, pero ya no lo encuentran al regresar a primera hora del día siguiente (*Ex.* 16).⁶² La misma suerte corren los concubinarios a los que se lleva el diablo con forma de la amante (*Ex.* 6).

A los hombres que pactaron con el diablo también se los llevan en cuerpo y alma. Es el caso de Benceslao (que dio asilo a un joven culpable de haber vendido su alma al diablo), al que despiertan en medio de la noche unos ruidos aterradoros. Se esconde debajo de una mesa y al salir se da cuenta de que el cuerpo de su amigo ha desaparecido. Un segundo torbellino se lleva la mitad del lecho sobre el que descansaba, “no queriendo el Señor dexar rastro, ni memoria del en el mundo, quemando hasta la cama en el infierno, como a contagiado y apestado, porque no inficionasse a los demas”.⁶³

La desaparición del cuerpo se concibe como un signo de infamia para la familia, como en el *Ex.* 24. Ante los ojos de unos confesores jesuitas, infernales monos se llevaron el cuerpo del avaro español. Para evitar la deshonor, la mujer y los hijos deciden sustituir el cadáver por piedras. Pero durante el entierro un simio se inclinó sobre la carroza fúnebre y dijo: “Pobres gentes, ¿qué es lo que vais a enterrar? Mirad, son piedras y no un cuerpo”. Este avaro mexicano corrió la misma suerte que ya desde la Edad Media los relatos ejemplares reservaban a ciertos usureros, como aquel que estando en el ataúd fue arrebatado por dos águilas, según Jacques de Vitry y la *Scala coeli*. Al igual que sus pares, el avaro peruano⁶⁴ de Potosí será raptado en cuerpo y alma.

⁶¹ A. de Torquemada, [1570] 1982, pp. 259-260.

⁶² J. E. Nieremberg, 1665, *De no jurar*, t. I, p. 641.

⁶³ A. de Andrade, 1648, pp. 79-80.

⁶⁴ Véase I. Paredes, 1759, p. 35.

c) *El cuerpo rechazado*

Por último, la naturaleza puede vomitar el cuerpo del condenado si éste no ha sido llevado al infierno. Es el caso del obispo Udo (*Ex.* 1), cuyo cuerpo no encuentra sepultura porque la Iglesia se niega a enterrarlo en tierra consagrada y los campesinos no están dispuestos a prestar sus campos. De modo que lo arrojan a una laguna para que se pudra en ella. Pero el agua lo devuelve a la tierra y los animales salvajes lo arrastran por los campos, aunque sin devorarlo. Se decide entonces quemarlo y lanzar sus cenizas al Elba, río conocido por su pesca abundante. Los peces huyen al mar, abandonando el río y prefiriendo el agua salada a la compañía de las cenizas del condenado. “Tal veneno traen consigo las cenizas de los pecadores, que todos huyen de ellas, los peces, las aves y los animales.” El río permaneció estéril durante diez años.⁶⁵

Presente o ausente, real o imaginario, el cuerpo aparece como la principal sede del imaginario y del simbolismo ejemplares.

LEER EL CUERPO

El sitio que ocupa el cuerpo en los *exempla* no tiene nada de sorprendente. A propósito de la Edad Media se hizo una observación en el mismo tenor:

El teórico Ulrich Gumbrecht propuso el argumento herético según el cual el cuerpo, más que el texto, es el sitio más auténtico de la cultura medieval. Del mismo modo en que el cuerpo dejaba su marca, cuando el copista producía manuscritos el cuerpo mismo recibía marcas, en función de un sistema de significaciones.⁶⁶

La imaginería barroca reforzó el simbolismo del cuerpo.⁶⁷ Poco tiempo después de la publicación de *El hombre de Vésole*, aparecen en España, entre 1535 y 1560, varios libros de medicina que atestiguan un nuevo interés por la investigación anatómica.⁶⁸ De hecho, el cuerpo se convierte en el marcador principal en varios campos. Los signos de la infamia se inscriben en la carne, como los tatuajes con hierro candente o las mutilaciones de mano.⁶⁹ El hombre crucificado lleva clavos en manos y pies,

⁶⁵ A. de Andrade, 1648, p. 75.

⁶⁶ J. M. P. Donatelli, 1995, pp. 2-3.

⁶⁷ P. Camporesi, 1983.

⁶⁸ J. López Piñero, 1974, pp. 51-110; Granjel, 1962, p. 41; citados por Redondo, 1990, p. 19.

⁶⁹ A. Redondo, 1990, pp. 185-199. Véase en especial *Enclavamiento de la mano*.

un corte de lanza en el costado, la marca de un bofetón en el rostro, una corona de espinas en la cabeza. La “misa de San Gregorio”, de la que los indios realizaron una representación con plumas bajo la égida de los franciscanos, en la primera mitad del siglo XVI, se presenta como una “pasión presentada en jeroglíficos”, en la que los instrumentos de la traición y de la tortura son portadores de significaciones: los azotes de la flagelación, el poder de la Iglesia, la lanza que traspasó el flanco de Cristo, el martillo de la crucifixión, etc.⁷⁰ La santidad se reconoce en la incorruptibilidad del cuerpo o de una de sus partes, que por lo demás provee de reliquias sin parsimonia. En medicina, en religión o en derecho, todos leen el cuerpo.

Los *exempla* españoles tienen lugar dentro de este contexto, y presentan pecadores condenados al infierno o al purgatorio y cuyo pecado se lee en los miembros torturados. El cuerpo es el reflejo del alma y el marcador de las faltas. Esta idea perdurará por largo tiempo en Europa; la encontramos en la marquesa de Merteuil, heroína de las *Relaciones peligrosas*, desfigurada por las viruelas: “Su alma estaba en su rostro. Por desgracia, todo el mundo opinó que la expresión era acertada”.⁷¹ Más cercana a nosotros, es materia del *Retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde.

1. La prueba a través del cuerpo

Las marcas significativas pueden aplicarse al cuerpo de varios actores: el pecador, el espectador o la aparición sobrenatural.

a) *El cuerpo del muerto*

Se dice que al médico legista le toca la tarea de “hacer hablar al cuerpo” con el objeto de descubrir la causa de la muerte. Los cadáveres de los *exempla* hablan por sí solos y denuncian las razones físicas de su deceso. El sistema de inversiones es el que da sentido: “Morirás como mataste”.⁷² Por eso el cadáver puede ser “leído” por quienes están a su alrededor. Por ejemplo, cuando el torbellino mató a un español, los habitantes del pueblo se preguntaban por qué nadie encontró su lengua: “Algunos juicios hubo sobre estos acaecimientos, y, en fin, todos vinieron en decir que este hombre juraba y blasfemaba muchas veces, y que por esta causa Dios había servido

⁷⁰ Véase P. Mongne, 1994, 5-6, pp. 38-47; L. Réau, 1957, p. 614.

⁷¹ C. de Laclos, 1782, carta 175.

⁷² I. Paredes, 1759, pp. 166-167 (*Ex.* 27).

de permitir que muriese”.⁷³ Además, los cuerpos dan a entender en qué sitio del más allá se encuentran: “Fuele a descubrir, y le halló muerto, negro, feo, y espantado, con muestras de condenado”.⁷⁴

Por último, el cuerpo del condenado también deja rastros en el piso. Al igual que la mano de lady Macbeth, cuyos perfumes son incapaces de borrar la marca de la culpabilidad, es imposible lavar las baldosas de la iglesia que presenciaron la decapitación del obispo Udo. Las cubren con alfombras que se retiran en el momento de la entronización de un nuevo obispo, para su mayor edificación (*Ex.* 1). Sin embargo, en los *exempla* no encontramos el motivo de la sangre que brota del cadáver para acusar a su asesino, presente en los libelos anónimos franceses.⁷⁵

b) *El cuerpo del espectador*

El cuerpo del espectador está marcado por su visión, con el fin de dejar a los hombres una prueba del castigo sobrenatural. Es así como Silo extiende la mano para que la traspase una gota de sudor de su discípulo. “Todo el tiempo que vivió en la orden tuvo la mano perforada y, cuando llegó con nosotros, cuando estábamos en las escuelas de París, vivía mostrando a todos el agujero de su mano.”⁷⁶

c) *El cuerpo de la aparición*

Los cuerpos torturados que aparecen en una visión entregan un mensaje. Lo que los espectadores piden es la explicación de éste: “Suplicando a Dios por medio de missas y oraciones les mostrase que les quería significar su Magd por medio de aquella vision [...] que significan essa diversidad de penas que padeces: a la qual quisiendolo assi Dios para nuestra ensenanza respondió”.⁷⁷ Para leer lo que se inscribe en el cuerpo mediante marcas de tortura, existe un lenguaje corporal específico.

⁷³ A. de Torquemada, [1570] 1982, p. 260.

⁷⁴ J. de Barzía y Zembrano, 1685, sermón III, Del fin último del hombre, p. 17 (*Ex.* 7, “El amancebado de Talavera”).

⁷⁵ M. Lever, 1993, pp. 58-59 y 191.

⁷⁶ J. a Vitriaco, 1890, XXXI (fº 32 rº), *Ex.* 25.

⁷⁷ Gerónimo López, ms. 690, pp. 212-214.

2. El lenguaje del cuerpo

El lenguaje corporal solicita la intervención de los sentidos, las partes del cuerpo y los líquidos.

a) *Los cinco sentidos*

El catecismo enseñaba cuáles eran los cinco sentidos, junto a los diez mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos, las 14 obras de misericordia, las tres virtudes teologales o las tres potencias del alma. Los cinco sentidos eran: ver, oír, oler, gustar y tocar.⁷⁸ Sabemos que los *Ejercicios* ignacianos enseñaban a representarse el infierno a través de los cinco sentidos y a ver las torturas, oír las lamentaciones, oler la hediondez, saborear las lágrimas, tocar el fuego. Estos sentidos también son sistemáticamente solicitados en las visiones evocadas por los *exempla*. El espectador de una aparición sobrenatural la ve y la describe en detalle, oye sus imprecaciones y sus blasfemias y con frecuencia percibe un olor infecto. Aunque raramente saborea, sí llega a tocar, como el maestro de Silo, cuya mano es traspasada por una gota de sudor de su discípulo (*Ex.* 25).

El sistema de inversiones que determina la antinomia entre el placer y el dolor se basa a menudo en uno de los sentidos. El oído es solicitado cuando el Cristo en la cruz se tapa las orejas para no escuchar el Miserere de la misa de funerales: como el difunto no quiso escuchar y perdonar a su enemigo, no será escuchado ni absuelto (*Ex.* 26). De igual forma, el soldado que no quiso oír misa, los cánticos ni el sermón será condenado a oír los cantos y los lamentos de los condenados (*Ex.* 19). El borracho, por su parte, pecó por el sentido del gusto y por él será castigado. En cuanto a “La mujer lasciva” (*Ex.* 2), sus cinco sentidos contribuyeron a su pecado de adulterio y padecerá por su intermediación.

b) *Las partes del cuerpo*

El cuerpo mutilado denuncia la falta cometida. Antes mencionamos el lugar que ocupaba la mano, cercenada porque golpeó a los padres, o la lengua, arrancada, estirada, ennegrecida, en el blasfemador. Ahora bien, este castigo sobrenatural presente en los relatos ejemplares se hace eco de las leyes castellanas promulgadas

⁷⁸ J. Martínez de Ripalda, [1571] 1664.

entre 1492 y 1566: lengua clavada para los blasfemos, quemada con hierro ardiente o cortada de tajo en los falsos testimonios.⁷⁹ A la inversa, la lengua de varios santos es incorruptible y fuente de apreciadas reliquias.

De todas las partes del cuerpo que intervienen en el pecado y su castigo, el sexo es la que se presta con mayor frecuencia a un tratamiento metafórico. En cuanto a los concubinarios, una forma de morir que les es propia fue descrita desde la Edad Media por Pedro Damiano, según la cual el pecador exhala al mismo tiempo su esperma y su alma: “Un cura lujurioso exhala al mismo tiempo su alma y su semen [...] en el mismo momento emitió su semen y exhaló su alma”.⁸⁰ Después el tema fue popularizado por el *Magnum speculum exemplorum* y dio lugar a un modelo de transposición de los líquidos corporales. Las versiones en español describen, en vez de la eyaculación del esperma, un vómito de hiel, lo que sugiere un desplazamiento de la emisión de líquido impuro del sexo hacia la boca.

El tema prendió en México, principalmente entre la población no indígena. Así, el *Tesoro escondido*, escrito en 1653, cuenta que un joven español establecido en Puebla tomó una concubina y cayó enfermo, envenenado por el chocolate que ésta le administró. Lo confesó un carmelita, que lo instó a deshacerse de la concubina. No solamente se rehusó a hacerlo sino que abrazó a la mujer, “se puso a pecar con ella y en aquel acto se le arrancó el alma y echó la hiel por la boca”.⁸¹ Un sermón manuscrito en español presenta un caso levemente diferente: un concubino cortaba madera en el monte cuando oyó que lo llamaban dos veces. Cuando volvía a su casa, pasó por la de su concubina y vio que estaba moribunda. Recogió su último aliento al mismo tiempo que un “chorro de sangre inmunda”.⁸² Después de la transposición al terreno sexual, el líquido impuro designado por esta metáfora evoca probablemente, en el caso de esta mujer, la sangre de la menstruación.

Volvemos a encontrar el desplazamiento del sexo a la boca en la visión que tuvo San Vicente Ferrer de su hermana, condenada al purgatorio a consecuencia del aborto que se practicó tras ser violada por un esclavo negro de Guinea (*Ex.* 38). Después de morir se le apareció “encendida en biuas llamas de fuego y cercada dellas con un niño de color prieto o negro en las manos lleuandole a la boca y comiendole y vomitandole, y tornandole depues a comer y a vomitar, muchas

⁷⁹ A. Redondo, 1990, p. 191.

⁸⁰ J., Major, [1603] 1672, *Luxuria*, v [fuente: *Petrus Damianus Epist. ad Dominicum*, cap. x]: “*Luxuriosus presbyter animam simul et semen effusit [...] Siquidem eodemque momento et semen sudit, et animam exhalavit*”.

⁸¹ A. de la Madre de Dios [1653], 1986, pp. 141-142.

⁸² AGN, Bienes Nacionales, 425 (5), 1798.

vezes”.⁸³ La regurgitación de un niño negro representa en el otro mundo el aborto cometido en éste, tal como la de un sapo representa el pecado de adulterio que la mujer lasciva se negó a admitir en confesión (*Ex.* 2). Así, en el infierno las funciones corporales sufren transmutaciones que explican los castigos sobrenaturales que padecen las apariciones.

c) *Las transmutaciones infernales*

Según las convenciones en uso, en el infierno la carne de los cuerpos se convierte en fuego, al igual que las serpientes y los sapos que rodean a la mujer lasciva (*Ex.* 2). Los líquidos se transmutan en metal. Es el caso del sudor del discípulo de Silo (*Ex.* 25), que traspasa la mano de su maestro como una flecha acerada, del vino que beben los borrachos y del agua de los baños que se convierte en pez ardiente y en metal fundido.

* * *

La imaginería del infierno se apoya, al igual que el simbolismo de los castigos, en un solo procedimiento: la inversión. El infierno es una corte principesca poblada de reyes, nobles y soldados, en imitación de la corte que rodea a Cristo, pero al revés. En vez de los cánticos de los bienaventurados que celebran la paz, lo que resuena son las imprecaciones, actos de cólera y de guerra. También, desde la Edad Media el castigo de la falta es el *talis quale*, la pena del talión por el pecado cometido. Los beneficiarios de apariciones descifran así, en los suplicios infernales, la falta que los provocó según un sistema de inversión de infinita riqueza. Pero en el siglo XVII se desarrollan los *exempla* del tipo “pecado-muerte” en detrimento del tipo “pecado-aparición”; a partir de ahora la muerte misma y los estigmas dejados en el cuerpo son los que darán sentido al castigo. Paralelamente, los suplicios sobrenaturales se simplifican, pierden mucho del rico simbolismo medieval y no conservan más que dos formas estrechamente ligadas a preocupaciones concretas de la sociedad: la tortura, practicada por los inquisidores aquí abajo y por los diablos en el más allá, y el duelo, prohibido en la Tierra pero eterno para los condenados.

⁸³ F. Diago, [1600] 2001, l. I, pp. 153-162.

Capítulo 6

La traducción trilingüe

Ya a finales del siglo XVI un jesuita de Michoacán observa que la lengua náhuatl ofrece posibilidades retóricas excepcionales: “Parece hallamos una particularidad más de ser más devota, y tener palabras más eficaces para exortar y reñir particularmente; y más abundancia, sin comparación que tiene la española, ni aún el latín”.¹ Observación rica en significados. Para empezar muestra que el aprendizaje lingüístico de los misioneros de la época abarcaba cuando menos tres lenguas: el latín, el español y el náhuatl. Ellos tenían que encontrar las palabras para convencer a los indios, y comparando el contenido de la literatura piadosa en latín y en español era como juzgaban el valor de su enseñanza en náhuatl.

Los textos de los *exempla* en náhuatl son producto de una labor específica de retórica, cuyo mecanismo trataremos de desmontar pieza por pieza. Al contrario de lo que podría pensarse de entrada, la construcción de las frases, sus modalidades y las figuras estilísticas utilizadas en náhuatl deben mucho a las lenguas europeas. Pero ¿exactamente a cuáles? ¿Qué influencia fue más fuerte, la del latín o la del español? ¿Cómo evolucionó el náhuatl de los jesuitas entre los siglos XVI y XVIII? Contestaremos estas preguntas comparando sistemáticamente las versiones de los *exempla* en las tres lenguas.

LAS TRES LENGUAS

En 1768, en el momento de la expulsión de los jesuitas de la Nueva España, don Miguel de Cueto recibió el encargo de establecer un catálogo de la biblioteca del Colegio de San Gregorio,² cuya composición refleja el entorno trilingüe de los padres. Figuran en él, efectivamente, el *Diccionario latino-español* de Antonio de Nebrija y el *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina (en una edición de 1640). Encontramos también varias fuentes de *exempla* en latín: el *Magnum speculum exemplorum* de Johannes Major (Douai, 1608), las obras de Martín Delrío (*Opus mariane*,

¹ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, Relación sobre Pátzcuaro, 1585, p. 529.

² INAH, Colección Colegio de San Gregorio, vol. 121 (8), f° 181-311.

Adagia sacra, Disquisitiones magic.), del cardenal Bellarmino (1590, 1630, 1690), de Pedro Canisio (*Cathesisimus*, 1679). La mayoría de los autores en lengua española citados al margen de los sermones en náhuatl que estudiamos aparecen también: Juan Alloza, Alonso de Andrade, Barzúa y Zembrano, Jaime Corella, Cristóbal Lozano, Alonso de la Peña Montenegro, Eusebio Nieremberg, Théophile Raynaud, Alonso Rodríguez, Carlos Rossignoli, Paolo Segneri y Cristóbal de Vega.

Encontramos, en fin, un acervo de libros en náhuatl: los sermones de Juan Bautista (1606) y su manual de confesión (1612), los sermones de Juan de la Anunciación (1616), el manual de confesión de Alonso de Molina (1579), nueve tomos de las obras de Bernardino de Sahagún, así como la *Psalmodia Cristiana* y sermones (1583), entre otros.

El aprendizaje del latín formaba parte de la enseñanza de los colegios jesuitas, que habían revolucionado su pedagogía adaptando el *modus parisiensis*, transformado en *mos romanum*. El ciclo completo era de cinco años, los tres primeros se consagraban al estudio de la morfología y la sintaxis, el siguiente a la prosodia y la métrica y el último a la retórica.³ También se entrenaba a los miembros de la Compañía de Jesús a predicar a los indios; en 1606, 80 de los 150 miembros dominaban una lengua autóctona.⁴

Así pues, muchos padres jesuitas dominaban las tres lenguas. Varios de los *exempla* estudiados aquí son la prueba directa de este hecho. Por ejemplo, el *Ex.* 1 (“Udo de Magdeburgo”) está traducido directamente del latín al náhuatl, a partir del *Magnum speculum exemplorum*. Observamos también que el *Ex.* 13 (“El indio borracho de la ciudad de México”) describe la embriaguez de un indio con las palabras utilizadas por Sahagún para pintar en náhuatl el comportamiento del hombre nacido bajo el signo “Dos Conejos”: “En despertando a la mañana bebe el vino, no se acuerda de otra cosa sino del vino”. (*Ex.* 13).⁵

A continuación veremos que, valiéndose de esta formación, los jesuitas establecieron correspondencias sistemáticas entre las tres lenguas, y sobre todo en lo relativo a la construcción de la frase.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA FRASE

En las tres lenguas encontramos la frase compleja, esto es, una principal y subordinadas. En náhuatl, como en latín, existen naturalmente formas de expresar la

³ I. Osoro, 1979.

⁴ Según Á. M. Garibay, 1961, p. 322.

⁵ “*Yn oualmeub, canoço atle occen tlamanli quilnamiquia yzcan ipan ualmebuaya yn yoc?*”, B. de Sahagún, 1979, l. IV, cap. IV). El *pulque* (*octli* en náhuatl) es el alcohol de maguety.

apreciación temporal, la aproximación, la oposición o la concesión. Por eso es difícil, si se considera aisladamente el texto náhuatl de los *exempla* jesuitas, identificar una influencia proveniente de las lenguas europeas. En cambio, si partimos de un texto fuente en latín o en español, y reconstruimos el trayecto recorrido por el traductor, se hace evidente que éste privilegió ciertas formas gramaticales del náhuatl debido a su semejanza con el latín.

Nuestra demostración se apoyará, pues, en las traducciones trilingües. Pero también recurriremos a ejemplos aislados, pues la retórica de base en náhuatl, aunque se deriva del proceso de traducción, acaba liberándose. En los sermones de Paredes, a mediados del siglo XVIII, la construcción de la frase en náhuatl está abiertamente calcada de la del latín, incluso cuando el predicador produce un texto original.

1. La expresión del tiempo

Los textos en náhuatl más semejantes a la lengua hablada antes de la Conquista utilizan varias partículas que expresan la apreciación temporal. En la búsqueda de sinónimos que permitieran variar el estilo, los jesuitas seleccionaron varios.

a) Cuando (y gerundio)

latín *cum*

náhuatl *yniquac, yniquac... nima, in ye, ca ye, in oc, in ayamo... ca*

La preposición latina *cum* seguida del subjuntivo expresa, entre otros, el tiempo. El siguiente ejemplo de traducción trilingüe muestra que el náhuatl mantuvo una traducción semejante al latín al mismo tiempo que buscó una variedad de partículas con el mismo sentido.

Exemplum 2

latín *Cum per unam leucam ivissent socius penitenciarum et revelavit visionem (Scala coeli)*
Después de recorrer una legua, el compañero del confesor le reveló su visión

español *Aviendo ya caminado una legua: el que avia visto la vision le contó* (BNM, ms. 690, pp. 212-214)

náhuatl *Yniquac aye achi ueccani, nima otlatō in tatzin*
Cuando estuvieron un poco más lejos, entonces habló el padre
In ayamo hueca omohuica, in ayamo huei otli oquitocaca, ca in teopixcatzintli
[...] *omotlatōlti*

No habían llegado lejos, no habían hecho mucho camino, cuando el padrecito habló
Aub in yé quihualtocayâ in ôtlî, in yecteopixqui oquipobuili
 Mientras proseguían su camino, el padre de recto corazón contó
 francés *Toutes lesquelles choses il raconta au père Pénitencier, comme ils furent à une lieue de là*
 Todas estas cosas las contó al padre Penitenciario, cuando llegaron a una legua de ahí (Bellarmino: *Catéchisme*, Rouen, 1635, pp. 308-313)

En este ejemplo, cada una de las tres versiones en náhuatl eligió una forma diferente de traducir la misma frase: *yniquac... nima, in ayamo... ca, in yé*. Había otra forma de traducir *cum*, pero implicaba que la acción no estaba terminada, como en la frase siguiente.

náhuatl *In oc tlatlatlaubtiaya, hnei eecatî obualla, oquicecuh in miec cantelaz*
 Mientras rezaba, vino un ventarrón que apagó muchos cirios

Así, en comparación con el latín, es claro que el náhuatl ofrece una gran variedad de formas posibles.

b) He aquí

latín *ecce*
 náhuatl *izcâ, izcatqui ca, iquac on*

Conocemos la expresión latina *ecce*. El español la traduce por “he aquí”, como en esta expresión corriente en los sermones: “He aquí un ejemplo espantoso”. También en este caso los traductores encontraron en náhuatl no un solo equivalente sino varios.

náhuatl *Aub izcâ N.P. [...] ca oquittac in ce huel hnei, temâmaubti coatl*
 He aquí, hijos míos, que [...] vio una enorme serpiente pavorosa
Izcatqui in quenami omochiuh
 He aquí la forma en que esto ocurrió
Iquac on oquitxitzqui in miquicocoliztli
 He aquí que le azotó la enfermedad mortal

Con este solo ejemplo el deseo de los jesuitas de traducir expresiones típicas del latín no sería evidente. Por eso la combinación que realizaron entre las dos partículas precedentes es particularmente notable.

c) Cuando ... he aquí que

latín *cum... ecce*

náhuatl *in ye... izca, in ye... izca ca, in ye... izcatqui*

Para imitar el latín, que asocia las partículas *cum* y *ecce*, los predicadores jesuitas reunieron las partículas precedentes.

Exemplum 4

latín *Cum quadam nocte vigilaret [...] ecce quedam femina (SC-MSE)⁶*

Cuando cierta noche velaba [...] he aquí que una mujer

náhuatl *In ye otlayobuac [...] izcatqui ca oquitac*

Cuando se hizo de noche [...] he aquí que vio

In yé tlapoyahua [...] izca ca [...] otlalolin

Cuando llegó la noche [...] he aquí que [...] la tierra tembló

Exemplum 21

náhuatl *Aub in yé yub opeub quiqua, izcá*

Y cuando comenzó a comer, he aquí que

Las traducciones de estas tres partículas de base (*cum*, *ecce*, *cum... ecce*) proporcionaron las formas de expresión temporal más frecuentes en los sermones en náhuatl.

2. La oposición y la concesión

Daremos la misma demostración en lo que toca a la oposición y la concesión, para las que había varias expresiones en náhuatl, sin ninguna conexión con las lenguas europeas. Sin embargo, las situaciones de traducción condujeron a privilegiar ciertas partículas.

a) Pero, sino

latín *sed*

náhuatl *tel, yece, tel yece amo... ca zan, ca zan yé* (no... sino por el contrario)

Las partículas “pero”, “sino” expresan la oposición entre dos palabras o segmentos de frase. El latín *sed* puede traducirse en español por las dos partículas,

⁶ Véanse las abreviaturas en el Anexo, primeras páginas.

una de las cuales (“sino”) expresa una oposición más fuerte que la otra (“pero”). Encontramos esta distinción también en náhuatl, que traduciría más bien “pero” por *tel yece* y “sino” por *ca zan*. He aquí un ejemplo del primer tipo de oposición (“pero”).

Exemplum 42

latín	<i>Vas vacuum sed bene signatum</i> (Gregorio Magno) Un recipiente vacío pero bien sellado
español	<i>Es una arca vacia pero bien sellada</i> (ms. 690, f° 107-110)
náhuatl	<i>Zan itic (c)oyontoc yece huel motlahuitzquentitoc</i> El interior está perforado pero bien cubierto de armas

Exemplum 4

latín	<i>Vir pauper in saeculo, sed dives in Deo</i> (MSE) Un hombre pobre en el mundo pero rico en Dios
-------	---

Exemplum 6

náhuatl	<i>Ce tepochtli [...] huel mahuitzililoni in itlacamecayo: yece çacepa amo qualli in iyeliz</i> Un joven hombre de linaje ilustre [...] pero de mala vida
---------	--

He aquí otros ejemplos del segundo tipo de oposición: “no... sino por el contrario”. Obsérvese que el *Ex.* 1 en español se aleja más del latín que el náhuatl, el cual aparece como una traducción fiel del latín, palabra por palabra.

Exemplum 1

latín	<i>Ecce iste Udo non episcopus sed lupus, non pastor sed raptor, maculator et devorator gregis tui</i> (MSE) He aquí a este Udo, que no es un obispo sino un lobo, no un pastor sino un rapaz, un asesino y un devorador de tu grey
español	<i>De pastor se ha hecho lobo carnicero de las ovejas que le encomendasteis</i> (Andrade)
náhuatl	<i>Amo tepachoani, ca çan tlaixpoloani, amo tepalehuiani, çan teichcamictiani</i> Udo no es un gobernante sino un destructor, no un sostén sino un asesino que obra en secreto

Exemplum 18

náhuatl	<i>Oquittac in tequancoatl, in âmo oquicaub, in quiquixtix in tomin; ca zan yé in coatl oquiteputztocac</i> Vio a la serpiente devoradora de hombres que no lo dejó sacar el dinero, sino por el contrario lo persiguió
---------	--

Exemplum 24

náhuatl *Ca in yehuantin in quaubchicalme, amo nelli quaubchicalme, amo tlalticpac içomatin, ca çan yehuantin in tlatlacatecolo*
 Los simios no eran verdaderos simios, no simios de la tierra, sino diablos

b) Aunque

latín *cum*
 náhuatl *maciui, ca manel, immanel, immanel... yece, immanel... tel ca*
 (aunque ... sin embargo)

La oposición puede marcarse también con la conjunción “aunque”. Aquí también el náhuatl ofrece muchas posibilidades.

Exemplum 25

náhuatl *Yeica ca immanel mochi oniquito in notlatlacol, yece amo melauhcayotica onimo-tequipacho : yeica ca immanel nichocaya, nelcicibua, amo yebuatl in notlatlacol in nechchoctiaya, ca çan nimoyolcocoaya inic niquittaya ca ye notelpochtian niçpoloaya in nonemiliz*
 Pues aunque dije todos mis pecados, sin embargo no me afligí realmente, aunque lloré, suspiré, no eran mis pecados los que lloraba, sino que me entristecía ver que en mi juventud perdí la vida

Exemplum 2

náhuatl *Aub immanel yé quinequia in Itlantçinco qualli ic moyolcuitiz; tel ca ocnocçpa omotlapoloti*
 Y aunque ella quiso confesarse con él correctamente, sin embargo nuevamente se turbó

En los textos más antiguos en náhuatl la oposición se expresaba frecuentemente mediante las partículas: *manel, immanel, intlanel, macibui, maço*. Vemos que los jesuitas abandonaron casi completamente *intlanel* y *maço*, y prefirieron otras partículas, especialmente aquellas que permitían un equilibrio entre dos partes de la frase.

c) No sólo... sino también

latín *non tantum... sed etiam, non solum... sed etiam*
 náhuatl *amo çanyeyo... ca ocnobiuan*

Los adverbios “no sólo... sino también”, destinados a oponer dos segmentos de frases o de palabras, son bien conocidos desde Cicerón, y no es sorprendente encontrarlos en las lenguas latinas. Sin embargo, también aparecen en el náhuatl de los sermones jesuitas.

Exemplum 18

náhuatl *Auh yehuatl in coatl âmo zanyéiyô oquitotocac in ichtequi, ca ocnobuan in coatl oquitlaxili in ipocyo*
 Y la serpiente no solamente persiguió al ladrón, sino que también le lanzó su baba

Hay que observar que la traducción literal de una conjunción latina muy conocida, es tardía en náhuatl. Aparece en Paredes a mediados del siglo XVIII y presenta todas las características del neologismo.

b) Por el contrario, más aún

náhuatl *occenca ye*

Exemplum 6

náhuatl *Ca cabuilquixtiaya quinenpoloaya in iaxca no in inemiliz tlatlacoltica, occenca ye omocemmacac in abuilnemilizçotl*
 Desperdió en el goce, perdió por nada sus bienes y también su vida en el pecado, y más aún se entregó completamente a la vida de placeres

Este último matiz, destinado a exagerar la descripción del pecado, se volvió frecuente en los sermones jesuitas.

3. La comparación

Con la comparación asistimos a una evolución en sentido inverso. Expresada de varias formas en latín, en náhuatl se basa en un número muy reducido de partículas antiguas.

a) Como, tanto que

latín *sicut, ac si, quasi, in modum*

náhuatl *yuhquin, yuhquinma, yuhquima, quenami*

El latín y el español disponen de varias formas de expresar una comparación. Los jesuitas utilizarán principalmente los derivados de *yuhquin*, pero de manera tan sistemática como en latín y en español.

Exemplum 42

latín *Vidit malignorum spirituum turbam quasi in obsequium cuiusdam potestatis praeire* (Gregorio Magno)
 Vio a una bandada de malos espíritus que parecían preceder a un potentado para hacerle la corte
Ecce venit frater suum, sicut pater in igne natando infra et supra, sicut pisum in olla
 He aquí que viene su hermano, como su padre nadando en el fuego de abajo hacia arriba, como un chícharo en una olla (MSE)

Exemplum 17

náhuatl *Yuhquimmâ in cucuetlactin openbque cocoyobuâ*
 Como los lobos, empezaron a aullar

Exemplum 1

latín *Et postmodum extrahentes, in modum ferri candentis totam igneam suo principi detulerunt* (MSE)
 Y después de sacarla, a la manera de un trozo de hierro ardiente, la trajeron encendida delante de su príncipe
 español *Le sacaron, tan encendido en fuego como suele salir el hierro de la fragua* (Andrade)
 náhuatl *Auh ca inic cenca tlatla, inic xotla, huel yuhquin in tleil omocuep, in cenca tlatlatica, iniquac tepuzpitzqui quitzotzona quitehuia in tepuztli*
 La volvieron a sacar toda encendida, toda en llamas, como si se hubiera transformado en fuego, arde tanto como cuando el herrero golpea, martilla el hierro

Exemplum 18

español *Dió con él en el suelo, quedando allí fuera de si como un muerto* (Nieremberg, p. 643)
 náhuatl *Íc tlalpan obuetz, yuhquimâ yé omic*
 Cayó al suelo, como muerto

La utilización de *quenami* merece algunos comentarios. Para James Lockhart esta partícula se empleó en los siglos XVII y XVIII a la manera del español “como”, en una frase afirmativa: “como un soldado”, “como parece”, “como él dice”, “yo,

como juez”.⁷ Esta identificación entre los vocablos se debe supuestamente a una evolución convergente. El uso de *quenami* en los textos jesuíticos es un poco más complejo. En un caso se usa en binomio con *yubqui*, y con el mismo sentido que éste.

Exemplum 3

náhuatl *In yubqui in quenami oquimomachtilica in iyectatzin*
Exactamente como su buen padre le enseñó

Es más frecuente que exprese “la forma en que” algo ocurre, “lo que” ocurre.

Exemplum 2

náhuatl *In quenami ipan omochiub*
Lo que le ocurrió
Quenami [...] totonehualo
La forma en que la hacen sufrir
In quenami yez in icnepca
Lo que será su paga

Pero la utilización más interesante de *quenami* aparece en la traducción del latín *ineffabili vexatione*, “de un dolor inefable”. Los textos eclesiásticos insisten siempre, en efecto, en el hecho de que el sufrimiento del infierno es indecible, más allá de las palabras.

Exemplum 4

náhuatl *Amo çan quenami, amo çan ibiouiloni inic nechtlaihiouiltia*
Es indecible, es insoportable lo que sufro

En fin, en composición, *in quenami... cano ibuan*, significa “así como... por igual”.

b) Más que

náhuatl *tlapanahuia, quipanahuia, çacepa... ica*

El comparativo latino puede traducirse al náhuatl en dos formas principales.

Exemplum 1

latín *Tunc etiam apparuerunt duodecim viri gloriosi, in quorum medio gradiebatur quidam sole splendidior, regio dyademate (MSE)*

⁷ J. Lockhart, 1999, p. 455.

Entonces aparecieron doce hombres gloriosos en medio de los cuales caminaba un hombre más resplandeciente que el sol, con una diadema real
 náhuatl *Niman omonextique matlactin omome toquichtin, tlapanabuia inic mahuiztique in nepantla moyetztica, çan ce tlatatl inic pepetlaca, quiapanabuia in tonatiuh cenca mahuiztic tlatocateocuitlaxpacxochitl*

Después aparecieron doce hombres todavía más magníficos, en medio de los cuales estaba un hombre sobre el cual resplandecía más que el sol una corona real de oro

Exemplum 24

náhuatl *Auh in yebuantin in mictlan içomatin oquicaubtehuaque in icochian in tlatlacoani, çaçepa iyac potonqui ica in mictlan iyayaliztli, ic tenticatca*

Y los simios infernales abandonaron la cámara del pecador llena [de un olor] más pestilente, más nauseabundo que la pestilencia del infierno

Carochi observaba ya en su gramática que la traducción de los comparativos presentaba dificultades en náhuatl porque en esta lengua no existen partículas comparables al español “más que”. Por lo que propuso zanjar esta dificultad utilizando para “más”: *ocachi, ocyé, oc yécenca, oc tlachcauh*, y para “que”: *in ámo, in ámo yuh, in ámo yubqui, in ámo machyuh, in ámo machyubqui*. Vemos que a pesar de la abundancia de estas partículas los traductores de las historias ejemplares prefirieron otras dos expresiones: *tlapanabuia inic*, traducida por Carochi como “cuanto y más” y una forma inédita: *çaçepa ica*.

4. Las demás conjunciones

Las formas que acabamos de examinar correspondían a situaciones de traducción y eran de uso frecuente. No obstante, existen muchas más que el predicador suele traducir al español en el texto o al margen.

<i>a</i>	<i>amono</i> : tampoco <i>acan quenami, acan yubqui</i> : no tiene semejante
<i>aço</i>	<i>ca tel aço quemanian, aço ica</i> : alguna vez <i>in çaço in campa</i> : donde quiera que
<i>cuel</i>	<i>mayecuel</i> : ya pues <i>mayecuel</i> : ojalá

	<i>no cuel</i> : otra vez
<i>mach</i>	<i>amo tenemachpan</i> : de repente <i>ca quemach huel yebuatl</i> : es bienaventurado aquel <i>inemachpa</i> : de en balde <i>quemach</i> : ¿cómo es posible?
<i>nel</i>	<i>canel, canl nozo, yeica ca</i> : pues <i>ach canel ye</i> : ya que
<i>niman</i>	<i>ca nimanic</i> : al punto de <i>nimanye</i> : luego
<i>nozo</i>	<i>ca nozo</i> : es decir <i>ca nozo nel</i> : porque es así <i>quen nozo nel</i> : ¿qué remedio tiene?
<i>oc</i>	<i>oc noccepa</i> : en otra ocasión <i>oc nocuelcepa</i> : otra vez <i>oc noibuan</i> : fuera de esto <i>oc noma</i> : todavía
<i>quen</i>	<i>quen nozo nel</i> : ¿qué remedio tiene? <i>yequene</i> : finalmente <i>quen yequene</i> : cuanto más <i>za yequene</i> : es posible
<i>ye</i>	<i>mayecuel</i> : ya pues <i>mayecuel</i> : ojalá <i>ye iccen</i> : por fin <i>ye iccen ye iccemanian</i> : para siempre <i>yecce in yub</i> : de la manera que
<i>zan</i>	<i>ca za ye</i> : sino que <i>ca zan uel yaxcan</i> : apenas <i>ca zan ye oniman</i> : al mismo instante <i>ca zan zanyenohui</i> : sino de la misma suerte <i>ca zaye</i> : más antes <i>in maca zan</i> : como si <i>ma zan (nel)</i> : siquiera <i>zatepan</i> : después <i>za tlatzacan, za tlatzonco</i> : finalmente <i>zacenca huel</i> : en gran manera <i>zan achica</i> : a menudo <i>zan achica, zan atzcan</i> : a cada rato

	<i>zan ye connec</i> : no faltaba más
	<i>zan ye mochipa</i> : siempre
	<i>zan ze noibui</i> : del mismo modo
otras	<i>ilhuicé</i> : antes bien
	<i>in icuepca, in ne</i> : en contra
	<i>in oquic</i> : mientras que
	<i>intla ic</i> : si con esto
	<i>ixquichica</i> : hasta que
	<i>macel</i> : a lo menos
	<i>maço, maço tel</i> : aunque
	<i>ic ipampa, yehuatl ipampa on</i> : por eso
	<i>ipampa ca, tleica tleipampa</i> : porque

Esta lista, establecida a partir de las notas de los manuscritos y del catecismo de Paredes, es interesante porque muestra cuáles eran las construcciones de las frases que los predicadores querían reproducir en náhuatl y cuáles fueron las partículas que les dieron esta posibilidad.

5. La parte de invención de los traductores jesuitas

Podemos concluir de esta enumeración que los traductores buscaron sistemáticamente expresar los adverbios y las conjunciones que existían en las lenguas europeas; en muchos casos lograron multiplicar las formas, obteniendo así un mayor número de posibilidades que en latín y en español. Pero, ¿cómo llegaron a esto? ¿Debemos pensar que el náhuatl poseía una construcción semejante a la del latín, o que los jesuitas realizaron sistemáticamente una labor de creación de partículas? Sin la menor duda debemos quedarnos con la segunda solución.

De todas las conjunciones que hemos citado, solamente algunas fueron utilizadas por los evangelizadores del siglo XVI, como Olmos o Sahagún: *in icuac in ye* (“cuando”), *izca* o *izcatqui* (“he aquí que”), *ypampa* (“porque”), *iubquimma* (“como”), *macibui* y *manel* (“aunque”).

Los jesuitas se las arreglaron para multiplicar las formas posibles. Inventaron también algunos neologismos, sobre todo asociando partículas, como *in ye... izcatqui* (“cuando... he aquí que”), para traducir el latín *cum... ecce*, o *amo çan yejyo... ca ocnibuan* (“no sólo... sino también”) para traducir el latín *non tantum... sed etiam*, o también *in quenami... cano ihuan*, por “así como... por igual”.

El catecismo de Paredes, de fines del siglo XVIII, marca el punto culminante de esta transformación de la construcción de frases en náhuatl, y presenta verdaderos hallazgos. Por ejemplo, en los antiguos textos en náhuatl, *ma ye cuel* marcaba, según Launey, el ánimo impaciente: “rápido”, “eso es, anda”, “es el momento”.⁸ Paredes lo utiliza en dos sentidos: “ya pues” y, sobre todo, “ojalá”. Otros notables neologismos son: *ca quemach buel yebuatl*: “es bienaventurado aquel”; *zan ye conner*: “no faltaba más”; *amo zan quenami*: “es indecible, es inefable”.

Finalmente, los jesuitas no se contentaron con adaptar la construcción latina sino que intercalaron frases retóricas en sus *exempla* y sus sermones, como recomendaba el arte de escribir sermones.

LA CONSTRUCCIÓN DEL TEXTO

Para conmover al oyente, el predicador tenía que buscar la expresividad y mantener la tensión entre el auditorio recurriendo a los procedimientos que caracterizan el estilo barroco: las figuras violentas, los diálogos, los giros interrogativos o exclamativos, en suma, todo aquello que contribuye a romper el estilo lineal.

1. Los diálogos

Los discursos de los protagonistas de las anécdotas ejemplares podían presentarse en un estilo indirecto. Sin embargo, para dar vivacidad al texto, el predicador se las arreglaba para emplear el estilo directo. Cabe anotar que en el caso del náhuatl se hacía casi sistemáticamente.

Exemplum 1

latín	<i>Pro illuminatione sui ingenii imploravit (MSE)</i> Imploró que su espíritu se aclarara
español	<i>Oró [...] suplicándola que le alcançasse entendimiento y luz (Andrade, pp. 71-77)</i>
náhuatl	<i>Quitoaya: [...] ma xinechmozçalili, ma xinechmotlapolbuili in nix noyollo</i> Decía: [...] hazme inteligente, abre mi entendimiento y mi corazón

⁸ M. Launey, 1987, vol. II, p. 1279.

El latín utilizaba también con frecuencia el estilo directo, introducido mediante un gran número de verbos diferentes (*respondit, inquit, addidit, dixit, ait*) y una partícula: *tunc*. En español, en cambio, los verbos usados eran pocos: conjugaciones de “decir”, “preguntar” y “responder”. Por eso es interesante observar que el náhuatl se distingue por una variedad de formas verbales mayor aún que el latín:

Conjugaciones de:

itōa (decir): *quitoaya* (él decía), *oquito* (él dijo), *oquitoque* (ellos dijeron)
ilbuia (decir): *oquibui* (él dijo), *oquibuique* (ellos dijeron), *oquimolbui* (él se dignó decir)
ittalbuia (decir): *oquimittalbui* (él dijo)
nanquilia (responder): *oquimonanquilique* (ellos respondieron)
notza (llamar): *oquimonochili* (él le habló)
tlatlaubtia (suplicar): *oquitlatlaubti* (él le suplicó)
tzatzij (gritar): *quitzatzilia* (él grita hacia ella)
pobua (contar): *oqipobuili* (él le contó)

Verbos compuestos:

quitotibuitz (él dijo rápidamente), *quichoquitzitoaya* (él decía llorando)

Pares de verbos:

otlananquili, *oquito* (él respondió, él dijo), *oquito*, *oquimolbui* (ella dijo, ella declaró)

Formas derivadas de pares

otlananquili inic oquito (ella respondió diciendo), *oc otlato inic oquito* (ella habló de nuevo diciendo)

Esta lista ofrece un ejemplo más del resultado de una labor retórica que apuntaba a multiplicar las formas y los sinónimos.

2. Las exclamaciones

La exclamación retórica es rara en los textos de los *exempla* en latín, que a menudo se limitan a contar la anécdota. No ocurre lo mismo en español. Los libros piadosos, como *Itinerario historial* de Andrade, aunque destinados para leerse, contienen los mismos efectos retóricos que los sermones destinados a declamarse.

Exemplum 2

español ¡Ó infeliz muger a que punto te ha traído tu poco recato, sembraste gustos y recogiste amarguras, buscabas contentos y encontraste disgustos y tristeza! (ms. 690, pp. 212-214)

Exemplum 7

español ¡Válgame Dios a que riesgo se pone el que dexa que hagan en si asiento los pecados! (fray Martín de San Joseph, 1642, pp. 621-622)

Los textos en náhuatl utilizan muy frecuentemente las frases exclamativas.

Exemplum 2

náhuatl *¡Aub in iyo yabue! ¡Quenin in tecentlaiyohuiltianime tlatlacatecolo [...] quitotonehuaꝑque, quitlaiyohuiltiꝑque, quitlatꝑacuiltiꝑque inin tlatelcbibualꝑontecon in miequintin abuicibua!*

Y, ¡oh desgracia! ¡Como los diablos que hacen sufrir terriblemente [...] quemarán, castigarán la cabeza condenada de muchas mujeres de mala vida!

3. Las interrogaciones

La interrogación retórica es tan escasa en español como en latín, pero muy frecuente en náhuatl, al grado que parece constituir una característica propia de esta lengua.

Exemplum 2

náhuatl *¿Tlein anquitoa N.P? ¿quen ca in amoyollo?*
¿Qué decís, hijos míos? ¿Cómo está vuestro corazón?

Exemplum 5

náhuatl *¿Aub inic quitlapololtiꝑ, ¿tlein oquichiub?*
Y para hacerle perder la razón, ¿qué hizo?

Exemplum 13

náhuatl *¿Aub in te, yn anueltitlatꝑacuiltiloni, in anueltiꝑitꝑquiloni, ac mitꝑnotꝑatꝑ, ac mitꝑiꝑcaliꝑ?*
Y tú, que mereces un castigo, una pena, ¿quién te hablará, quién te despertará?

Exemplum 3

náhuatl *¿Yece in yehuatl in Golfango, iniquac ye oiçac, ibuan oquicac inin cenca temamaubti tlaloliniliztli: cuix nelli oquimotçatzilili in toteotçin in ma quimopalehuili? ¿Cuix noço omoyoltequipacho in ixpampa in itlatlacol?*
 Pero Volfango, cuando despertó y oyó ese temblor de la tierra tan espantoso: ¿Acaso pidió a Nuestro Señor que le ayudara? ¿Acaso por casualidad se arrepintió de sus pecados?

Exemplum 14

náhuatl *¿Aub in ianima, campa ca axcan? Y su alma, ¿dónde está ahora? ¿Cuix amo temamaubti, in oquichihque, ca noço oquimictique ce Angelito, atle itlatlacoltçin? ¿Cuix amo cenca telchihualoni in tequitlabuanaliztli? ¿No es espantoso lo que hicieron al matar a un angelito que no tenía ningún pecado? ¿No es detestable la borrachera?*

Exemplum 15

náhuatl *Aub in tla ye yubqui in, tlein quinemia in aqui que çan tlatlacotinemi in camactica. ¿Tleica in amo motlacabualtia? ¿Cuix noço quinequi mictlan chaneque yeçque?*
 Y si es así, ¿en qué piensan los que pecan con la boca? ¿Por qué no dejan de hacerlo? ¿Por ventura quieren ser habitantes del infierno?

4. Las explicaciones

En los textos en español la explicación va después de un pasaje difícil de comprender, como la cita latina *Vas vacuum sed bien signatum*.

Exemplum 42

español *Llamaronle vacia porque no tenia dentro de su anima la fe de Cristo, pero bien sellado, porque se avia santiguado con la señal de la Cruz* (ms. 690, pp. 107 -110)

Como cabe esperar, las explicaciones son más frecuentes en náhuatl porque se dirigen a un auditorio menos conocedor de los símbolos cristianos.

Exemplum 2

náhuatl *Inin cenca temamaubti maçacohuatl N.P ca quinezçayotia, qitoznequi in buel yehuatl in temictiani tlatlacolli*
 Esa serpiente cornuda aterradora, oh hijos míos, representa, significa, el pecado mortal

Exemplum 24

náhuatl *Ca in yehuantin in quauhchimarme, amo nelli quauhchimarme, amo tlalticpac içomatin, ca çan buel yehuantin in tlatlacatecolo, in itencopatçinco in toteotçin obuallaque, oconanaco, oquicuico, oquimaxcatico in tlatlacoani in imicanacayo, inic quihuicaçque micltlan*
 Los simios no eran verdaderos simios, no simios de la tierra, sino los diablos, que vinieron con el permiso de Dios, a tomar, llevarse, apoderarse del cadáver del pecador, para conducirlo al infierno

Exemplum 33

náhuatl *Niman in tlacatecolotl yhuic mocueç, yhuic milacatzø canel toyauh, totepeuhcauh, ye mochipa quiyaochiuhtinemi*
 De inmediato el diablo se volvió contra él, se enredó alrededor de él, porque nuestro enemigo, nuestro atacante, siempre hace la guerra

5. Las citas

Por último, los textos en español y en náhuatl son afectos a las citas latinas de la Biblia, como en el caso siguiente:

Exemplum 15

náhuatl *Içcatqui quenin tlatçcuilitlo in amo qualli in camac, ahuel motlecahuizque in ilhuicac, yeica buel nelli buel melahuac in quimittalhuia in tlachtøpa ittani Profeta David: "quis ascendet nec iuravit": ca ye nelli, ca inic tlalticpac tlatatl buel motlecahuizç in ilhuicac, ca itech monequi in amo tlatlacoçica in itlatol: "excludit peccatum locutionis"*
 He aquí cómo se castiga a aquellos cuya boca es mala, no podrán subir al cielo, pues es verdad, muy cierto lo que decía el profeta David: *quis ascendet nec iuravit!* (el que sube al cielo no ha blasfemado). Es bien cierto que, para que el hombre de la tierra suba al cielo, no debe pecar con la boca: *excludit peccatum locutionis!* (es excluido el pecado de elocución)

Es menos frecuente que el predicador cite la procedencia de su cita bíblica, como en el ejemplo siguiente: *Aperis tu manum tuam, imples omne animal benedictione*, “Abres tu mano, y colmas de bendición a todo viviente”, salmo 144 (145), versículo 16 (Ex. 20).

* * *

Para demostrar pieza por pieza el mecanismo de la traducción del latín o del español al náhuatl, indagamos el origen de la construcción de la frase en los sermones jesuíticos. La comparación entre los textos en las tres lenguas pone de realce el esfuerzo realizado por los predicadores para encontrar en el náhuatl la construcción de frases características de las lenguas europeas e inventar unas nuevas. Además, la composición del texto sigue también las reglas en uso de la literatura piadosa en español. Esto no excluye, con todo, una cierta originalidad en los procedimientos utilizados en náhuatl, en especial el recurso de la frase interrogativa, que parece estar excepcionalmente desarrollada en esta lengua. Sin embargo, si bien la construcción de la frase y del texto están copiadas básicamente de las fuentes europeas, no ocurre lo mismo con un procedimiento aparentemente típico de la lengua náhuatl que a continuación consideraremos.

Capítulo 7 El paralelismo

Para construir las frases y los textos, los predicadores jesuitas adaptaron sistemáticamente al náhuatl las formas pertenecientes al latín y el español. Sin embargo, su prosa presenta una característica que a primera vista podría parecer típica del náhuatl: la disposición de las palabras y las frases por pares. ¿Es ésta una forma de expresarse auténticamente indígena, que los jesuitas se limitaron a heredar? Un examen más atento nos mostrará que también en este aspecto los predicadores trabajaron en la adaptación de las formas europeas para obtener un resultado que ciertamente representa el aspecto más original de sus invenciones retóricas.

EL PARALELISMO EN NÁHUATL

El paralelismo en náhuatl fue definido por primera vez por el padre Garibay de la manera siguiente: “Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria. Este dualismo de concepción es de los fenómenos más importantes de la lengua”.¹

Garibay distingue tres procedimientos. Al primero le da el nombre de “difrasismo”, esto es, un binomio o par metafórico que consiste en yuxtaponer dos vocablos para expresar un tercer sentido: por ejemplo, *in cueitl in huipilli* (“la falda-la camisa”) designa a la mujer. Otro procedimiento, que recibe específicamente el nombre de “paralelismo”, consiste en insertar dos frases complementarias, generalmente sinónimas. El tercer procedimiento es “la difusión sinonímica”, definida como la repetición de términos aparentemente redundantes.

De estos tres procedimientos el primero es el más específico del náhuatl, por lo cual es importante tratar de definirlo con mayor precisión. Propongo tres características: en primer lugar, el binomio asocia dos términos que se oponen en el seno de un mismo campo semántico. Es el caso de la falda y la camisa que designan, en el campo de la vestimenta femenina, los vestidos propios de la parte baja y la parte alta del cuerpo; ahora bien, el cuerpo mismo, como unidad, está constituido por dos partes, la de arriba y la de abajo. De la misma manera, el término “alimentarse” se expresa con el binomio “comer-beber” (*quicua qui*), porque tanto los alimentos como

¹ Á. M. Garibay, 1961, p. 117. Para el análisis que sigue, véanse las pp. 114-117.

la bebida son necesarios para la subsistencia. La noción de cosecha se expresa en la asociación del maíz y el frijol (*in tlaolli in etl*). Nuestra descendencia son “nuestros hijos y nuestros nietos” (*in topilbuan in toxniuan*), ya que dos niveles por debajo de ego bastan para expresar la continuidad generacional. Nuestra ascendencia se designará como “nuestros abuelos y nuestras abuelas” (*tocobcolbuan tociuan*). Y cuando hablamos de los abuelos y los nietos (*tocobcolbuan toxniuan*) será para evocar la ciudad, que asocia la ascendencia y la descendencia.² Para los pueblos mesoamericanos todo fenómeno natural o todo acto humano comprende dos aspectos, toda entidad se divide en mitades. La designación de una cosa por medio de dos de sus características es, para los locutores, tanto como aportar una prueba suplementaria del hecho de que todo en el mundo está compuesto por dos partes opuestas y complementarias.

Los ejemplos propuestos ponen en evidencia la segunda característica de este procedimiento: expresar una noción abstracta, o al menos englobante, por medio de objetos o de actos concretos y simples, el maíz, los frijoles, la falda, la camisa, la acción de comer y beber, y otros. Por último, la tercera característica del difrasismo es que posee siempre una dimensión metafórica.

Ahora bien, si se admite esta definición, resulta que los otros dos procedimientos señalados por Garibay poseen, en mayor o menor medida, las mismas características. Consideremos el paralelismo de la frase. El primer ejemplo que propone Garibay: *choquiztli moteca, ixayotl pixabni* (“los llantos se expanden, las lágrimas escurren”), está construido alrededor del binomio *choquiztli ixayotl* (“los llantos-las lágrimas”), que, mediante un procedimiento metafórico, evoca “la tristeza”. Su segundo ejemplo: *ye atl chichix [...] ye tlacual chichix* (“el agua es amarga [...] la comida es amarga”), asocia aún más claramente *atl* y *tlacual* (“el agua y la comida”) para designar la alimentación. En este caso el paralelismo de la frase se construye sobre el par de palabras que constituye el difrasismo.

Detengámonos ahora en el ejemplo de difusión sinonímica dado por Garibay: *Huebueton ipan mocuep, ipan mixeub, ipan moquixti, ohuelcoliub, ohuelcuaiztac, omocuatzapon*, “Él se transformó, se cambió, se disfrazó de viejo, se encorvó, se hizo cabeza blanca, se volvió cabeza blanca”. La frase se puede descomponer en dos grupos de verbos, cada uno de los cuales puede traducirse por un solo término englobante: se transformó, se cambió, se disfrazó: se metamorfoseó; se encorvó, se convirtió en cabeza blanca: adquirió la apariencia de un viejo, encorvado y de cabello blanco. Así, la idea de metamorfosis está dada por tres términos diferentes en el seno de un mismo campo semántico: *mocuep* (“transformarse”), *mixeub* (de *ixtli*: “el rostro, la apariencia”,

² Este ejemplo está tomado del lenguaje hablado en la comunidad de Xalpatláhuac, Guerrero, donde fue recogido por la autora. Los demás provienen del náhuatl clásico.

ebua: “levantar”), *moquixti* (de *quiza*: “hacer salir”), que designan acciones más concretas que la noción abstracta general que los engloba. La transformación en viejo está expresada por dos características visibles y distintas (la postura encorvada, los cabellos blancos) que evocan la vejez por medio de un procedimiento metafórico.

El procedimiento de difusión sinonímica no difiere del difrasismo salvo en que no se basa en nombres sino en verbos, cuyo sentido, de entrada, es más abstracto. Podemos tomar otros ejemplos: el par de binomios *oyol otlacat*, *oxotlac ocuepon* (“vivió-encarnó, brotó-se desarrolló”) *laissez ainsi* debe traducirse por “nació”. En este caso queda claro que dentro de cada uno de los pares las dos acciones se refieren a una tercera. Que es menos claro en un caso como el siguiente: *in ye conitta in ye commati* (“ve-sabe”). Sin embargo, se trata sin duda de un difrasismo que posee un tercer sentido, “conoce”, y que se puede descomponer en los dos tipos de conocimiento: por la vista y por el espíritu. Este tercer sentido comprende las dos acciones de ver y de saber, pero la dimensión metafórica es más difícil de captar puesto que estos verbos poseen ya, como tales, un significado abstracto.

Parece, pues, que el difrasismo representa en náhuatl el meollo del paralelismo, del que los otros dos procedimientos, difusión sinonímica y paralelismo de las frases, poseen características comparables. Todos se basan en un empleo metafórico de las palabras, de tal modo que éstas contienen necesariamente un aspecto más o menos esotérico en la medida en que su significado no se presenta nunca claramente. Ahora bien, sabemos que en varios grupos lingüísticos mesoamericanos existía una suerte de lengua secreta propia de los grupos sociales superiores. Es el caso de la lengua *zhuua*, por ejemplo, utilizada por una élite maya, según el *Chilam Balam*,³ y puede pensarse que el recurso a la metáfora representaba uno de sus mecanismos principales.

Efectivamente, la comprensión del difrasismo no se le daba a todo el mundo, como demuestra el mito nahua que cuenta la equivocación de Huémac. El malentendido entre éste y los dioses de la lluvia, los *tlaloque*, nació del sentido que se ha de atribuir al par esotérico: *in chalchibuitl in quetzalli*, “la turquesa y la pluma del quetzal”, dos objetos preciosos y de color verde que designan la riqueza. Para los dioses de la lluvia este binomio significaba metafóricamente el maíz, el más precioso de todos los bienes que, al igual que la piedra y la pluma preciosa, es de color verde. Pero Huémac no lo entendía así y pensaba que la riqueza residía literalmente en los objetos representados: las piedras y las plumas. Este malentendido provocó una sequía que sumió a los toltecas en la hambruna durante varios años.⁴

³ M. Jansen, 1985; M. Montes de Oca, 1997.

⁴ *Leyenda de los soles*, 1992, pp. 126-127, citada por M. Montes de Oca, 1997, p. 32.

Otro interés de este mito es mostrar que el difrasismo representa el lenguaje específico por medio del cual los hombres se dirigen a los dioses. Las plegarias en náhuatl, en efecto, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se presentan como series de pares de palabras y de frases de carácter más o menos esotérico; por ejemplo, la súplica a Tláloc copiada por Sahagún a mediados del siglo XVI, las fórmulas recogidas por Hernando Ruiz de Alarcón sesenta años más tarde o la plegaria registrada en un pueblo nahua de Guerrero en nuestros días.⁵ El paralelismo existe también en las plegarias que se recitan en otras lenguas mesoamericanas, como las lenguas mayas; para éstas, Aurore Becquelin-Monod ha propuesto la definición de este procedimiento como “la oposición de dos términos en una estructura repetida de manera idéntica”.⁶ El paralelismo estaba presente también en los discursos y en los diálogos de carácter ceremonial, como los que conocemos con el nombre de *buehuetlatolli* (“vieja palabra”) y que fueron reunidos por los misioneros después de la conquista española.

Si el paralelismo constituye el lenguaje de los dioses es ciertamente porque en las religiones mesoamericanas los dioses mismos son dobles y portadores de dos principios. Así, el Agua existía con el aspecto masculino de Tláloc (“el Agua que cae del cielo”) y con el femenino de Chalchihuitlicue (“el Agua que brota de la tierra”). Y en el origen de todos los dioses, es decir, de todos los elementos que constituyen el mundo, se encontraban los Señores de la Dualidad, Ometéotl y su esposa Omecíhuatl. Cabe observar también que varios dioses aztecas tenían un nombre formado por un difrasismo: *yohualli eecatl* (“la noche-el viento”) era Tezcatlipoca; *tloque nabuaque* (“el que está cerca y al lado”), el Sol o el dios principal.

El paralelismo de la palabra no representa, pues, más que la aplicación a la lengua del principio dual del pensamiento mesoamericano, tal como Tedlock lo definió: los opuestos son complementarios ya que forman parte de una unidad sintética más amplia. No se pueden reducir a la distinción entre aspectos positivos y negativos, y cada uno contiene elementos propios del otro. Por eso no hay ninguna necesidad de mediadores entre ellos. Esta concepción se opone a la filosofía cristiana que tiende a rechazar la incorporación del segundo elemento, como en la oposición entre Dios y el diablo. En el pensamiento europeo, estos dos términos no pueden unificarse para constituir un todo.⁷

⁵ Véanse las plegarias precolombinas contenidas en los primeros capítulos del libro VI de B. de Sahagún, *Historia general*; “Plegaria del siglo XVI” en H. Ruiz de Alarcón, [1629] 1892; “Plegaria actual” en J. de Durand-Forest *et al.*, 1999, pp. 172-175.

⁶ A. Becquelin-Monod, 1986, p. 8.

⁷ D. Tedlock, 1982, pp. 42 y 145-162; D. Tedlock, 1985, p. 63. L. M. Burkhart retoma este análisis por su cuenta en lo que respecta a los nahuas, 1989, p. 37.

El paralelismo nahua está, así, lejos de ser un simple procedimiento retórico, ya que como lo presentaba Garibay, pone el lenguaje en armonía con el principio de creación y de existencia del mundo. Para comprender cómo abordaron los jesuitas este aspecto lingüístico, resulta conveniente examinar primero la concepción del paralelismo en las lenguas europeas.

EL PARALELISMO EN ESPAÑOL

Las gramáticas europeas reconocen la existencia de un procedimiento llamado paralelismo que comparte el pensamiento en miembros de frases paralelas y que forman parejas. Con todo, es curioso constatar que esta noción parece haberse impuesto a partir de lenguas no europeas. Así, el *Larousse universel* de 1923 asegura que esta forma de estilo está presente “en la poesía de los hebreos, los árabes, los chinos y diversos pueblos del Oriente”, y no da ningún ejemplo europeo. Además, y hasta hoy día, el término generalmente se reserva para segmentos de frase, y cuando uno quiere referirse a pares de palabras hay que ir a buscar en otros rubros: se puede recurrir al término “sinónimo”, que se aplica a dos palabras que tienen el mismo significado o un sentido aproximado, o a “enumeración” si poseen un sentido diferente. A una frase explicativa se le llamará perífrasis. Cuando las expresiones se oponen se habla de antítesis.

Las gramáticas europeas consideran, bajo títulos distintos, procedimientos que sin embargo tienen en común formar pares de palabras o de frases cuyo sentido se asocia, con fines de homología o de oposición. En la mayoría de las lenguas europeas, la separación analítica de estos procedimientos no presenta inconveniente alguno. No ocurre lo mismo cuando abordamos la lengua náhuatl, que tiende a agrupar en forma binaria tanto palabras como frases. Cuando queremos comparar aquello que en las lenguas europeas se asemeja a esta construcción, es necesario considerar de manera global procedimientos que no tenemos la costumbre de comparar: el paralelismo de frases, los sinónimos, las enumeraciones, las perífrasis y las antítesis. Lo que es más, se hace evidente que hace falta un término sintético que abarque todas estas formas. A falta de uno mejor, podemos tomar el de paralelismo, ampliando su campo de aplicación, o hablar de “pares” de palabras o de frases.

No obstante, el paralelismo se desarrolló en muchas lenguas europeas, en particular en las antiguas. Al griego le encantaba agrupar segmentos de frases de dos en dos, estableciendo entre ellos equilibrios u oposiciones más o menos acentuados, introducidos por partículas. Era el mismo caso del latín, del que conocemos construcciones del tipo “no sólo... sino también”. El griego poseía además un procedimiento original, el *hendiadís* o *hendiadín*, de $\eta\nu\ \delta\iota\alpha\ \delta\upsilon\omicron\upsilon\nu$: “una cosa mediante dos

palabras”, que consistía en reemplazar un sustantivo seguido de un adjetivo o de un complemento por dos nombres enlazados por una conjunción, como en el ejemplo siguiente: *η ρωμη και το σωμα*, la fuerza y el cuerpo (la fuerza física).

El estilo barroco tenía como objetivo mantener despierto al auditorio sin descanso, y la frase en tensión; era particularmente afecto a diversos procedimientos de paralelismo utilizado con fines sinonímicos, enumerativos o antitéticos, que encontramos en la literatura piadosa.

1. El sinónimo

Frecuentemente se asociaban palabras de sentido semejante. Podía tratarse de nombres, “saltos y brincos”, “saltos y meneos”; de adjetivos, “exhausto y acabado”, o de verbos, “le arrobó y vio en éxtasis”. Los encontramos en muchos campos semánticos, de los que sólo daremos dos ejemplos aquí:

- 1) Los pecados: “sus escándalos y mal exemplo”, *Ex.* 1; “codicia y deseo de riquezas”, *Ex.* 28; “moços traviesos y libres”, *Ex.* 35; “instrumento y causa de su deshonor”, *Ex.* 38; “sois floxos sois peresosos”, *Ex.* 42.
- 2) La contrición: “confesarse y pedir perdón”, *Ex.* 6; “espantado y dolorido”, *Ex.* 17; “temblando y espantado”, *Ex.* 23; “grande espanto y temor”, *Ex.* 28; “sin alivio ni consuelo”, *Ex.* 19; “dolor y contrición de sus pecados”, *Ex.* 42.⁸

2. La enumeración

Quizás era más frecuente que las palabras asociadas no fueran sinónimos sino que expresaran nociones semejantes. Este procedimiento existía en los textos latinos, en los que se inspiraron los jesuitas: “velando por el bien de este hombre arruinado y cubierto de deshonor” (*cuius ruinae et uerecundiae [...] consulens*); “salvado por su visión y su reproche” (*visione atque increpatione saluatus...*) (*Ex.* 42, Gregorio Magno, 1979, pp. 278-285).

⁸ Los autores son los siguientes: *Ex.* 1: A. de Andrade, 1648, pp. 71-77; *Ex.* 6: A. de Andrade, pp. 78-79; *Ex.* 17: A. de Andrade, pp. 242-243; *Ex.* 19: J. Fiol, 1732, pp. 120-121; *Ex.* 23: A. de Andrade, pp. 79-80; *Ex.* 28: A. de Andrade, pp. 175-176; *Ex.* 35: A. Pérez de Ribas, 1944, t. III, cap. XI, pp. 267-268; *Ex.* 38: F. Diago, [1600] 2001, l. I, pp. 153-162; *Ex.* 42: BNM, ms. 690, pp. 107-110.

La enumeración en general sólo asociaba dos términos: “de buenas letras y mejores costumbres”, *Ex.* 3; “en cuerpo y en alma”, *Ex.* 3; “hambre y sed”, *Ex.* 19; “un temblor de tierra y un torbellino vehemente”, *Ex.* 23; “niebla y humo”, *Ex.* 24; “con muchas lagrimas y arrepentimiento”, *Ex.* 38.

A menudo también se daban tres términos seguidos: “modestia, recogimiento y virtud”, *Ex.* 3; “ingrato, desconocido, infiel”, *Ex.* 3; “sus fuerzas, habilidad y riquezas”, *Ex.* 6; “pecados, vanidades y vicios”, *Ex.* 6.

Por último, y más rara vez, la enumeración comprendía cuatro términos: “vigilias, plegarias, penitencias y procesiones”, *Ex.* 1; “cruces, imágenes, reliquia y agua bendita”, *Ex.* 19.⁹

3. La perífrasis

Las perífrasis son menos frecuentes de lo que podría pensarse, y se refieren sobre todo al diablo: “el que siempre está alerta para persuadir a los hombres, el maligno engañador” (*Ex.* 23, Andrade, pp. 79-80).

4. La antítesis

La última figura de estilo es la antítesis. Cuatro de sus términos se oponen de dos en dos. Como en la frase “compañero en sus delicias y consorte en sus delitos”, *Ex.* 1, donde compañero se opone a consorte y delicias a delitos. Y, siguiendo el mismo modelo: “era afrenta suya y escarmiento de los demás”, *Ex.* 1; “de la cama del vicio a la de su fuego eterno”, *Ex.* 6; “siendo instrumento de su muerte el que le auia sido de su gula”, *Ex.* 21.

Con menor frecuencia los términos opuestos se cruzan a manera de formar un quiasma: “a Dios el temor y la vergüenza a los hombres”, *Ex.* 3.

Por último, la antítesis es doble cuando los términos se agrupan en dos segmentos opuestos, como en este ejemplo: “calla y disimula-habla, sentencia y castiga”, *Ex.* 1.

Los jesuitas poseyeron pues, en sus propias lenguas europeas, procedimientos relativos al paralelismo que habrían de aprovechar en su aprendizaje del náhuatl.

⁹ Los autores citados, además de los mencionados en la nota anterior, son los siguientes: *Ex.* 3: J. de Alloza, 1655, l. III, cap. XIII, pp. 385-386; *Ex.* 24: J. E. Nieremberg, 1665, p. 656.

LAS INNOVACIONES JESUÍTICAS

Ahora demostraremos que en comparación con el náhuatl que se hablaba antes de la conquista española, los textos jesuíticos dan muestras de un empobrecimiento considerable de varias formas de paralelismo, paradójicamente asociado a un enriquecimiento de otras.

1. Los antiguos difrasismos

El binomio metafórico al que Garibay dio el nombre de difrasismo representa a la vez el meollo del paralelismo en náhuatl y su aspecto más esotérico, pues su comprensión depende estrechamente del contexto. Jugando con los sentidos posibles, y siguiendo modalidades que detallaremos en el capítulo siguiente, los primeros evangelizadores, y sobre todo fray Andrés de Olmos, adaptaron varios pares a sus necesidades misionarias. Asimismo, los jesuitas efectuaron una selección en este *corpus* y a la postre conservaron una lista de binomios extraordinariamente restringida.

a) *Sobre el pecado y el castigo*

cueticua huipiltica: entre las faldas y las camisas (con las mujeres)

in amo çan quexquich ocabuilpolo, oquixpolo oquitlayelpolo in iaxca, itlatqui itatzin, cueticua, huipiltica

perdió en los placeres perversos, desperdició, echó a perder en la inmundicia los numerosos bienes, las numerosas posesiones de su padre, entre las faldas y las camisas (con las mujeres) (Ex. 45)

in mixitl in talpatl: dos productos alucinógenos (alucinación)

yç çan ipan meuaya yç çan ipan cochia in mixitl in talpatl in tequixocomiquiliztli
se levantaba, se acostaba en la alucinación de la borrachera (Ex. 13)

in tetl in cuabuitl: la piedra-el palo (el castigo)

hualtemotibuiç in itetzin in iquaubtzin in totecuyo

que caiga sobre nosotros la piedra-el palo (el castigo) de Nuestro Señor (Ex. 6)

ipán obualla in xolopitli in itetzin in iquaubtzin in Dios

las piedras-los palos (el castigo) de Dios cayeron sobre el hombre estúpido (Ex. 5)

in itemotzin in ieecatizn: su pestilencia-su enfermedad (su castigo)
ipan obualtemo in itemotzin, in ieecatizn
 la pestilencia-la enfermedad (el castigo) [de Dios] descendieron sobre él (Ex. 5)

b) Sobre el cuerpo y sus funciones

in itlallo in itzoquio: su tierra-su lodo (su cuerpo)
*quiyecchibibua çan ilibuiç in intlallo intzoquio in moztla huiptla palantoc yeç miccatecochco
 tlalli mocuepaç*
 engalanan sin consideración su tierra-su lodo (su cuerpo) que mañana-pasado
 mañana (dentro de poco) se pudrirá en la sepultura, se transformará en tierra
 (Ex. 2)

in oncan tequitlaqualiztica, xixicuinoyotica, tequiatliliztica, oquipapaquilti in itlallo in içoquiyo
 dedicándose a comer, comiendo con glotonería, dedicándose a beber, regocija
 su tierra-su lodo (su cuerpo) (Ex. 3)

in ix in iyollo: su rostro-su corazón (su entendimiento)
omotlapo in ix in iyollo in cocoxqui
 abrió el rostro-el corazón (el entendimiento) del enfermo (Ex. 6)

in icochca in ineubca: su comida de la noche-su comida de la mañana (su subsistencia)
nemia [...] inic quitemoç in icochca in ineubca
 vivía [...] buscando su comida de la noche-su comida de la mañana (su subsistencia) (Ex. 4)

tinechatliltia tinechtlacualitz: tú me darás de comer y de beber (tú me mantendrás)
noneubca nocochca amo motech nictiah tinechatliltia tinechtlacualtis
 mi comida de la mañana-mi comida de la noche (mi subsistencia) no te pido
 que me la des de beber y de comer (Ex. 45)

yn miyotzin yn motlatoltzin: tu aliento-tu palabra (tu discurso)
ca onicac y miyotzin yn motlatoltzin
 escuché tu aliento-tus palabras (tu discurso) (Ex. 45)

c) Sobre el comportamiento virtuoso

cualli yectli: bien-recto

qualli yectli quichiuhbtinenca

actuaba de buena forma y recta (Ex. 1)

[y, como ejemplo de verbos compuestos a partir de este binomio]

in inemilizqualtiliz, in inemilizyectiliz

el mejoramiento de su vida, la rectificación de su vida (Ex. 25)

yn tayotl yn nayotl: la paternidad-la maternidad (deber de educación)

ma sentelchibualo y tayotl y nayotl yn amo onicchiuh

maldito sea el deber de paternidad-de maternidad (de educación) que no cumplí (Ex. 45)

in itequiuh in imama: su tarea-su carga (su deber)

niman oquichiuh in itayo in inayo, in itequiuh in imamal

cumplió desde luego con su deber de paternidad-de maternidad, su tarea-su carga (Ex. 2)

momabuiꝛotꝛin motequiyo: tu respeto-tu tarea (tu deber)

tiꝛuilcabua yn momabuisotꝛin yn motecuiyo

olvidas tu respeto-tu tarea (tu deber) (Ex. 45)

d) Sobre la ciudad y el gobierno

atl tepetl, altepetl: el agua-la montaña (ciudad)

niman cholo huebca ya ceccan altepetl

huyó lejos de inmediato a una cierta ciudad (Ex. 23)

yn imabuiꝛo yn petlatl yn icpalli: su respeto-el petate-el asiento (el cargo gubernamental)

quitlayecoltis yn altepetl ynic quicuis yn imabuiso yn petlatl yn icpali

servirá al pueblo recibiendo su respeto-el petate-el asiento (una función pública) (Ex. 45)

e) *Otros temas*

in teaxca in tetlatqui: los bienes-las posesiones (la fortuna)

huel miec in iaxca, in itlatqui

sus bienes-sus posesiones eran cuantiosos (Ex. 25)

[A partir de este binomio Paredes construyó un neologismo: *in teaxca in tetomin*, los bienes-el dinero (la fortuna), reemplazando el segundo término (*tlatqui*) por *tomin* (dinero), del árabe *taamin* (ocho), que designaba la octava parte del peso español, en los Ex. 17 y 18.]

oquimolhuilica niman aic pátiz, intlacamo, quitecuepiliz in teaxca, in tomin, in oquichtec

le dijo que no sanaría si no restituía los bienes de la gente, el dinero de la gente (Ex. 18)

xotla cueponi: florecer-abrirse (regocijarse)

ma xotla cueponi yn tonemilis

que florezca-que se abra (que se llene de plenitud en los placeres) nuestra vida (Ex. 45)

moz̄tla huiptla: mañana-pasado mañana (más tarde)

moz̄tla huiptla niccabuaꝥ in notlatlacol

mañana-pasado mañana abandonaré mí pecado (Ex. 1)

[Esta expresión forma parte de las metáforas recogidas por Sahagún, I. VI, cap. XLIV, 10.]

f) *Adverbios*

In tleica in tleipampa: pues-porque

Intloc inabuac: delante

Hicimos un recuento de más de una veintena de difrasismos en la totalidad de los textos de nuestro *corpus*, cantidad nada despreciable pero ínfima en comparación no solamente con el periodo precolombino sino también con la obra de los primeros franciscanos. Fray Andrés de Olmos fue el primero en adaptar sistemáticamente pares metafóricos a nociones cristianas, y Sahagún copió muchos de estos binomios. En comparación, es notable que para dos pares metafóricos que en nuestro *corpus*

designan el castigo, los primeros franciscanos poseyeran más de una docena, además de piedras-palos o pestilencia-enfermedad:

in colotl in tziŕiŕicaŕtli: el escorpión-la ortiga (el castigo)
xuxubqui tetl xuxubqui cuabuitl: la piedra verde-la madera verde (el castigo)
tzonuaztli mecatl: el lazo-la cuerda (el castigo)
chilli poctli: el chile-el humo (el castigo)
atoyatl tepexitl: el río-el acantilado (el castigo)
tlexocuaubco tlecomalco: en las brasas-en la sartén (el castigo)
uitztli omitl: la espina-el hueso (el castigo)
atl itztic atl cevec: el agua helada-el agua fría (el castigo)
ŕa ŕan coyotl ŕa ŕan tecuani imac: en las patas del coyote-de la bestia salvaje (el castigo)
xomolli caltechtl: un rincón-un muro (el castigo)
in cuaubtla ŕacatla: el bosque-el campo de heno (el castigo)
maxix mociutl itlan taciŕyaŕ: caminarás bajo tu orina, tus excrementos (serás castigado)
moten monenepil tictotopotŕiŕyaŕ: tendrás los labios y la lengua carcomidos (serás castigado)
intlacual mochihuaz in tŕopilome in cocoyo: se convertirá en comida de zopilotes y de coyotes (será castigado)

Y para designar el pecado, que en nuestro *corpus* sólo aparece con el aspecto de pecado de la carne (faldas y camisas) y de embriaguez (los productos alucinógenos), entre los primeros franciscanos encontramos:

ca cuitlatitlan ca tlaçultitlan: en los excrementos, en la inmundicia (en el pecado)
ŕn teubtli ŕn tlaçolli: el polvo-la inmundicia (el pecado)
ŕn axixtli in cuitlatl: la orina-los excrementos (el pecado)
nextepehualli otlamaxalli: las cenizas esparcidas-el cruce de caminos (el pecado)
in tochtli in mazatl iobui: el camino del conejo-del venado (el pecado)
in axixcomitl in cuitlacomitl: el bacín de orina-el bacín de excrementos (el corazón del pecador) (Juan de la Anunciación)
tlaeli potoni: sucio-maloliente (pecaminoso) (Andrés de Olmos)
octli nanacatl: pulque-hongos alucinógenos (pérdida de la razón) (Andrés de Olmos)

Nos queda, pues, una impresión de calcificación del difrasismo bajo la pluma de los jesuitas. Sin pretender innovar, éstos fueron los guardianes de algunos pares convencionales, en una época en que la mayoría de los que databan de la primera evangelización sin duda ya ni siquiera los comprendía la grey. Pero, paralelamente, los jesuitas realizaron un trabajo muy inventivo sobre los pares en relación con ciertos campos semánticos.

2. La traducción de los pares españoles

Sistemáticamente los predicadores tradujeron al náhuatl los pares, sinonímicos o enumerativos, más frecuentes en español. Como podemos ver, la traducción puede ser fiel o aportar algún matiz, lo importante es que conserva el sentido general del texto fuente en español.

para siempre jamás: *mochipa cemicac*
 en cuerpo y en alma: *in inacayo in ianima*
 dolor y contrición de sus pecados: *in itlatlacolcabualoca in itlatlacoltelchibualoca*
 confesarse y pedir a Dios perdón: *moyolcuiti moyolmelahua*
 con lágrimas y suspiros: *ixayotica elcicibuiliztica*
 llorar y gemir: *choca elcicibui*
 turbóse y asustóse: *omizauui omomaubti*
 espantado y dolorido, temblando y espantado: *omizabui omomaubti, omomaubti omomaubcazonehua*
 espanto y temor: *inemaubtilizcopa ymauhcacopa*
 temor y escarmiento: *oquimmaubti oquimixiti*
 amigos y compañeros: *in itelpocaicnihuan in itlatlacocaicnihuan*

De esta manera, los pares en náhuatl que a primera vista parecerían completamente indígenas, provienen en realidad de una labor de traducción del español.

3. El par explicativo o perífrasis

Por lo demás, los jesuitas multiplicaron los pares de tipo explicativo que en español se consideran perífrasis. Es frecuente que estos pares ayudaran a la traducción al náhuatl de un término europeo difícil de dar a entender, como “usurero”, o difícil de traducir, como “caballeriza”:

tlatlapilhuiani, tlamiiccaquixtiani
 usurero, multiplicador de cosas (Ex. 17)
mamaçacalco, cabuayocalco
 en la casa de los venados, en la casa de los caballos (caballeriza) (Ex. 16)

En otros casos era necesario expresar un episodio de la historia en dos formas diferentes, una más explícita que la otra:

ca oquimonequilti in quicaltzacuaꝝ in abuilcibuatl, quitlaliꝝ cecni cibuateopiꝝcocalco
quería encerrar a la mujer alegre, meterla en un convento de mujeres (Ex. 2)

Pero el par explicativo era frecuente sobre todo para expresar nociones teológicas. Parece ser incluso que los jesuitas tradujeron sistemáticamente cada término español por dos sinónimos en náhuatl. Para su mentalidad sin duda este procedimiento aseguraba no solamente la elegancia del estilo sino también la claridad. Más valía decir la misma cosa de dos formas diferentes cuando la noción era difícil de comprender.

Los pecados

blasfemia: *tlahuebueꝝcayttobua, quimochicottalbuia* (blasfema-habla mal)
borrachera: *in tequitlabuanaliztli in ibuintiliztli* (la borrachera-la ebriedad)
borracho: *in tlahuanqui in xocomiquini* (el borracho-el ebrio)
concubinato: *in nemeCATiliztli in abuilnemiliztli* (el concubinato-la vida de placer)
concubina: *nomecaub notecicaub* (mi concubina-mi amante)
solicitar a una mujer: *quinahualnotza quiquamana* (hablarle en secreto-engañarla)

La consecuencia de los pecados

confesión: *neyolcuilitiztli neyolmelahualiztli* (el hecho de decir lo que hay en su corazón, de rectificar su corazón)
confesarse: *moyolcuiti moyolmelahua* (decir lo que hay en su corazón, rectificar su corazón)
confesor: *in teyolcuítiani in teyolmelahuani* (el confesor-el rectificador de corazón)
contrición: *in tlatlacolcabualoca in tlatlacoltelchibualoca* (el abandono del pecado, el repudio del pecado)
hacer contrición: *tlamacenhti motequipachoti* (hacer penitencia-arrepentirse)
furia de Dios: *in itlahueltzin in iꝑomaltzin in igualantzín* (su cólera, su furor, su ira)
pena de talión: *in icuepca in ixtlahuca* (la moneda-el pago)

Los lugares del más allá

lugar del más allá: *in iyeyan in inetlaliayan* (su lugar-su sitio)
purgatorio: *cenchipahualoyan tetechipahualoyan* (el sitio donde se purifica completamente a las gentes, donde se les purifica por medio del fuego)
infierno: *mictlan tonehualoyan* (el infierno, lugar de sufrimiento); *tetlaiyobniltiayan mictlan* (el lugar de sufrimiento del infierno), *centlani mictlan* (lo más profundo del infierno), *tlatlocomolco* (los pozos de fuego), *tleꝝochamictlan* (el abismo de llamas), *tleoꝝtoc* (la gruta de fuego), *teipiloyan* (el sitio donde las gentes están cautivas)

Los seres sobrenaturales

Dios: *in Totlátocatzin Dios, ca Cemaxcabuácatzintli, ca Centlatquihuácatzintli, ca Ipalnemoani, Ipalvolihvani, ca Tloqué, ca Nebuaqué, ca Cenbuelitini Dios* (Dios Nuestro Señor, que todo lo posee, que es dueño de todo, del que vivimos, Aquel por el cual estamos vivos, Aquel que está cerca de todo, Dios todopoderoso)

ángel guardián: *in iAngel in itepixcauh* (su ángel-su guardián)

diablo: *in moxicoani* (el envidioso), *in teixcnepani* (el embustero), *in tlacatecolotl* (el hombre búho), *in totecocolicauh in totemiquizelehuicauh in cemicac quinenebcuh-tinemi in toyolia tanima* (nuestro enemigo, el que desea nuestra muerte, que anda siempre tras nuestro corazón, nuestra alma)

diablos: *in tlatlacatecolo* (los hombres búho) *in tlilcuicuhcepopol cocatzacpopol in uel temamaubticapopol* (los [seres] inmundos ennegrecidos de humo, los [seres] inmundos asquerosos, los [seres] inmundos pavorosos)

condenado: *in tlatelchibuali in tlacemixnabuatilli* (el repudiado-el condenado para siempre), *quicentelchibualoz cemixnabuatiloz centlaꝛotequililoz* (será completamente repudiado-condenado para siempre-completamente castigado)

4. La enumeración

Los jesuitas también recurrieron, al igual que en español, a la enumeración de objetos o de animales, como en los siguientes ejemplos:

in coꝛtic teocuitlatl, in epiolotli, in tlaꝛotetl

el oro, el nácar, las piedras preciosas (Ex. 3)

tlequequetꝛpaltin, tlepepetꝛotin ibuan tleepame

lagartijas de fuego, tejones de fuego, zorrillos de fuego (Ex. 2)

5. La antítesis

Por último, los predicadores formaron antítesis en náhuatl con la finalidad de recuperar el procedimiento que era frecuente en español. Esto les permitió oponer grupos sinónimos, como en el ejemplo siguiente, en que la buena confesión se contrasta con la mala, siguiendo una fórmula “A, B, no A, no B”.

aꝛo amo nellí ic omoyolcúiti, aꝛo çan tlapic inic omoyolmelaub, aꝛo itla temictiani tlatlacolli oquitlati, oquixꝛacho, oquipinabuiꝛcauh, oquimaubcacaub [...] quitlatlaubtiꝛ im ma melaubꝛayotica

moyolcuiti, im ma qalyotica, yecyotica, moyolmelahua, im ma catle quiṗinabuiṗcabua, im ma catle quiṗmauhcacabua

tal vez [ella] no se confesó bien, tal vez no rectificó bien su corazón [A], tal vez escondió, disimuló, omitió por vergüenza, omitió por temor un pecado mortal [B] [...] él le suplica que se confiese con veracidad, que rectifique su corazón, bien, como se debe [no A], que no omita nada por vergüenza, que no omita nada por miedo [no B] (Ex. 2)

Otro ejemplo opone la buena bebida de la tierra, designada por un par (el agua-el vino) [A], a la bebida infernal (la pólvora-el fuego) [no A]:

auh in tlatlacatecolo oquitique abmo ma atl, amo ma vino, anoṗo occentlamantli teyolali: ṗan ye ye-buatl in tlequiquiṗtlalli in tlanelolli in tetl

y los diablos le hicieron beber no agua ni vino [A], ni ninguna otra clase de bebida, sino pólvora de arma de fuego, una mezcla de fuego [no A] (Ex. 12)

Ahora ya podemos mirar con ojos críticos los textos jesuíticos. Aun cuando parecen basarse en un paralelismo típico de la lengua náhuatl, el análisis revela la amplitud de la transformación de los procedimientos autóctonos efectuada por los predicadores. Los pocos binomios metafóricos o difrasismos todavía en uso provienen de una severa selección realizada en el *corpus* de los primeros evangelizadores. Este procedimiento tiende a desaparecer para dejar el sitio a lo que Garibay llamó difusión sinonímica y paralelismo, que corresponden a figuras de retórica corrientes en español: el sinónimo, la enumeración, la perífrasis y la antítesis. Y, en todos los casos, los nuevos pares son inventados por los jesuitas con objeto de traducir conceptos teológicos o binomios existentes al español. Es bastante evidente que los jesuitas sustituyeran por simples procedimientos retóricos la visión binaria del mundo que poseían los indios precolombinos.

Estaríamos tentados a concluir que la labor emprendida por los predicadores los llevó muy lejos del náhuatl que hablaban los fieles o los antepasados de éstos. Pero, ¿es cierto esto? No podemos afirmarlo sin tratar de imaginar qué experimentaba un auditorio indígena al oír un sermón en náhuatl.

LA ESCUCHA DEL AUDITORIO INDÍGENA

Partiendo del dualismo de concepción en la lengua náhuatl, nos hemos preguntado cuál era la noción de paralelismo que poseían las lenguas europeas. Después hemos detallado la transformación del paralelismo nahua efectuada por los predicadores jesuitas. Ahora es conveniente volver al punto de partida. ¿Cómo reaccionaban a las innovaciones jesuíticas los indios que todavía poseían una concepción dual del mundo y del lenguaje, hecho del que no nos cabe la menor duda? ¿Cómo recibieron este nuevo paralelismo europeizado?

Si hemos de creer a los propios jesuitas, lo recibieron con entusiasmo: “Lo principal que [...] convida a los indios, que es aquí el principal fruto, es la lengua del predicador, que siempre se ha procurado sea eminente en predicar en ella, por lo mucho que gustan de oír su lengua cortesana los mexicanos”.¹⁰ Pronto entenderemos por qué: aun calcados del español, los nuevos sinónimos inventados por los jesuitas pasaban sin problema a ocupar un lugar en la visión binaria de los indios.

Para demostrarlo partiremos de un par directamente tomado de los sermones en español. La expresión “con lágrimas y suspiros” corresponde sin lugar a dudas a un par sinonímico europeo. Pero, además, corresponde exactamente a la definición del difrasismo o binomio metafórico: es posible traducirlo por un tercer término, más abstracto (la tristeza), que expresa metafóricamente dos expresiones concretas y diferentes del dolor (las lágrimas y los suspiros). Dicho de otro modo, y aun cuando no fuera lo que los jesuitas buscaban, la expresión es un difrasismo. Cosa que no sorprende dado que se parece mucho a algunos binomios antiguos citados por Sahagún: *choquiztli ixayotl* (“llanto-lágrimas”), *otonelcicub otonchocac* (“suspiraste-lloraste”).

Dejemos atrás el náhuatl precolombino y pasemos al terreno de las nociones teológicas. El pecado de la gula se define tradicionalmente en la Iglesia como el hecho de comer y beber demasiado, que puede expresarse con el binomio: *tequitlaquatinenca tequitlabuantinenca*, “se dedicaba a comer con glotonería y a emborracharse”, *Ex.* 1. Sólo que este par remite a un difrasismo, clásico en náhuatl, que expresa metafóricamente el hecho de vivir con el binomio “comer-beber”. Cabe pensar entonces que los indios, que comprendían “comer-beber” como “vivir”, no tuvieron dificultad en traducir el hecho de comer demasiado y de beber demasiado por “vivir mal, vivir en el pecado”.

De la misma manera, el par *octli vino* (“pulque-vino”) equivalía a un difrasismo que significaba “bebida alcohólica”. La antítesis española que oponía el agua-el vino

¹⁰ A. Pérez de Ribas, 1944, t. III, cap. XI, p. 322.

(bebidas líquidas agradables) al hierro y el betún en fusión (*tepozatl chapopochtli*: bebidas infernales y ardientes), podía fácilmente ser comprendida por los indios como dos binomios metafóricos: bebida de este mundo-bebida del otro mundo.

Cuando los jesuitas hablaban de “pecadores que vivieron-murieron en el mal” (*tlatlacoanime, in ipan oyaque, ipan omicque inin tlabuelilocayo, Ex. 12*), estaban expresando una noción cristiana: una mala vida que no es recuperada por una buena confesión antes de morir, conduce al infierno. El auditorio indígena, por su parte, podía ver en esta expresión un difrasismo construido sobre el modelo de “levantarse-acostarse” (vivir): “vivir-morir” significaría pasar absolutamente toda la vida de una cierta manera. De igual forma, los condenados “pelean a golpes, se muerden y rechinan los dientes”, visión acorde con la teología, traducida al náhuatl como: *yn tlasentelchibualteca mixnamictoque mocuacuatoque motlantzitzilistoque*. Estos actos eran la expresión concreta de un estado de guerra y de sufrimiento y representaban por tanto una utilización metafórica de la sinonimia.

Podríamos prolongar esta demostración con muchas otras nociones: la contrición cristiana, concebida con la doble forma concreta de la penitencia y de la tristeza (*tlamaceubtiaque motequipachotiaque, Ex. 12*); la recompensa-talión, expresada como “devolver la moneda-pagar” (*in icuepca in ixtlauca*), y muchas otras expresiones que los jesuitas concebían como perífrasis pero que para los indios representaban auténticos difrasismos. Y, por lo demás, el simple hecho de “hablar en pares” bastaba para que el auditorio indio clasificara el sermón en la categoría de los textos rituales o ceremoniales.

* * *

El análisis de la labor retórica realizada por los jesuitas con el paralelismo demuestra que los fenómenos de contacto interculturales no pueden aprehenderse de forma simplista. Por un lado, los indios poseían su propia visión dual del mundo y del lenguaje, por el otro, los predicadores estaban acostumbrados a ciertos procedimientos retóricos más o menos ligados al paralelismo. De este encuentro nació, bajo la pluma de los españoles, un estilo original que sus autores se empeñaban en hacer elegante o redundante, según la costumbre barroca, mientras que el auditorio indígena creía encontrar en él su propio lenguaje ritual. Los jesuitas pretendían expresar dos veces la misma idea con ayuda de palabras diferentes (sinonimia), u oponer conceptos contradictorios (antítesis), mientras que los indios, por el contrario, enunciaban una noción mediante dos de sus manifestaciones (dualidad).

Casi podríamos hablar de malentendido si los jesuitas no hubieran buscado deliberadamente recrear un lenguaje “cortesano” digno de los antiguos mexicanos.

No obstante, por eso mismo se vieron conducidos a desarrollar las metáforas contenidas en los binomios y, de manera más general, en el espíritu mismo de la lengua náhuatl. ¿Siguieron siendo fieles al simbolismo precolombino, o, por el contrario, impusieron una transformación semántica? A continuación veremos que las transformaciones que aportaron fueron de tal magnitud que en el capítulo siguiente las calificamos de deconstrucción de la lengua.

Capítulo 8

La deconstrucción de la lengua

El náhuatl de los jesuitas es el producto del encuentro entre lenguas europeas (el latín y el español) y el náhuatl precolombino. En otras palabras, es el resultado de una doble influencia: de una proveniente del Viejo Mundo y de otra que resulta de las palabras y de las formas propias del náhuatl. En los dos capítulos anteriores nos ocupamos del encuentro entre los procedimientos retóricos indios y los europeos. Ahora nos ocuparemos del sentido de las palabras.

Los jesuitas se esforzaron siempre por evitar el uso de términos españoles en sus sermones y dieron preferencia al náhuatl, a reserva de inventar neologismos y perífrasis. Sólo que esta forma de proceder presenta el peligro de transmitir concepciones autóctonas ignoradas por los traductores; en otras palabras, hace que el texto sea vulnerable a influencias semánticas provenientes de las lenguas indígenas. Durante la primera evangelización, Sahagún había prestado atención a este peligro e insistió, en particular, en la ambigüedad que había en llamar *Tonantzin* (“Nuestra Madre”) a la Virgen María, por el nombre de una divinidad precolombina. Las palabras clave con las que se instauró un “diálogo moral” entre los franciscanos y los nahuas en el siglo XVI fueron objeto de estudio de varios investigadores, sobre todo de Louise Burkhart y de Jorge Klor de Alva, que señalaron la existencia de ambigüedades y malentendidos.

A más de un siglo después de la conquista, a los jesuitas ya no les preocupa esta cuestión. Consideran adquirido el vocabulario teológico básico relativo a los pecados capitales, los sacramentos, los nombres dados a los seres sobrenaturales, a Dios, a los diablos y a los ángeles. Una gramática escrita por uno de ellos, Horacio Carochi, los familiarizó completamente con la lengua. Como dijimos, ésta posee, a sus ojos, “palabras más eficaces para exhortar y reñir particularmente; y más abundancia, sin comparación que tiene la española, ni aun el latín”,¹ palabras que según ellos llevan su mensaje de manera precisa, eficaz y no ambigua. Al contar anécdotas, los jesuitas toman como telón de fondo las ciudades del Viejo Mundo, que necesitan describir en náhuatl; al amenazar a los fieles con la condenación eterna, al tratar de infundirles temor, manipulan los símbolos y los conceptos indígenas, de los que no saben nada en absoluto, pero ninguno de ellos mostrará la curiosidad etnográfica de

¹ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, 1585, p. 529, citado *supra*.

Sahagún. En realidad, los predicadores están convencidos de que se han apropiado de la lengua náhuatl, y su trabajo de deconstrucción es tan importante que no nos queda más que constatar que en cierta forma tal es el caso.

UN ESTILO ARCAIZANTE DE DESCRIBIR

Los *exempla* que se propalaron a partir del Renacimiento proceden de la Europa medieval o de las guerras de religión. Presentan ciudades pobladas de usureros, campañas recorridas por caballeros y peregrinos, conventos habitados por monjes. ¿Cómo describir este mundo en náhuatl?

1. Los personajes

El personaje central de la Edad Media es el caballero, *miles*, el guerrero que combate a caballo y se reúne con el jefe de una fortaleza, señor o amo de un castillo. Forma parte de un pequeño grupo de dirigentes que se distinguen de los campesinos, de los burgueses y de los mercaderes, así como de los clérigos. En el seno de los tres órdenes medievales, el caballero combate, el clérigo ora y el pueblo trabaja.

Pero ya los textos en español muestran consideración sobre todo por el “señor”, y al caballero se le llama “soldado”. La traducción en náhuatl seguirá esta distinción. El señor se designa con el binomio *tecutli tlatonani*, “señor-rey”, que calificaba a los dirigentes en la sociedad precolombina. El primer término, *tecu-tli* se refería a todos los señores e incluso a los dioses. El *tlatonani* (que los españoles tradujeron por “rey”) era escogido entre los señores. Si bien este par convencional existía antes de la conquista, no es el caso del par que asocia, en la pluma de Ignacio Paredes, en pleno siglo XVIII, *tlazopiltli* (“noble bienamado”) y *buei tlatonani* (“gran rey”). Naturalmente, en aquella época la sociedad indígena ya había perdido desde mucho antes el recuerdo de sus soberanos, pero los términos *tlatonani* y *piltli* se seguían utilizando para designar a los dirigentes de los poblados indígenas nombrados bajo el control de los españoles. También con el término *tlatonani* los jesuitas designaron al obispo, un verdadero príncipe (de la Iglesia).

El *miles*, o soldado, se traduce por la palabra náhuatl que en el periodo precolombino designaba a los soldados que libraban batallas rituales: *yao-quizqui* (“el que va a la guerra”). Este término había caído en el olvido entre los indios desde hacía mucho tiempo cuando los predicadores lo revivieron, al indagar en el pasado precolombino las palabras que les permitirían expresar estamentos propios de la Europa medieval.

En cierta forma, a los jesuitas les debe haber parecido lógico expresar una realidad europea arcaica con palabras propias de una sociedad precolombina también perteneciente al pasado.

De modo semejante, al monje artesano del Ex. 11 (*faber*, en latín) se le llama *tolteca-tl*, por el nombre del pueblo tolteca, descubridor de las artes preciosas del México antiguo, desde la orfebrería hasta la plumaria. Incluso al comerciante castellano que cruza el océano entre España y Manila se le llama *pochteca-tl*, por el nombre que se daba a una categoría social especial, encargada de los intercambios a larga distancia entre los mexicas.

Otras profesiones no tenían equivalentes en el México antiguo. De modo que el usurero se designa con un neologismo: *tlatla-pihua-ni* (“el que acrecienta algo”, de *tla-pihua*) y *tla-miecca-quixtia-ni* (“el que hace aparecer muchas cosas”). El carbonero es el *tecol-lati* (“el que quema el carbón”) o *tecol-chiubqui* (“el que hace carbón”, de *tecol-li*, “el carbón de madera”). El labrador se llama *milla-tlacatl* (“persona del campo”, de *mil-la*: “el campo”, término formado a partir de *mil-li*, “mata de maíz”). El herrero es el *tepuz-pitzqui* (de *tepuz-tli*, “el cobre” antes de la conquista, “el metal” después; *pitz-a*, “tocar un instrumento de viento, soplar, fundir el metal”); como el hierro era desconocido entre los antiguos mexicanos, el neologismo se forma con el metal y el fuelle de la forja. Al peregrino se le llama *nenen-qui* (“viajero”), *tlamacebnaliz-cencabua* (“se viste para hacer penitencia”).

Sin embargo, las traducciones no solamente se remiten a un pasado dejado atrás o a neologismos. Ocurre que remitan a una realidad indígena siempre presente. Como las relaciones de parentesco: *i-tlacameyaco-huan i-buayolca-huan* (“las personas de su linaje, sus parientes consanguíneos”) (Ex. 36); *mo-hueltiuh* (“la hermana mayor”) (Ex. 38); *mo-xoco-meca* (“tu retoño”, de *xocoyo-tl*, “hijo menor”, *mecayo-tl*, “descendencia”).

Es sobre todo el caso de la amante, la concubina, la mujer de mala vida que fue la perdición de tantos españoles, laicos o clérigos. Se designa con el vocablo *meca-tl* (“cuerda”), a menudo emparejado con *te-ci*, *te-cinauh* o *te-cicauh* (“mujer de alguien”). Esta metáfora india de la cuerda es curiosa, ya que evoca en primer lugar la descendencia: el *tlaca-meca-yotl* (“cordaje de personas”) es el linaje noble. Sin embargo, el término *meca-tl* existía igualmente para designar una forma de unión matrimonial muy difundida entre los nobles mexicas. Efectivamente, éstos poseían varias esposas. La primera se llamaba *cibua-nemac-tli* (“mujer dada”) o *cibua-tlan-tli* (“mujer pedida”), pues era la única que era pedida a sus padres por un casamentero, siguiendo un ritual específico. A las esposas secundarias se les llamaba *tlacat-cahui-li* o *tlaca-llal-cabuilli* (“persona dejada”), ya que también eran pedidas pero siguiendo otros procedimientos simplificados. A las últimas, en fin, se les llamaba *te-mecauh*

(“la cuerda de alguien”):² la unión con estas mujeres no estaba marcada por ningún acto ritual y quizás haya que ver en la cuerda la metáfora de una simple “relación”, de un simple “lazo” desprovisto de intercambios ceremoniales entre familias que caracterizaban a los otros dos tipos de unión.

Los primeros franciscanos que tradujeron estos términos combinaron los dos tipos de esposas secundarias en un único vocablo, manceba o concubina. Al mismo tiempo, se aplicaron a bendecir los matrimonios principales de los nobles, al tiempo que proscribían las relaciones con las esposas secundarias. De tal forma que rápidamente lograron suprimir la distinción entre las dos clases de esposas secundarias, y la *teme-cauh*, la cuerda, se convirtió en la apelación única de la amante y concubina. Este término hará raíz, no solamente en los textos jesuitas sino hasta nuestros días, en los pueblos nahuas.

2. El entorno

Las anécdotas tienen como entorno las ciudades, llamadas *altepetl*, término derivado del binomio *alt tepetl* (“agua-montaña”), que antes de la conquista designaba una suerte de ciudad cósmica en la que la vida de los hombres giraba alrededor de la presencia del agua que brotaba del corazón de la montaña. Pero ya en la época en que escribían los jesuitas el término *altepetl* había sufrido un verdadero desliz semántico. Como observa Bernardo García Martínez, “ciertamente, la palabra *altepetl* se seguía usando como equivalente a pueblo. Pero ya resultaba francamente anacrónica la connotación simbólica del elaborado concepto náhuatl, que seguramente hacía rascarse la cabeza a más de un analista intrigado que no alcanzaba a entender por qué se llamaba de manera tan complicada a un simple poblado compuesto por una iglesia y unas cuantas casas”.³ Por otra parte, los conventos evocados por los *exempla* eran los *teo-pixca-calli* (“casa de los guardianes de Dios”), según una tradición que se remontaba a los primeros franciscanos.

Las bandadas de demonios tenían la costumbre de tocar instrumentos musicales: *tubus* (“trompetas utilizadas entre los romanos para los sacrificios”) y *tympanum* (“tambor frigio”). En español se convertirán en pífano, trompeta y tambor. En náhuatl sólo se traducirá la trompeta: *tepotz-quiquitz-tli* o *tepuz-quiquitz-tli* (“buccino de hierro”, de *quiquitz-tli*, “la concha precolombina”). Los demonios iban armados con

² Véanse Motolinía, [1903] 1996, pp. 322-323, y J. de Torquemada, [1615] 1986, t. II, l. XII, cap. III, p. 376; A. de Zorita, 1891, pp. 71-228 y t. III, p. 116: “las que habían de tomar por mancebas las pedían a sus padres, e había diferencia en el pedir las para este efecto o para mugeres”.

³ B. García, 1987, pp. 304-305.

espadas, al igual que Dios, los caballeros y los señores. Estos últimos portaban, así, *tepuç-ma-cuabuitl* (“trozo de madera para la mano de hierro”), de *ma-cuabuitl*, que antes de la conquista designaba un arma de madera con los lados cubiertos de cuchillas filosas. Por su parte, Dios llevaba una espada flamígera (*tle-xoch-ma-cuabuitl*: “madera de mano en flor de fuego o llama”).

Más prosaicamente, los protagonistas de las historias ejemplares comían pan, traducido por el binomio *tlaxcalli pantz̄in*, donde el primer término se refiere a las tortillas de maíz, el pan de los indígenas, y el segundo al pan de los españoles, formado con ayuda del término “pan”, flanqueado por un reverencial o diminutivo (*tz̄in*). Los personajes consumían también gallinas, animal que no existía en México antes de la llegada de los españoles y al que se le dio el nombre de *cuanaca*. Sin embargo, en un prurito de arcaísmo, puede ocurrir que los jesuitas la llamen *castillan-cibua-totolin* (“pava de Castilla”). En cuanto a los caballos, que los indios llamaban corrientemente *cabuayo* (corrupción de caballo), en los sermones jesuitas solían llamarlos *maz̄atl* (“venado”), tal como hicieron los mexicas cuando los vieron desembarcar junto con los españoles.

Así, los objetos fueron renombrados “de hierro” y los animales “de Castilla” para designar las importaciones de España. Pero en el tiempo en que los jesuitas escribían, los indios se habían adaptado ya a este entorno europeo y, al conservar los antiguos términos del náhuatl, los predicadores mostraban ante todo su deseo de conservar una lengua libre de importaciones, con un leve dejo de arcaísmo.

3. Los habitantes del infierno

También fue necesario designar a los personajes maléficos que poblaban el más allá cristiano. Para ello los jesuitas se limitaron a seguir la tradición inaugurada por los primeros franciscanos, quienes habían decidido que los diablos fueran “hombres-búhos” (*tlacatecolo-tl*), especie de hechiceros transformistas precolombinos que se metamorfoseaban en búhos, voladores de la noche con la cabeza coronada por cuernos, como los demonios europeos. El dragón en que cabalgaban los condenados (Ex: 2) (*draco*, en latín) se llama, según Sahagún, *maz̄a-coatl* (“serpiente-venado”), una víbora que tiene cuernos parecidos a la cornamenta del venado.⁴ En realidad, se trata de una serpiente gigantesca, como un pitón, capaz de tragarse un venado. El hechicero (Ex: 43) es el *te-tla-chibua-ni* (“el que le hace algo a alguien”), según un término también precolombino.

Más sorprendente aún, el pozo que se encuentra a la entrada del infierno (*puteus*, en latín) se vuelve *temazcal*, en náhuatl, esa caseta baja en la que los indios se daban

⁴ Para el *tlacatecolotl* y el *maz̄acoatl*, véase L. M. Burkhart, 1989.

baños de vapor: *temazcalco oncatca ce aobualtzi atlocomolli* (“en el *temazcal* había un pozo, un hoyo de agua”) (Ex. 1).

En fin, las prédicas se hacen eco de las conjuraciones de los condenados. Es necesario traducir: “En el nombre de Dios, te conjuro”. Expresarán la primera parte de la invocación con: *itencopatzinco in Dios, ica itocazin in Dios*. En cuanto a la conjuración, usarán un neologismo que no se encuentra traducido en ningún diccionario náhuatl y comprende dos términos acoplados en binomio: *tlateotenehua* o *tlateotacatenehua-tlaquauhnhuatia*. El primero se deriva de *tenehua*: “indicar”; *teo-tl*: “dios”; *tocai-tl*: “nombre” (“indicar en el nombre de Dios”), y el segundo de *quani-tl*: “madera”; *nahuatia*: “ordenar” (“ordenar con firmeza”).

La maldición puede enunciarse con el verbo *chicoilhuia* (“hablar de través”) (Ex. 33), que se aplica igualmente a la blasfemia, aunque también es posible expresar matices. Proferida por los condenados, se traduce por *ma centelchibualo* (“que se proscriba enteramente”), de *telchitl*, “aquel que se regocija con el mal ajeno” (Molina), y *telchibhua*, “despreciar, detestar” (Siméon). Cuando está dirigida a una persona, la maldición consiste en encargar o encomendar una persona al diablo: *qui-bhuica-lti, qui-tlahuibhuica-lti*, de *huica*, “llevar”, que dio el sustantivo *te-tlahuibhuica-lti-liztli* (“maldición”) (Ex. 27 a 31); o también, excepcionalmente, un término español puede ayudar a la comprensión: *o-quin-maldicion-tlaxili*, “ella les lanzó una maldición” (Ex. 29).

4. La discreta presencia indígena

No todos los *exempla* tienen lugar en Europa; sin embargo, pocos tienen como telón de fondo las ciudades de la Nueva España (Ex. 13 y 14). Si exceptuamos esta tímida presencia indígena, las traducciones jesuitas se apoyan en gran medida en el trabajo realizado por los franciscanos, los primeros en adaptar términos procedentes del periodo precolombino: los reyes, los soldados, los artesanos, los mercaderes del imperio mexica reviven bajo su pluma, pero con el fin de evocar el Viejo Mundo. La fidelidad de los predicadores a los pioneros de la primera evangelización es tanto más notable en su evocación de los seres diabólicos. En los siglos XVII y XVIII estos términos antiguos darían a su lengua un cierto aspecto arcaico, y los sermones sirvieron sin duda para mantener vivos una tradición eclesiástica y unos términos que de no ser por ellos habrían caído en el olvido.

La prueba nos la da James Lockhart, que estudia toda clase de documentos coloniales en náhuatl⁵ y que propone distinguir cuatro etapas en la evolución lingüística

⁵ J. Lockhart, 1999.

de los nahuas después de la conquista. La primera, de 1519 a 1550, es la de la invención de la mayoría de los neologismos que acabamos de citar: se decía “venado” en vez de “caballo”, “pavo de Castilla” en vez de “gallina”, “buccino de hierro” en vez de “arma de fuego” y “buccino de hierro” en vez de “trompeta” (pp. 385-423). A partir de la segunda etapa, 1550-1650, estos términos se sustituyen por vocablos tomados del español. Pero los textos jesuitas conservan un vocabulario típico de la primera etapa, y ello ocurre hasta mediados del siglo XVIII.

Lockhart se sorprende de encontrar en copias tardías de piezas de teatro religiosas (siglos XVII y XVIII) términos propios de la primera etapa, como *tepozmacuahuitl* (“bastón de mano de metal”) por “espada” y *mazatl* (“venado”) por “caballo” (pp. 578-579). Cree poder deducir con ello la fecha de estas obras, que supuestamente fueron compuestas inmediatamente después de la conquista, aun cuando las copias sean bastante posteriores. En realidad, vimos que los jesuitas utilizaban un vocabulario anacrónico para su época, y es posible que haya ocurrido lo mismo con los textos examinados por Lockhart, los cuales, en este caso, podrían ser tardíos.

En todo caso, el recurso a un estilo arcaizante les sirvió a los jesuitas de garantía a su empresa de deconstrucción de la lengua, que ahora vamos a examinar. Habiendo demostrado su fidelidad al náhuatl legítimo y verdadero, el que todo el mundo empezó a olvidar a más de un siglo después de la conquista, podían libremente dedicarse a la desestructuración sistemática de los complejos semánticos.

UN ESTILO CANIBALESCO DE PENSAR

La traducción de los *exempla* llevó a los jesuitas a utilizar términos del náhuatl con contenido abstracto. Indefectiblemente, algunos de ellos remitían a concepciones que habían sido fundamentales en la religión precolombina. Pero los predicadores se los apropiaron sin preocuparse por su significación original. Daremos algunos ejemplos de términos que poseyeron un sentido ritual o religioso antes de la conquista.

1. La expresión del caos (*tetzahuitl*)

Antes de la conquista el término *tetzahuitl* designaba todo un complejo de visiones, presagios y catástrofes. A algunos animales se les daba este nombre, como a los ratones, que penetraban en las casas e indicaban que uno de sus habitantes era culpable de adulterio; con este nombre se designaban también las desgracias —pérdidas, enfermedades, decesos— causados por personas que cometieron ciertas faltas,

como adulterio, robo y embriaguez; se llamaba también así a las visiones nocturnas inspiradas por el dios Tezcatlipoca: cabezas de muerto, gigantes o enanos. También se llamaba *tetzahuitl* a los augurios que, según los informadores de varios franciscanos, anunciaron, unos años antes de la conquista, la llegada de los españoles y la destrucción del imperio azteca: por ejemplo, una laguna en ebullición, o una mujer que se oía por las noches llorando la muerte de sus hijos. Por último, los indios atribuían a Huitzilopochtli, uno de sus dioses, el nombre de Tetzahuitl, debido a las circunstancias extraordinarias de su nacimiento: Coatlicue, su madre, había quedado preñada al recoger una bola de plumas.⁶

¿Qué es lo que todas estas manifestaciones tenían en común? Tal como Louise Burkhart demostró acertadamente, el *tetzahuitl* “es una anomalía, una ruptura de la armonía, un poquito de caos que se infiltra en la realidad ordenada”.⁷ Provoca una especie de terror sagrado, que se designa con el verbo *teizauiti*, “aterrorizarse”, utilizado con *momaubtia* como par, con el mismo sentido. Los jesuitas le sacaron jugo a esta noción compleja, con una doble intención.

a) La visión

Las apariciones de difuntos se encontraban en el meollo de un gran número de anécdotas de origen medieval. Para dar cuenta de esta experiencia, los jesuitas recurrieron al término *tetzahuitl* en composición, que traduciremos aquí con el adjetivo “espantoso”, pero que se refiere siempre a una visión: *tetzauib-neixcayo-tl*, “aparición espantosa”; *tetzauib-tlamahuicōl-li*, “prodigio espantoso”; *tetzauib-machio-tl*, “imagen espantosa”; *tetzauib-neixcuitl-li*, “ejemplo espantoso”, Ex. 4, 23 y 25.

Esta utilización se deriva directamente de las apariciones nocturnas de la divinidad precolombina Tezcatlipoca. Este dios del misterio, de la noche y del destino aparecía a menudo con forma de gigante, de monstruo, de cráneo o de muerto. La suerte del beneficiario de la visión dependía directamente de la forma de reaccionar. Si era valiente, afrontaba al dios como un guerrero y obtenía por ello un destino favorable. Si se mostraba temeroso, se arriesgaba a encontrar la muerte. Al valeroso, capaz de medirse con la divinidad, se le llamaba *yol-chicahuac* (“de corazón fuerte”). “Solamente los hombres de corazón fuerte se arriesgaban a enfrentarlo, atraparlo

⁶ B. de Sahagún, 1985, l. III, cap. I (11).

⁷ L. M. Burkhart, 1989, p. 64.

de un golpe.”⁸ El término se utilizaba en binomio con *yollotlapalibui* (“corazón valiente”). Otro grupo de palabras se formó sustituyendo el término “corazón” (*yollot*) por la entidad anímica llamada *tonalli*, de la que hablaremos más adelante: *tonalchicabua* (“de *tonalli* fuerte”), *tonaltlapalibui* (“de *tonalli* valiente”). Inversamente, a los cobardes se les llamaba “no de corazón fuerte, no de corazón valiente”, o “no de *tonalli* valiente, sin base, sin fundamento, hombre miedoso”.⁹

¿Cómo podían los indios reforzar su corazón para prepararse para este encuentro sobrenatural? Lo sabemos por documentos de principios del siglo XVII que muestran que en esta fecha los indios seguían propiciando activamente los encuentros espirituales con Tezcatlipoca y que practicaban ayunos y penitencias antes de partir en busca de las visiones que decidirían su destino.¹⁰ Se puede pensar que este complejo de creencias subsistió por un tiempo, durante la colonización española. ¿Cuál era, en este caso, la reacción del auditorio indígena cuando oía al predicador contar un *exemplum* como el de “La caza infernal del señor de Nevers” (*Ex.* 4)? En esta anécdota, el señor acompaña a su carbonero para asistir a la aparición nocturna de una mujer a la que persigue un caballero: “Y para fortalecer su corazón, para tener un corazón fuerte, antes que nada pidió a Dios que le ayudara, se confesó, comulgó, porque la confesión y la comunión del santo sacramento son nuestra ayuda, lo que fortalece nuestro corazón”.¹¹ Los términos que expresan el fortalecimiento del corazón constituyen el binomio *mo-yol-chicabua-z*, *mo-yol-lapal-tiliz*, el mismo que se utilizaba para calificar al hombre que encontraba la aparición nocturna de Tezcatlipoca. El indio que escuchaba esta historia podía entonces pensar, con justeza, ¡que la confesión y la comunión constituían la mejor forma de prepararse para recibir la visión de un dios precolombino!

Sin duda, el indio fiel pensaba en el antiguo *tetzahuitl* mientras escuchaba a los predicadores explicar que una mujer enferma, antes de acudir a la Virgen de Guadalupe, que la sanaría milagrosamente, “retomó calor y juntó fuerzas” (*omoyolchicauh*, *omoyollapaltili*) (*Ex.* 40). También oyó a los predicadores contar que la mujer lasciva del *Ex.* 2, al ver a los dos confesores, “se serenó completamente, retomó valor, se

⁸ “*Zan yebuan, in yollochicabuaque, huel ibnic motlapalao, in quicuitihuetzi?*”, B. de Sahagún, citado en A. López Austin, 1969, pp. 58-59.

⁹ “*Amo yollochicabua, amo yollotlapalibui* (‘no de corazón fuerte, no de corazón valiente’); *amo cenca tonallapalibui, in amo itziin, amo itziitziin, in maubcatlacatl* (‘no de *tonalli* valiente, sin base, sin fundamento, hombre miedoso’), *ibid.*, pp. 52-53.

¹⁰ J. de la Serna, 1892, cap. XVI.

¹¹ “*Auh inic moyolchicahuaz, moyollapaltiliz; ca acachtopa oquimotlatlaubtili in Dios, im ma quimopalebui, ihuan omoyolcuiti otlaclé, ca nel in neyolcuitiliztli ihuan in icelilocatzi in SS° Sac° ca topalebniloca, toyolchicahuahlocá*”, *Ex.* 4.

reanimó” (*omoyolali, omoyolchicauh, omoyollapaltili*). Y en el Ex. 35 el padre jesuita, en presencia del indio enfermo de Parras, “hizo su mejor esfuerzo para que recuperara algo las fuerzas, para fortificarlo un poco” (*inic tepitzin quimotlapaltiliz, quimochicabuiliz*). Estas traducciones recuerdan que, desde los primeros franciscanos, el sacramento de confirmación recibió el nombre de *tebichabualiztli*: “lo que da fuerzas a alguien”.

Así, el *tetzabuitl*, concebido como un complejo cultural constituido alrededor de una aparición con la cual es necesario confrontarse con el corazón valiente, proporciona la base de un cierto número de traducciones más o menos ambiguas de *exempla* jesuitas. Pero no fue el único sentido que se le dio a este término.

b) El escándalo

Antes de la conquista, el término *tetzabuitl* evocaba también los comportamientos que provocaban una catástrofe o un suceso inhabitual, como el adulterio que causaba la aparición de ratones o la enfermedad entre los miembros del hogar. Esta acepción de *tetzabuitl* se encuentra también en la pluma de los jesuitas, como en el Ex. 14, donde uno de ellos habla “de otro prodigio espantoso” (*occentlamantli tetzabuitl*) a propósito de una india de la ciudad de México, que murió por beber demasiado pulque. También, en el Ex. 44, San Agustín “se escandalizó” (*qui-mo-tetzabuia*) “de cierto prodigio” (*centlamantli tetzabuitl*) que tuvo lugar frente a sus ojos: un joven mató a su padre y a su madre, dando pruebas de una “perversidad prodigiosa” (*tetzauh-tlabuelilocayotl*).

Este segundo sentido de *tetzabuitl* correspondía, en mayor medida que el primero, al mensaje que los jesuitas tenían intención de comunicar: los pecados son espantosos y provocan temibles castigos que con sólo evocarlos producen una especie de terror sagrado. Por su parte, los indios seguían entendiendo que de esta manera ciertos comportamientos introducen parcelas de caos en la vida social. Su concepción, aun cuando diferente del planteamiento teológico del pecado, tuvo que convivir con él.

2. La ofrenda

Los intercambios ceremoniales y las ofrendas a las divinidades precolombinas dieron lugar a discursos y plegarias cimentados en un rico vocabulario de la dádiva y la contradádiva. Los jesuitas hicieron un uso completamente diferente de ellos.

A la ofrenda se le daba el nombre de *huentli*, que significaba “dádiva o autosacrificio”. Presentar una ofrenda a los dioses se decía *tlamana*, “depositar algo sobre el piso”, ya que las flores o los animales sacrificados se exponían en el suelo. La ofrenda católica,

de flores y de velas, se expresó con el mismo término. ¿Cómo podía confundirse ésta con la dádiva de sacrificio precolombina? Pese a que son escasos los *exempla* que establecen esta confusión, en nuestro *corpus* figura uno. “El enterrado vivo” (Ex. 41) es la historia de un minero que, sepultado por un derrumbe en una mina, sobrevivió un año entero gracias a las ofrendas a las almas del purgatorio que su mujer depositaba todos los días al finalizar la misa. La ambigüedad del tema es evidente para quien conoce los rituales de los indígenas, que todavía en nuestros días ofrecen manjares, guisados, cigarrillos y aguardiente a sus difuntos el día de Todos los santos. Pero se ve reforzada por el uso del término *buen-mana* (“depositar en el piso en ofrenda”, de *buen-tli* y *mana*): “Su esposa [...] depositaba ofrendas, llevaba las tortillas y el vino” (*Yn inamic [...] tlabuenmanaya quihuicaya tlaxcalli ihuan vino*) (Ex. 41).

Pero más que en la ofrenda el vocabulario náhuatl ponía el acento en la aceptación. Tres términos indicaban que la ofrenda era recibida: *ana* (“tomar”), *cui* (“atrapar”), *celia* (“recibir”). Muy usuales en los discursos ceremoniales, sellaban un acuerdo. Por ejemplo, durante los rituales organizados para anunciar la preñez de una mujer, la familia de la futura madre solicitaba a una partera que prestara sus servicios. Ésta accedía con las siguientes palabras: “yo tomo (*ana*), yo recojo (*cui*) tu aliento, tus palabras”.¹² De igual modo, el mito de la creación del sol y de la luna describe la aceptación por un dios de una tarea por demás temible. Cuando las tinieblas aún reinaban, los dioses se reunieron para elegir a aquel de ellos que se precipitaría al fuego para hacer que el sol naciera. Designaron a Nanahuatzin: éste, “de inmediato, rápidamente, aceptó (*cui*) estas palabras, las recibió (*celi*) con alegría”.¹³ En un contexto propiciatorio, el hecho de que el dios aceptara las ofrendas aseguraba la obtención del beneficio solicitado.

Ahora bien, los jesuitas utilizaron estos términos de aceptación para describir el rapto del alma de los pecadores por Lucifer: “El diablo vino a tomar, recibir, atrapar, apoderarse de su recompensa.” “Los simios no eran verdaderos simios [...] sino diablos que vinieron [...] a tomar, raptar, apoderarse del cadáver del pecador para conducirlo al infierno.” “Yo, Lucifer [...] digo que recibo, me apodero del corazón, del alma y del cuerpo”.¹⁴

¹² “*Ca noconana, ca noconcu in amiyotzin, in amotlatoltzin*”, B. de Sahagún, *Historia general*, l. VI, caps. XXVI a XXIX, trad. de M. Launey, 1980, pp. 122-123 (54). Véase D. Dehouve, 1995b.

¹³ “*Niman quicuitibuetz in tlátolli, quipaccacel?*”, B. de Sahagún, 1979, l. VII, cap. II, trad. de M. Launey, 1980, pp. 180-181 (8).

¹⁴ “*In tlatlatecoltl ocanaco, oquicelico, oquicnico, oquimaxcatico in itlaxtlabui?*” (Ex. 23). “*Ca in yebuantin in quaubchimalme, amo nelli quaubchimalme [...] ca çan huel yebuantin in tlatlacatecolo [...] ocanaco, oquicnico,*

Para un indio estos verbos de aceptación no poseían un carácter negativo ni temible, indicaban, más bien, el éxito de una plegaria. Cabe imaginar las confusiones que se desprendieron de esto, tanto más cuanto que estos términos, al contrario de otros, no desaparecieron con la conquista y persisten hoy en contextos ceremoniales.

3. La suerte (*tonalli*)

Según los mexicas, el destino de cada persona estaba ligado a su signo astrológico, el *tonalli*. El calendario asociaba cifras y signos, cada combinación determinaba el carácter fasto o nefasto del día. Se llamaba *tonalli* también al sol, al calor y a una entidad anímica que poseen los hombres y cuya pérdida conlleva la muerte. De tal manera, este término, rico en significados, evocaba el principio vital, más o menos favorable según el día de nacimiento, que preside el destino de todo hombre.

Para expresar el funesto destino de los condenados, los jesuitas inventaron un término extraordinario: *n-a-tonal-e*, “carente de *tonalli*” (de *n*, prefijo sujeto, “yo”; *a*, prefijo privativo; *tonal-li*, “principio vital”; *e*, “poseedor de”; literalmente: “yo no poseedor de principio vital”) (Ex. 10). Y lo acoplaron con *n-a-ilbui-l-e*, “carente de méritos”, de *ilbui-li*, “la capacidad de recibir beneficios”. Así, el condenado no posee día de nacimiento ni principio vital; para los indios es imposible que sobreviva, para los jesuitas está condenado.

4. La cólera (*tlahuelli*)

La cólera (*tlahuelli*) nos interesa por su uso en dos términos asociados a nociones teológicas: el pecador (*tlahueliloc*) y el condenado (*tlahuelilitic*).

a) *El loco furioso, el pecador* (*tlahueliloc*)

La noción precolombina de cólera era compleja y cambiante, según la persona que mostrara esta emoción. Por ejemplo, el rey colérico se negaba a escuchar una súplica: “Tropiezo con una piedra: se dice si dirijo una súplica a un rey o alto personaje para que me preste ayuda, y él no hace más que enojarse y yo caigo bajo su cólera

oquimaxcatico in tlatlacoami in imicanacayo, inic quibucatzque mictlan (Ex. 24). “*In nehuatl in niLucifer [...] ca niccelia, nicmaxcatia, in iyolia, in ianima ibuan in tlalnacayot*”, Ex. 24.

(*tlabueli*)”.¹⁵ Si el hombre del común era colérico, rompía las reglas de la buena conducta: se le comparaba con la polilla que se golpea contra varias personas antes de caer en el fuego y perecer en él.¹⁶ Se afirmaba entonces: “Es la desbandada de los amigos: se dice de aquel que es muy malo (*tlabueliloc*), que mira a los otros con descontento, que no hace más que reñir con ellos”.¹⁷

En cambio, si el colérico era soldado, se le llamaba *yao-tlabueliloc* (“colérico de guerra”), término acoplado al de *yollo-chicahuac* (“corazón fuerte”) o *yollo-tlapalibui* (“corazón valiente”),¹⁸ cuyo sentido positivo vimos más arriba. La cólera daba al guerrero la fuerza de combatir y confrontar al enemigo y las apariciones nocturnas de Tezcatlipoca.

Además de *tlabueli* (“la cólera”) y *tlabueliloc* (“el colérico, el loco”), el radical servía para formar el verbo *tlabuelia*, traducido en el diccionario de Rémi Siméon por “estar irritado con alguien”. Los informadores de Sahagún utilizaron este término para designar los actos de Quetzalcóatl, después de su transformación en lucero de la mañana: “Cuando aparece, según el signo del día, brilla para categorías de personas especiales, tocándolas con sus flechas (*quim-mina*), atacándolas (*quin-tlabuelia*)”.¹⁹ Así, el verbo *tlabueli* se acoplaba a *mina* para designar la acción de tirar al blanco. *Tlabuehiloc* es el pasivo del verbo *tlabuelia*; puede entenderse entonces como “tocado” por las flechas o la cólera.

Los primeros franciscanos emplearon *tlabueliloc* en el sentido de loco furioso. En la pluma de Sahagún encontramos el binomio: *locosme yollotlabueliloque*, donde la primera palabra está formada por el plural del español “loco”, al que se agrega el sufijo del plural en náhuatl: *me*;²⁰ el segundo término está compuesto por *yollo-til* (“corazón”), *tlabueliloc* (“loco”), e (“poseedor de”): “el que tiene un corazón furioso”. Para Molina, a mediados del siglo XVI, *tlabueliloc* se traduce todavía por “malvado y bellaco”. Pero unos años más tarde esta palabra aparece con el sentido de “pecador

¹⁵ “*Tetitech nonehua: icuac mitoa, in tla aca tlatoani, anoço aca mahuiçtililoni nicnotlatlaubtilia, itla pampa, in ic nechpalehuizç, aub çan ye ic cualani, çan itlabuelpan nonhuetzçi: aço ye ompa no nechahua, iuhquin ma tetitech nonehua, nonnoblutequi*”, B. de Sahagún, 1979, l. VI, cap. XLI, trad. de M. Launey, 1980, t. II, pp. 308-309 (64).

¹⁶ *Ibid.*, pp. 308-309 (66).

¹⁷ “*Icnubmoyactli: itechpa mitoa, in aquin çan tlatlabueliloc, in aiel teitta, in çan teabua*”, *ibid.*, pp. 310-311 (72).

¹⁸ B. de Sahagún, en A. López Austin, 1969, pp. 30 y 52.

¹⁹ M. Launey, 1980, pp. 202-203 (70).

²⁰ J. Lockhart, 1999, p. 434, muestra el éxito de este término español; desde los inicios del siglo XVII aparece en documentos de índole diferente: “*yuhqui ce loco*”: “como un loco”.

empedernido” en los sermones de fray Juan Bautista:²¹ *in tlabueliloque in t̄zonteme tlabtlacobuanime* (“los locos-los pecadores con cabeza como piedra”).

No tiene nada de extraño porque el verbo *tlabuelilocati*, “ponerse furioso”, ya era utilizado por Andrés de Olmos, en el sentido de “caer en el pecado”. Molina y Juan Bautista solían emplear la palabra *tlabuelilocayotl* (“estado de loco furioso”) en binomio con *tlatlacolli* (“pecado”): *yn itlatlacol yn itlabuelilocayo*, traducido al español por “sus pecados, sus maldades”. Así, *tlabuehiloc* traduce la noción teológica que pretende que el pecador es, ante todo, un rebelde, orgulloso y obstinado, que se niega a escuchar los sermones y los consejos.

Los jesuitas, por su parte, utilizan el término como adjetivo en el mismo sentido: su alma pecadora, esta mujer pecadora.²² La voz sobrenatural que oye el obispo Udo lo conmina: “Udo, abandona el pecado obstinado de tu corazón”.²³ El verbo *tlabuelilocati* (“volverse *tlabueliloc*”) aparece en la frase: “No fue agradecido sino que actuó como un pecador loco”.²⁴ La perversidad (*tlabuelilocayotl*) es calificada de prodigiosa y temible (*in tet̄zauh-tlabuelilocayotl*) en el Ex. 44.

Por último, *tlabuehuiloc* (“pecador”) se emplea en binomio con *xolopitli* (“idiota”): “¿Qué dirán entonces los locos-idiotas que, sin cesar, tienen deseos vergonzosos?”²⁵ Se acopla también con *ilibuīz-tlacatl* (“hombre de nada, insensato”).

c) *El condenado* (oitlahueliltic)

“¡Qué desdichado soy! –se lamenta Quetzalcóatl después de haber cometido la transgresión (borrachera e incesto) que ocasionaría su muerte: *onotlabueliltic*!²⁶ Esta palabra se conjuga como tres verbos que quieren decir “merecer” (*ilhuilti*, *icnopilti*, *m̄acebualti*), según Carochi.²⁷ Se utiliza únicamente en pretérito: *onotlabueliltic*, “desdichado de mí”, *omotlabueliltic*, “desdichado de ti”. Precedida de *cel* o *cent̄zon*, que significa “cuatrocientas veces”, quiere decir “desdichadísimo”. En este sentido es en el que la emplea Olmos: *Oytlanelibtic*! “¡Desdichado!” [tal vez Dios lo va a castigar mucho por lo que hizo].²⁸

²¹ BNM, 1606 M4 JUA v. 1.

²² “*In itlabueliloca animā*” (Ex. 1); “*inin tlabueliloc c̄ibuat*” o “*in c̄ibuatlabueliloc*”, Ex. 2.

²³ “*Udoe xicabua in moyollo tlabuelilocatlatlaco*”, Ex. 1.

²⁴ “*Zan amo otlacaçocama çan ic otlabuelilocat*”, Ex. 1.

²⁵ “*Tlein mach quit̄ozque in tlabueliloque xolopit̄in in moçtlaye moçipa teixelehūit̄inemi*”, Ex. 2.

²⁶ *Anales de Cuanbutilan*, f° 5-8, *Códice Chimalpopoca*, 1945, trad. de M. Launey, 1980, t. II, pp. 198-199.

²⁷ H. Carochi, [1645] 1983, p. 462.

²⁸ A. de Olmos, 1996, pp. 22-23.

El término llegó a tener el sentido de “condenado” porque los jesuitas tenían la costumbre de hacerlo figurar al principio de las maldiciones proferidas por los habitantes del infierno (véase el capítulo 5). La aparición de un alma en pena iba efectivamente precedida de sus lamentos: en español “¡Ay de mí!”, en náhuatl *Yyo yabue! onotlabueliltic!*, Ex. 1. Por extensión, los predicadores acabarían hablando de “mujer condenada”, *inin oicentlabueliltic cihuapilli*, Ex. 2; “completamente condenada”, *inin oicentzontlabueliltic cihuapilli*, *ibid*. Finalmente acoplarán el término con *tlatelchibualo* (pasivo de *telchihua*, “desdeñar, odiar, reprobar, maldecir”): *inin oicentzontlabueliltic tlatelchibual-cihuatl*, “esta mujer completamente desdichada y réproba”; en otras palabras: esta mujer réproba y condenada para la eternidad.

Así, un estado psicológico (la cólera, *tlabuelli*) se concibió primero, en la sociedad mexicana, como el comportamiento insociable del hombre común y la naturaleza belicosa del guerrero. Proporcionó a los evangelizadores sinónimos de pecador (*tlabuehuiloc*) y de condenado (*oitlabueliltic*), al final de una evolución que tuvo lugar en el seno de los conventos, dirigida por generaciones de predicadores confrontados con traducciones de textos europeos.

EL DESMANTELAMIENTO DE LOS SÍMBOLOS Y DE LAS METÁFORAS

La metáfora pertenecía tanto a la tradición española, que veía en ella una figura de estilo, como al mundo nahua, que cimentó en este procedimiento su lenguaje esotérico y ritual. Vimos en el capítulo anterior que una gran cantidad de difrasismos fueron recopilados por los primeros franciscanos y adaptados a los conceptos teológicos que pretendían transmitir a los indios, por ejemplo, las nociones de castigo y de pecado. Pero más tarde muchos de estos binomios metafóricos caerían en el olvido. Dos siglos después de la conquista los jesuitas no conservaban más que los correspondientes a una metáfora española. Del indio precolombino al franciscano del siglo XVI, de éste al jesuita del siglo XVII y de este último al auditorio indígena, los deslizamientos semánticos se suceden.

1. La piedra y la madera

Un binomio metafórico célebre fue el de la piedra y la madera. Cuando fray Andrés de Olmos recogió los difrasismos que habrían de permitirle evocar el castigo divino, encontró, entre otros binomios, “la piedra-la madera”, “la piedra-el árbol” o “la piedra-el bastón”: *tetl cuahuatl*. No hay que creer, empero, que antes de la conquista el

difrasismo tenía un solo significado; como ocurre siempre que se trata de binomios metafóricos, poseía varios, algunos muy alejados de la noción teológica de castigo.

a) *La ciudad*

Su primer sentido fue el de ciudad. De piedra y de madera (*tetl-cuabmitl*) se construyeron los monumentos de las ciudades precolombinas. Una narración de la fundación de México-Tenochtitlan, la *Crónica mexicáyotl*, explica este símbolo: cuando los aztecas vieron al águila parada en un nopal y devorando una serpiente, entre los juncos, supieron que habían llegado al emplazamiento de su futura ciudad. Entonces dijeron:

¡O hijos míos! cortemos el *tlachtli*, establezcamos modestamente el *tlachcuitectli*, así como nuestro *tlalmomoztli*, allí donde viéramos al águila. [...] Así pues, de manera paupérrima y miserabilísima hicieron la casa de Huitzilopochtli; cuando erigieron el llamado Oratorio, era todavía pequeño, pues estando en tierra ajena, cuando se vinieron a establecer entre los tulares y carrizales, ¿de dónde habían de tomar *piedra o madera*? puesto que eran tierras de los tepaneca [...] Cítanse nuevamente los mexicanos, y dicen: “Compremos pues *piedra y madera* con lo que se da en el agua: el pez, el renacuajo, la rana [...] y todos los pájaros que viven en el agua”; e inmediatamente dijeron: “Hágase pues así.” Por esto inmediatamente pescaron y cogieron peces, renacuajos [...] y todos los pájaros acuáticos. E inmediatamente fueron a vender y a comprar, regresaron luego y tomaron *piedra y madera*, aquélla pequeñita y ésta delgadita; y al punto cimentaron con ellas el borde de la cueva; pusieron así la raíz del poblado aquél: la casa y templo de Huitzilopochtli; y el oratorio aquél era bien pequeñito; y cuando llegaron *la piedra y la madera* comenzaron inmediatamente el oratorio y lo apuntalaron.²⁹

Hecho de piedra y de madera, el templo de Huitzilopochtli, dios tutelar de los aztecas, simboliza la ciudad de México-Tenochtitlan. Apenas construido, la fundación se considera terminada. A la inversa, su destrucción evoca la derrota de la ciudad y da al binomio su segundo significado.

²⁹ Tezozómoc, [1949] 1975, pp. 66-74; las cursivas son nuestras. Véase D. Dehouve, 1997, pp. 59-78.

b) La destrucción

Los informantes de Sahagún dieron el sentido de un giro común en náhuatl: “las aguas empujaron piedras y palos: dicha expresión designaba una gran prueba, un trabajo, una desgracia, un trabajo muy desagradable, muy penoso o quizás una gran epidemia”.³⁰ De modo similar, entre los presagios de la conquista de México-Tenochtitlan hay uno que evoca la destrucción de su templo por la furia de las aguas. Las ancianas lo describieron para el emperador Moctezuma en los términos siguientes:

Veíamos un río fuerte que barría las puertas de tu palacio, y sus aguas ponían abajo las paredes y le sacaban las fundaciones, empujando las piedras y los palos sin que nada quede, y llegaban al templo y con el mismo furor lo echaba abajo y lo destruía.³¹

En los sueños de las ancianas la destrucción del palacio de Moctezuma y del templo de Huitzilopochtli tomó la forma del derrumbe de las piedras y de los palos de los edificios. Esta imagen es inversa a la de la fundación de la ciudad de México y la erección de su templo con ayuda de piedras y palos, tal como está asentada en la *Crónica mexicáyotl*. Más aún, los materiales de esta construcción original habían sido comprados gracias a la venta de productos de la pesca y de la caza en la laguna: los peces, las ranas y las aves acuáticas. Así, en el momento de la fundación, el agua había permitido la erección del templo al precio de la transformación de los productos naturales en productos culturales. En el momento de la destrucción, el agua devuelve a la naturaleza las piedras y los palos del templo. El elemento acuático concebido como mediador está pues presente tanto en el origen como en el final de la vida de la ciudad y se asocia estrechamente a su aspecto monumental.

La ciudad pudo ser destruida por las aguas que arrastraron las piedras y los palos de la construcción (*teitl cuahuítl*), pero también por el incendio, como muestra el bien conocido glifo que expresa la conquista de la ciudad con la representación de su templo en llamas. El binomio “piedra y madera” poseía, pues, la misma dimensión metafórica que “agua-incendio” (*atl tlachinollli*), y ambos evocaban la destrucción de la ciudad.

Incendio e inundación estaban asociados en el espíritu de los antiguos mexicanos, que pensaban que cuando el sol dejara de existir los monstruos de la noche llamados *tzitzime* descenderían a la Tierra. Según el *Códice Borgia*, los *tzitzime* del norte, representados por una divinidad femenina (*cibuateotl*) y su compañero mas-

³⁰ “(151) *teitl oatococ, cuahuítl oatococ*”, B. de Sahagún, 1979, l. VI, cap. LIII, 43, trad. de M. Launey, 1981, t. II, pp. 340-341.

³¹ *Ibid.*; el simbolismo de la piedra y del palo se estudia con mayor amplitud en M. Dehouve, 1996.

culino (*abniateotl*), llegarían, una portando el símbolo *atl tlachinolli* (“agua-incendio”) y el otro el del *tetl cuabuhtl* (“piedra-madera”), es decir, las dos figuras del castigo y la destrucción de la humanidad.

Volvemos a encontrar esta noción en los malos augurios dispensados por los sueños: “Del que soñaba que su casa ardía, se decía: ya morirá. Y del que soñaba que era llevado por el río, se decía: ya morirá”.³² En náhuatl, *cuabuhtl* designa también el árbol, y se decía que el que soñaba que un tronco se quebraba por encima de él estaba destinado a un fin próximo. Este siniestro presagio se basaba en el mito de origen de los mexicas. Cuando éstos salieron de su isla de origen, Aztlán, para emprender la migración que los conduciría a la ciudad de México-Tenochtitlan, se sentaron a la sombra de “un arbol mui grande, y mui grueso, donde [Huitzilopochtli] les hizo parar; al tronco del qual, hicieron un pequeño altar, donde pusieron el Idolo, porque asi se lo mandó el demonio, y a su sombra se sentaron a comer. Estando comiendo, hiço un gran ruido el arbol, y quebró por medio. Espantados los Aztecas del subito acaecimiento, tuvieronlo por mal agüero, y comenzaron a entristecer y dejaron de comer”.³³

En la época de la conquista todavía era un mal augurio oír “las vigas que crujen: cuando de día o quizá de noche, crujian como si se quebraran o llegaban a quebrarse las vigas de la casa, decian: dizque esto da a entender que morira el dueño de la casa, o que enfermara, o quizá sus hijos, o sus parientes, los que allí viven en la casa”.³⁴

c) *El castigo*

Por último, la piedra y la madera formaban parte del vocabulario jurídico y designaban ciertos modos de ejecución de los condenados a muerte. Por ejemplo, en Teotihuacan mataban en público a los ladrones de maíz lanzándoles piedras a la cabeza, y en Texcoco los ejecutaban a garrotazos.³⁵ De piedras y de palo era también el garrote con cuchillas incrustadas llamado *macuabuhtl*, nombre que se dio a la espada europea.

En el México antiguo la piedra y la madera evocaban, así, a la vez, la ciudad, la destrucción y el castigo. Seguramente este simbolismo fue de larga data en la tradición popular. En el curso de un coloquio que se llevó a cabo en Groninga,

³² B. de Sahagún, 1979, 1. VI, cap. LIII, 43, trad. de M. Launey, 1981, t. II, pp. 340-341.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ J. Offner, 1983, pp. 275-276.

en diciembre de 1995,³⁶ una mexicana que se encontraba entre los asistentes me aseguró que en el pueblo de Sonora donde creció existía una costumbre llamada “cruzar la piedra”. Cuando una familia del poblado se volvía indeseable, ya fuera por su comportamiento insociable o por un alcoholismo irremediable, los pobladores se reunían de noche frente a su casa. Con un palo ennegrecido por el fuego, los hombres trazaban una cruz de ceniza sobre una piedra. Marcada así con la piedra y el palo, la familia entendía que debía marcharse.

El binomio persistió durante largo tiempo en los sermones. Para los primeros franciscanos, representó una de las convenciones para evocar el castigo divino. En la pluma de los jesuitas, se convirtió en sinónimo de la muerte repentina que golpea al pecador sin darle tiempo de arrepentirse y confesarse. Así, cuando el borracho, el joven “solicitante” o el concubinario reciben las piedras-el palo de Nuestro Señor, enferman y mueren repentinamente.

d) *La pérdida de conciencia*

Hay un último sentido que algunos jesuitas atribuirán, aunque raramente, al binomio “piedra-madera”: el desmayo, la pérdida de conciencia debida a la enfermedad o la borrachera: “No se mueve, no se da ya cuenta de nada, se pone como piedra, un palo”.³⁷ Sin embargo, esta imagen no se impondrá.

El binomio poseía, así, una gran riqueza simbólica que condujo de la destrucción de la ciudad prehispánica, al mal augurio, a la punición, al castigo celeste y, finalmente, a la muerte súbita. Sin embargo, este complejo semántico era exclusivo del mundo indígena. La literatura piadosa en español no utilizó nunca la piedra en el sentido de castigo y entre las múltiples formas de muerte súbita que plagaban al pecador, encontramos la enfermedad, la asfixia, el duelo y otras (véase el capítulo 5), pero en ningún caso la piedra ni el garrote. La piedra, empero, fue una metáfora predilecta de los predicadores españoles, sólo que con un significado enteramente diferente.

2. La piedra

Ya en la pluma de Olmos encontramos una acepción original del binomio *tetl cuabuitl*: la obstinación del pecador.

³⁶ Véase D. Dehouve, 1996.

³⁷ “*In amo molinia in aocmo quimati in maca çan tetl quabuitl*”, Ex. 12.

Que nuestro corazón no se vuelva como *la piedra y el palo*, como la carne correosa, como las legumbres endurecidas, como objetos duros como la madera, duros como la tortilla, que nadie tenga el corazón duro como la piedra.³⁸

La dureza de la piedra y de la madera constituye la característica en la que Olmos se basa para evocar el carácter del pecador que se rehúsa a escuchar la voz del arrepentimiento y ostenta la rebelión típica de los orgullosos. Este empleo del binomio por el evangelizador proviene directamente del simbolismo de la piedra en español: ésta, observa el diccionario de Covarrubias, “tiene por epíteto el ser dura”. En las prédicas españolas es ésta (y no la madera) la que evoca el alma de los pecadores, como vemos en el texto siguiente:

Valgame Dios a que riesgo se pone el que dexa que hagan en si asiento los pecados: no solamente le transforman en bestia, sino que le conuieren en piedra: bueluenle terco, empedernido, y proteruo, y tan obstinado que cierra las puertas del coraçon a las voces que Dios le da de manera que no admite siquiera un rayo de la soberana luz: ni con faoures se mueue, ni con amenazas se ablanda, y aun peor queda que piedra; porque esta aunque sea mas rebelde se deshace, con la continua frecuencia de las menudas gotas que el cielo embia: pero el hombre pecador mas duro que un risco, ni se enternece con copiosos arroyos, ni aun con los caudalosos rios.³⁹

Los evangelizadores encontraron entre los nahuas un significado de la piedra que decidieron aprovechar. Efectivamente, entre las expresiones populares recogidas por Sahagún encontramos un giro que compara con una piedra al que se niega a oír una plegaria: “Me tropiezo con una piedra: se dice si dirijo una súplica a un rey o a un alto personaje para que me preste su ayuda y lo único que hace es enojarse [...] es como si tropezara o me diera contra una piedra”.⁴⁰

Sahagún fue sin lugar a dudas uno de los primeros en utilizar esta metáfora en un sermón, cuando dijo: “Mi corazón [...] es como una piedra, como un pedernal, como cobre o como hierro”.⁴¹ Más tarde, para hablar de la obstinación de los peca-

³⁸ “*Macamo yuhqui tetl quabuñit mochina yn teyollo, maca yuhqui yn nacatl ulbti, maca yuhqui quilitil tlalichiny, maca tlaquana, maca tlalichany yuhqui yn tlaxcalli, maca ayac yyolotetl?*”, A. de Olmos, 1996, pp. 90-91.

³⁹ Ex. 7, San Joseph, 1642, l. v, cap. XIII, pp. 621-622.

⁴⁰ “*Tetitech nonebua: icnac mitoa, in tla aca tlatoani, anoꝥo aca mabuiꝥtũliloni nicnotlatlaubtilia, itla pampa, in ic nechpalehuiz, aub ꝥan ye ic cualani, ꝥan itlabuelpa nonbueteꝥi : aꝥo ye ompa no necbabua, iuhquin ma tetitech nonebua, nonnobiutequ?*”, B. de Sahagún, 1979, l. VI, cap. XII, trad. de M. Launey, 1980, t. II, pp. 308-309.

⁴¹ “*In noyollo [...] ca ꝥan iuhqui tetl yuhquin teapatl yuhquin tepoztl?*”, B. de Sahagún, 1993, pp. 150-151.

dores, los jesuitas abandonaron el binomio piedra-madera (que no sobrevivió más que en los sentidos asociados al castigo) y prefirieron términos únicamente derivados de “piedra” (*tetl*). Por ejemplo, atribuyeron el sentido de pecador empedernido a un neologismo (“de cabeza y de corazón como piedra”: *tzontetl yollotetique*), formado por dos palabras compuestas: *tzon tetl*, “de cabeza dura”, de *tzon-tli*, “cabello”, *te-tl*, “piedra”, y *yollo-te-ti*, “de corazón endurecido”, de *yollo-tl*, “corazón”, *te-tl*, “piedra”. Encontramos este nuevo par en una frase como ésta: “Se transforman en cabezas duras como la piedra, en corazones endurecidos como la piedra”.⁴²

Así pues, el simbolismo nahua de la piedra y de la madera dio ocasión a ricos intercambios entre el mundo nahua y los predicadores. Los primeros franciscanos se adueñaron del binomio que originalmente evocaba la construcción y la destrucción de la ciudad y le dieron el sentido de castigo divino; más tarde los jesuitas le dieron el de la muerte súbita. Pero el verdadero encuentro semántico tuvo lugar en torno a la dureza de la piedra, respecto de la cual se juntaron las metáforas nahuas y españolas para designar al pecador empedernido. Estos deslizamientos semánticos tardaron varios siglos en producirse y contribuyeron a la desaparición progresiva de los significados propiamente indígenas en provecho de una aceptación teológica de estos términos.

3. La quemadura

Para los predicadores el sufrimiento del infierno lo infligía principalmente un fuego omnipresente: las cadenas con que se ata al condenado son de fuego, los alimentos “rompiendo los quixares y abrasando las entrañas [...] bomitaua llamas por la boca, centellas por los ojos, pies, manos y cabeza”.⁴³ Naturalmente, estos suplicios serán descritos con todo detalle en náhuatl. Pero, sobre todo, el sufrimiento infernal podrá traducirse con el binomio: *in tonehuiztli in chichinaquiztli* (“la aflicción, el tormento”), el radical de cuyos términos evoca la quemadura. *Tonehuiztli* proviene de *tona*, “calentar” (que dio *tonehua*, “sufrir”), y *chichinaquiztli* de *chichina*, “quemar”. Este par era de origen precolombino, como demuestra su uso en la plegaria a Tláloc recogida por Sahagún. Evocando la sequía y la hambruna, el oficiante mexica exclamó: “Mira que todo el mundo experimenta la aflicción, el tormento; todos descubren el dolor”.⁴⁴ Españoles y nahuas coincidieron así en la concepción del sufrimiento como quemadura.

⁴² “*Ca cenca huel çaçepami tzonteme, ibuan yollotetique in mocuepa*”, Ex. 3.

⁴³ Ex. 1, A. de Andrade, 1648, pp. 71-77.

⁴⁴ “*Ca ye mochi tlacatl conmati in tonahuiztli, in chichinaquiztli, ca ye mochi tlacatl conita in tecocó*”, B. de Sahagún, 1979, l. VI, cap. VIII, trad. de M. Launey, 1980, t. II, pp. 162-163.

Sin embargo, esta misma noción se basaba en creencias muy diferentes. La sociedad mexicana no atribuía al fuego una índole tan negativa como los católicos, que indefectiblemente lo asociaban con el infierno. El dios del Fuego, Xiuhtecuhtli (señor del año y del tiempo) simbolizaba el centro del mundo y el inicio de todo nuevo periodo calendárico. A esto se debe que cada 50 años se celebrara la fiesta del fuego nuevo, que se encendía en el pecho de un sacrificado. También llamado Huehuetéotl (el dios viejo), el fuego era el origen de todas las cosas, como muestra el mito de creación del sol y de la luna, que nacieron del autosacrificio de dos dioses que se arrojaron a un brasero.

El fuego estaba estrechamente asociado al poder político: el rey azteca, sentado al lado de un fogón, tomaba de éste una parte de su poder. Pero simbolizaba también la destrucción de la ciudad, como expresaba el binomio *atl tlachinolli* (“agua e incendio”), cuyo primer término *atl* (“agua”) debe ser entendido como *teoatl* (“agua divina”, o sangre humana, es decir, guerra). La guerra y el incendio marcarán la conquista y la destrucción del templo y del palacio, es decir, del poder y de la ciudad.

Así pues, el fuego se concebía como un elemento de gran poder, asociado tanto a la vida como a la muerte. Por eso el sufrimiento que infligía horrorizaba incluso a los dioses, que vacilaron antes de lanzarse al fuego primordial. Esto es lo que expresa el binomio *in tonehuiztli in chichinaquiztli*. Asociados al término *tonehuiztli*, “sufrimiento”, encontramos *tonatiuh* (“el sol”), *tona* (“calentar”), *tonehua* (“sufrir”); y asociados a *chichinaquiztli*, “tormento”, encontramos *chinabui* (“quemarse”, “consumirse”) y *chinoa* (“quemar, incendiar los campos para practicar el cultivo de roza”). Los dos términos indican que la quemadura del fuego en el campo y del sol en las cosechas, era necesaria para la vida. Ello no obsta para que el fuego provocara dolor, a tal punto que la hambruna se comparaba con una serpiente que quema, chillaba, brama.⁴⁵ Además, entre los binomios utilizados por fray Andrés de Olmos para expresar la perdición del pecador encontramos: te arrojas a las brasas, al comal (*tlexocnaubco tlecomalco*), *tle-xoch-cuaub-co*: “en la leña de flores de fuego”, *tle-comal-co*, “en el plato de fuego”.⁴⁶

Este ejemplo muestra a la vez la eficacia y los límites de las convergencias metafóricas entre las dos culturas. Eficacia porque la idea del infierno se apoyaba en la concepción nahua del dolor; límites, porque para los indios el fuego no podía estar asociado solamente al sufrimiento ya que representaba el elemento natural más potente, marcador del espacio y del tiempo, indispensable para la agricultura y para el poder político de la ciudad.

⁴⁵ Plegaria a Tláloc, *ibid.*, p. 167.

⁴⁶ A. de Olmos, en M. Launey, *ibid.*, p. 63.

LA EXPRESIÓN DEL MAL

Si reflexionamos en los conceptos que tradujeron los jesuitas mediante las nociones precolombinas y las metáforas que acabamos de revisar, podemos concluir que se reducen a dos: el pecado y el castigo. Éstos aparecen junto con la utilización de los derivados de *tetzabuitl* (“el caos”), *tlabuelli* (“la cólera”) y *tetl* (“la piedra”). La expresión del caos o *tetzabuitl* proporciona, en efecto, los términos que permiten evocar las apariciones de almas en pena, es decir, el castigo sobrenatural; pero designa también el escándalo, el horror que suscitan ciertos comportamientos, es decir, el pecado. Sobre la cólera o *tlabuelli* se construyen dos grupos de palabras. El primero se relaciona con el pecado: *tlabueliloc* califica al pecador furioso y empedernido, *tlabuelilocayotl*, “la perversidad”, *tlabuelilocati*, el hecho de pecar. El segundo se refiere al castigo: *oitlabuelilitic* designa al condenado. La piedra (*tetl*) se emplea también en estos dos sentidos; comprendida en el binomio “piedra y madera” (*tetl cuabuitl*), evoca el castigo divino y la muerte súbita; utilizada sola, en términos como *tzontetl* (“cabeza como de piedra”), se refiere a la obstinación del pecador.

Otro grupo de términos en náhuatl evoca solamente el castigo. El que carece del principio vital (*tonalli*) es el condenado. El sufrimiento, concebido como una quemadura, es simbólico del infierno. El vocabulario de los intercambios ceremoniales y rituales se ve ahora a la luz de los contratos entre los demonios y los pecadores: el alma de estos últimos será la ofrenda que los diablos vendrán a buscar.

En suma, un estudio semántico de los términos empleados por los jesuitas nos aporta mucha más información sobre ellos que sobre los indios. El vocabulario que buscaban en náhuatl era sobre todo el referente al pecado y su castigo, como lo muestra la cita del jesuita de Michoacán mencionada en varias ocasiones: el náhuatl ofrecía “palabras más eficaces para exortar y reñir particularmente; y más abundancia, sin comparación que tiene la española, ni aún el latín”.⁴⁷ Exhortar y reprender consistía principalmente en hablar de falta y de condena; equivalía sobre todo a acordar un valor negativo a las palabras y a los símbolos nahuas, a constreñirlos a la expresión del mal. Vista desde esta perspectiva, la empresa jesuita se presenta como un salvaje desmantelamiento de las concepciones precolombinas, que literalmente fueron reventadas entre el pecado y el castigo y definitivamente tomadas del lado del mal.

Esta empresa fue, como mostramos en el capítulo precedente, profundamente ajena al principio dualista que guiaba al pensamiento mesoamericano y se expresaba sobre todo en el paralelismo de la lengua, esto es, que una entidad está constituida por dos términos opuestos y complementarios. Si “la piedra y la madera” evocan

⁴⁷ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, 1585, p. 529, citado *supra*.

la destrucción es porque designan también la construcción. El fuego no solamente connota el sufrimiento ocasionado por la quemadura, sino también la potencia de la ciudad, los trabajos de los campos y el calor del sol.

Nos remitimos a los debates entre el jesuita Mateo Ricci y el bonzo San Huai, en Nankin, en 1599. San Huai propuso que una misma cosa podía ser simultáneamente buena y mala, argumento al que Ricci opuso un ejemplo para ilustrar el principio de no contradicción: “El sol que es claro no puede ser oscuro, porque es claro por naturaleza”.⁴⁸

Si los indios hubieran tenido que seguir a los predicadores en su descripción del mal, habrían tenido que abandonar su concepción dualista del mundo. Es dudoso que éste haya sido el caso. ¿Quiere decir que el mensaje de los jesuitas los dejó indiferentes? Ciertamente que no. Aun si los predicadores desnaturalizaron las concepciones precolombinas al expulsar todo lo que no fuera negativo, de todos modos los discursos deben de haberles parecido terroríficos a los que escuchaban hablar de la destrucción (fuego e inundación), del sufrimiento (quemadura y hambruna) y del terror sagrado provocado por la irrupción del caos, que habían plagado a las civilizaciones precolombinas.

* * *

Los jesuitas crearon un estilo original que sin duda difería considerablemente de la lengua de los mexicas. El análisis ha puesto al descubierto que, detrás de un vocabulario descriptivo arcaizante que se remitía a la primera mitad del siglo XVI, se ocultaba una verdadera empresa de desmantelamiento de las nociones precolombinas con objeto de dar cuenta de los conceptos teológicos fundamentales. ¿Cuál podríamos deducir, a partir de estas constataciones, que fue la reacción de los indios al oír los sermones? Hemos sugerido la existencia de una diferencia de fondo entre la concepción dualista europea, construida sobre antítesis irreconciliables, y el dualismo de los indígenas, basado en la complementariedad de los contrarios. Sin lugar a dudas, esta oposición no autorizó más que encuentros semánticos puntuales entre las dos culturas, en torno a símbolos tales como el de la piedra, o ciertos aspectos de las nociones religiosas indígenas, como la expresión del caos.

⁴⁸ P. M. D’Elia, 1942-1949, t. II, núm. 558-559, pp. 74-80, citado en É. Ducornet, 1992, p. 73.

Capítulo 9

La deconstrucción del universo mental

La misión se convirtió en una fuente de nuevos relatos ejemplares desde la llegada de los primeros franciscanos a México. Motolinía refiere dos anécdotas edificantes vividas por los indios de Tlaxcala hacia 1537, que Torquemada copiara junto con otras visiones transcritas por los franciscanos de la primera evangelización. Desde fines del siglo XVI los jesuitas los imitarán en este ejercicio. Muchos relatos ejemplares con los catecúmenos como protagonistas serán enviados a Roma en las *cartae annuae*. Este material es de una gran riqueza, pero podemos preguntarnos: ¿cómo analizarlo cuando sabemos que llegó a nosotros solamente a través del filtro de los evangelizadores? La antropología y la historia en general dejan de lado estos documentos, al no saber desde qué perspectiva abordarlos.

Un intento prácticamente único es el de Serge Gruzinski, que en la búsqueda de una “aculturación de las profundidades” trata de identificar las influencias indias y cristianas en un centenar de delirios confesados a los jesuitas a fines del siglo XVI y concebidos como patologías mentales.¹ En la medida en que encontramos en estos delirios unos personajes espirituales tales como los santos y los diablos, esto significa, según el autor, que los indios pasaron por una verdadera aculturación de su imaginario.

Julien Pitt-Rivers² propone otro análisis de los documentos de evangelización a propósito de tres casos de “brujería” relatados por Thomas Gage, un fraile dominico que ejerció cerca de la ciudad de Guatemala a mediados del siglo XVII. Una revisión de las concepciones indias y europeas de la “brujería” llevó al autor a responder a la siguiente pregunta: “¿Podemos creerle a Gage?” Según él, dos de las historias corresponden a la vez a una visión europea de la brujería y a una concepción indígena de la transformación de algunos hombres en unos animales llamados *nabuales*. Esto —dice— plantea un problema teórico: ¿Cómo reconocer las reglas de concordancia entre dos culturas? No se trata solamente de discernir similitudes, sino el “sentido que un rasgo cultural puede adquirir una vez transpuesto a otra sociedad, es decir, su función en otro sistema de pensamiento” (p. 25). Pitt-Rivers trata entonces de extraer de estas tres *case histories* que da Gage un rasgo cultural —la transformación

¹ S. Gruzinski, 1974. Véase también S. Gruzinski, 1992, en J. M. Sallman, cap. v.

² J. Pitt-Rivers, 1971.

de los indios en *nabuales*— y de mostrar, por una parte, el sentido que éste poseía en la cultura maya y, por la otra, el que adquiere después de integrado a la concepción europea de la brujería.

Al igual que estos dos autores, consideramos que detrás de los relatos referidos por los predicadores se esconden auténticas experiencias espirituales, sólo que proponemos abordarlas de otra forma, considerándolas como narraciones. Postulamos que las anécdotas en que intervienen indios son el resultado del encuentro de dos tipos de relato: por un lado historias elaboradas por los indios, que presentaron a los curas una experiencia espiritual ordenada en forma de narración, en el marco de la confesión; por el otro, los *exempla* europeos, con los que los curas intentaron establecer una similitud. Todos los relatos referidos por los jesuitas resultan de la correspondencia que establecieron entre estos dos tipos de narraciones, basándose en su “morfología”, en el sentido de Vladimir Propp. Sabemos que este autor sentó las bases de un análisis estructural del cuento maravilloso fundado en el encadenamiento de sus episodios, método que recientemente aplicó Claude Bremond a los *exempla* medievales (véase el capítulo 3).

Nuestra sugerencia es que, cuando el encadenamiento de los episodios en los relatos indígenas se parecía al de los *exempla* europeos, los predicadores se veían empujados a asimilar éstos a aquéllos. En otras palabras, cada relato jesuita puede ser objeto de una doble lectura: del lado de los indios, así como del europeo, corresponde a un relato estereotipado. Nuestra tarea será establecer los tipos de relatos, para los indios por un lado y para los jesuitas por el otro, entre los que se establecieron convergencias. Por este medio trataremos de trazar el camino que siguieron los eclesiásticos al deconstruir un universo mental que no alcanzaban a entender, con el objeto de reencontrar sus propios marcos espirituales.

Las anécdotas edificantes derivadas de experiencias espirituales de los indios versan esencialmente acerca de la muerte. Viajes a ultratumba, resurrecciones, sanaciones, visiones seguidas de regresos a la vida son abundantes, y aportaron un tema inagotable de diálogos entre fieles y predicadores. Necesitamos encontrar el hilo conductor que pueda guiarnos a través de los relatos europeos e indígenas y las pasarelas que permitan el paso de unos a otros.

LA CASI MUERTE DE LOS ANTIGUOS MEXICANOS

Las experiencias espirituales en el umbral de la muerte ciertamente les eran conocidas a los antiguos mexicanos, aun cuando ningún documento que dé testimonio de ellas date del periodo anterior a la conquista. A la vez que dan muestras de una neta

inspiración precolombina, los relatos que hablan de ellas fueron escritos a partir del siglo XVI en caracteres latinos.

1. Las fuentes

Según corre la leyenda,³ Huitzilopochtli, divinidad tutelar de los aztecas, fue primero un simple mortal que desempeñaba la función de gobernante y guía; antes de morir, tuvo una visión que contó a su pueblo. En forma de águila, los dioses lo llevaron –según dijo– a su morada y le dijeron que moriría al término de cinco días. Pero antes tenía que volver para indicar a los mexicanos la forma en que deberían conservar su cuerpo: enterrado en un ataúd de piedra durante cuatro años, su osamenta sería extraída y envuelta en un paquete sagrado que, colocado en altar, recibiría el homenaje de los fieles: autosacrificios sangrientos, flores y humo de copal. De tal manera Huitzilopochtli se convertiría en el representante del dios Tetzauhtéotl y guiaría la migración de los aztecas hasta el final.

Este relato es representativo de varias otras narraciones de inspiración precolombina en dos aspectos. Para empezar, pone como condición para el pasaje al más allá un estado cercano a la muerte, aquí dado por la vejez y la agonía. Por otra parte, se termina con una descripción de los acontecimientos ocurridos en el otro mundo, e incluso, en este caso, de un mensaje entregado a los hombres que sienta las bases de la divinización de Huitzilopochtli y el establecimiento de su culto.

Se dice que un rey del centro de México pasó por una experiencia similar. Siendo aún un niño, Nezahualcóyotl, futuro rey de Texcoco,⁴ tuvo una visión que profetizó su destino. Mientras jugaba junto al agua, cayó dentro de ella y desde ahí fue transportado a la cima de una montaña para hacer penitencia. Las divinidades le dijeron: “Te otorgaremos la gracia de hacer caer la ciudad entre tus manos”, y lo devolvieron a un lado del agua, donde volvió a la vida, para gran asombro de los que lo vieron.

Otro ejemplo de inspiración precolombina es el del jorobado del rey de Chalco,⁵ en el centro de México. Hace 80 años que eso pasó –asegura una crónica escrita a poco de la conquista: el rey ordenó a sus criados que sacrificaran a su jorobado en el volcán. El lisiado fue, pues, encerrado en una gruta donde, debido al hambre, sintió que lo llevaban a la morada de las divinidades. Cuando los criados del rey volvieron para verificar si estaba vivo o muerto, recuperó la conciencia y contó su

³ C. del Castillo, 1991, cap. v, pp. 147-157.

⁴ *Anales de Cuaubtitlán*, 1945, p. 40, § 152.

⁵ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Á. M. Garibay, 1965.

visión. Semejante experiencia, vivida por un sacrificado, recuerda la de una joven maya arrojada en ofrenda a un cenote y que sobrevivió para hablar del más allá.⁶

Todas estas experiencias se caracterizan por la creencia en un mismo estado de muerte provisional, ocasionado por la agonía en el primer caso, un accidente y un sacrificio en los otros dos ejemplos, es decir, una experiencia a las puertas de la muerte real. Los relatos referidos del más allá constituyen descripciones o profecías.

Otro *corpus* de visiones recogidas en un contexto no europeo es más tardío. El *Tratado de las supersticiones*, de Hernando Ruiz de Alarcón, cuyo contenido fue recopilado hacia 1613 en el arzobispado de la ciudad de México, y el de Jacinto de la Serna, que lo complementa con datos de los alrededores de 1646, presentan la descripción detallada de cinco casos de iniciación chamánica que tuvo lugar en un estado de muerte aparente.⁷ Los relatos difundidos por los curanderos aportaban en su círculo de influencia indígena la prueba de sus capacidades curativas. Por el contrario, los extirpadores de idolatrías veían en ellos una superchería y procuraban hacer que los chamanes la confesaran públicamente, para, así, arruinar su reputación. La importancia de estas narraciones para indios tanto como para eclesiásticos fue lo que hizo que éstos las anotaran cuidadosamente.

Las iniciaciones descritas en el *Tratado* se produjeron en ocasión de una verdadera muerte simbólica, dicho de otro modo, de un estado de conciencia vivido como un fallecimiento. El individuo yacía sin vida, mientras su espíritu adquiría poderes, sobre todo de curación, por parte de los seres sobrenaturales. A continuación de esta muerte simbólica, el regreso a la vida se concebía como un renacimiento con personalidad de chamán dotado de poderes sobrenaturales. La experiencia de estos indios del siglo XVII está vinculada a la “enfermedad iniciática”, es decir, a un estado que pone en peligro la vida y da inicio a una carrera descrita en otras regiones del orbe.⁸ Vivida en ocasiones como una simple postración, un retraimiento, una serie de indisposiciones repetidas, esta patología prueba que la elección chamánica se experimenta como una calamidad, una crisis.

Finalmente, existe un tipo de experiencias espirituales vividas fuera de todo contexto europeo: la búsqueda de alucinaciones descrita por los cronistas de los

⁶ *Relaciones de Yucatán*, 1898-1900, vol. II, pp. 25-26.

⁷ Relacionamos estas experiencias con el chamanismo, definido como “una concepción dualista del ser y del mundo”, M. Perrin, 1995, p. 6. El ser humano está constituido por un cuerpo y varias “almas” capaces de viajar en un “mundo diferente” donde habitan los dioses, los espíritus y los antepasados. Algunos individuos llamados chamanes, según un término de origen siberiano, saben cómo establecer la comunicación con el mundo invisible a voluntad.

⁸ R. Hamayon, 1990.

siglos XVI y XVII. Había entre los indios quienes buscaban visiones recurriendo al ayuno, a la ingestión de productos psicoactivos y a prácticas autosacrificiales que consistían en perforarse las orejas, los labios y la lengua. Otros ingerían sustancias psicoactivas para alcanzar visiones, las cuales relataban a los curanderos que podían interpretarlas y dar la respuesta a alguna pregunta, como la causa de una enfermedad o el sitio donde había desaparecido un objeto o una persona.⁹ Por otra parte, las curas practicadas por los chamanes curanderos a menudo se concebían como viajes al más allá, tal como lo demuestran algunas de las palabras rituales que se recitaban en la ocasión: “Soy el viajero del infierno, soy el viajero de arriba, soy el viajero del noveno infierno, allá voy en busca del hueso infernal”, se decía para sanar fracturas. Y las adivinaciones se iniciaban con una invocación de la escalera del infierno (*to-mictlan-ecabuaꝥ*), que permite el acceso al otro mundo.¹⁰ Desafortunadamente, estas experiencias no fueron consignadas en forma de relato, y no nos queda más que deplorar la ausencia de fuentes de este tipo.

Pese a que son pocas, las descripciones realizadas en un contexto no europeo corroboran la existencia de relatos de experiencias cercanas a la muerte en la cultura indígena, basados en una cierta concepción de la persona y del mundo.

2. La exteriorización del alma

Investigaciones realizadas tanto entre los antiguos mexicanos como en las poblaciones indígenas actuales arrojan que para los indios el ser humano posee varias entidades anímicas capaces de viajar lejos del cuerpo.

a) *El tonalli*

La más importante de ellas es el *tonalli*, término que designa a la vez el sol, el calor, el día, el destino de la persona que nace en cierta fecha del calendario y su “espíritu”.¹¹ Las similitudes entre esta noción y la del alma cristiana sólo son aparentes. Es verdad

⁹ Los textos de los cronistas son numerosos y demasiado conocidos como para detenernos en ellos, por lo que remitimos a M. de la Garza, 1990.

¹⁰ “*Niani mictlan, niani topan, niani chichnauh mictlan, ompa niccuiz in mictlan omit*”, H. Ruiz de Alarcón, [1629] 1892, pp. 188 y 213. Desde los primeros evangelizadores suele traducirse *mictlan* por “infierno”, pero literalmente el término significa “sitio de los muertos”.

¹¹ La mejor síntesis sobre este concepto se encuentra en A. López Austin, 1989, t. I, pp. 221-262.

que la muerte sobreviene en el momento de la separación del cuerpo y del *tonalli*, tal como entre los cristianos sobreviene cuando el alma abandona el cuerpo, pero, como ya se ha señalado, aquí se acaba la analogía.¹²

El *tonalli*, es decir, el día del nacimiento de un individuo, determinaba en cierto modo su fuerza espiritual, sus tendencias psicológicas, en una palabra, su destino. La potencia anímica de cada cual afrontaba la de los otros seres sobrenaturales, y solamente aquellos cuyo *tonalli* era suficientemente fuerte alcanzaban a soportar con éxito el contacto con los dioses (véase el capítulo 8). Aparte de estas características individuales, se sabía que el *tonalli* de los niños era débil y se fortalecía con la madurez. Existían, también, diferentes formas de fortificar el *tonalli*, como la abstinencia sexual. Un *tonalli* potente era exclusivo de los gobernantes.

Para todos el *tonalli* era un principio vital, sin el que no se sobrevivía mucho tiempo. Al igual que en el siglo XVII,¹³ la enfermedad más frecuente en el México indígena contemporáneo consiste en la pérdida del *tonalli* (hoy llamado sombra), que, muchas veces, a causa del pavor, deja el cuerpo por la fontanela y es capturado por los espíritus del más allá. Es labor de los curanderos volver a encontrar esta entidad anímica y devolverla al cuerpo; de no hacerlo nada podrá impedir que el enfermo muera.

Hoy se dice que, aparte de la pérdida trágica del *tonalli*, éste abandona naturalmente el cuerpo en una borrachera, durante una enfermedad, durante el coito y en el sueño. El despertar o la curación implican su regreso. El viaje del espíritu se produce entonces cada vez que el cuerpo se encuentra en estado de inconsciencia.

b) La muerte

Es interesante observar que los textos de los siglos XVI y XVII designan con el término de “muerte” la pérdida de conciencia por un enfermo. Hacia 1613 así era como se calificaba en el México central a las enfermedades iniciáticas de los futuros chamanes. El esquema era el siguiente: el enfermo, muy grave, cae en estado de coma; sus padres, creyéndolo muerto, empiezan a velarlo. El extirpador de idolatrías que recoge estos testimonios emplea los términos siguientes: “Estando a la muerte y auendosi quedado como dormido, baxó al infierno”, “siendo niña se auia muerto, y que auia estado tres dias difuncta debajo del agua”, “estando ya para morir”,¹⁴ antes de describir los encuentros del individuo con seres naturales. Unos años después,

¹² M. N. Chamoux, 1989.

¹³ H. Ruiz de Alarcón, 1892, tratado VI, caps. II y III, pp. 196 y ss.

¹⁴ *Ibid.*, cap. XX, p. 211; J. de la Serna, 1892, pp. 98-99; *ibid.*, p. 103.

otro cura no deja la menor duda sobre el carácter de estos muertos: “Descubriome unos veinte deste arte, *que todos los mas se auian muerto*, y en la otra vida les auian dado la gracia de curar, y les auian dado los instrumentos de sus curas”. Añade: “las parteras, que auia entre estos muchas *tambien se auian muerto*, y entregadoles en la otra vida los instrumentos para partear.”¹⁵

Los eclesiásticos se dieron bien cuenta de que la “muerte” no tenía el mismo significado para los indios que para ellos. Por ejemplo, un jesuita cuenta en 1645 que unos 40 años antes dos jesuitas de Zacatecas llegaron un día a un poblado y preguntaron si había algún enfermo que necesitara que le administraran los últimos sacramentos. Los indios les dijeron que no, porque el que había ya estaba muerto. Los jesuitas quisieron asegurarse por sí mismos: “Por certificarse más si era muerto del todo, o lo daban por muerto como ellos en perdiendo los sentidos lo solían hacer”.¹⁶

La borrachera se asimilaba también a una “muerte”, como en el caso de la mujer chamán del siglo XVII que vivió, durante un estado de inconsciencia provocado por la sustancia alucinógena llamada *ololiubqui*, una experiencia espiritual semejante a la de otras enfermedades iniciáticas.¹⁷

La proximidad de los estados de sueño, borrachera y muerte es evidente en el vocabulario de los sueños y las visiones. En náhuatl, *te-miqui* (de la raíz *miqui*, “morir”) significa “soñar”; *yol-miqui* (de *yolli*, “corazón”, y *miqui*, “morir”) significa, según Rémi Siméon, “desvanecerse”, pero hoy en la región de Tlapa, Guerrero, el verbo se traduce por “tener una pesadilla”. Es interesante resaltar los términos utilizados para describir una creencia de origen precolombino según la cual unos hombres tenían el poder de “lanzar el sueño” sobre los habitantes de una casa en la que penetraron en medio de la noche. Podían así violar a las mujeres de la vivienda y robar los bienes de los ocupantes, sin que pudieran éstos reaccionar. Las palabras del hechizo son las siguientes: *niquinmicacnepaz* (“voy a transformarlos en muertos”), *ynic ye buallabuanizque* (“para que se emborrachen”).¹⁸ La traducción propuesta por el cura señala la dificultad que tenía para dar cuenta de la concepción indígena: “haziendoles quedar insensibles [...] para que queden borrachos perdidos en tinieblas de sueño”.¹⁹

¹⁵ J. de la Serna, *ibid.*, p. 98. Las cursivas son nuestras.

¹⁶ A. Pérez de Ribas, 1944, t. III, cap. XI, pp. 267-268.

¹⁷ H. Ruiz de Alarcón, 1892, p. 147.

¹⁸ De *nal-tlabuan-izque* (*nal*: direccional; *tlanana*: “emborracharse”); otra traducción posible es: *yobnal-tlabuan-izque*, “para que se emborrachen de noche”.

¹⁹ El texto más antiguo sobre esta creencia está en B. de Sahagún, 1985, l. IV, caps. XXXI y XXXII, pp. 248-249. El texto del hechizo proviene de H. Ruiz de Alarcón, 1892, p. 154.

c) *El más allá*

El estado de “muerte” abría al espíritu las puertas del otro mundo. El conocimiento de su geografía, de los caminos que llevaban a él, así como de los espíritus que lo habitaban era coto exclusivo de los chamanes. Sobre esta geografía los textos son a veces contradictorios. Tal es el caso del número de niveles del cielo: 13 en principio, pero a veces sólo se mencionan nueve. Por otro lado, algunos textos distinguen cuatro lugares que reciben a diferentes tipos de muertos, que no se sabe muy bien cómo se distribuían entre los niveles del cielo y del inframundo: el Tonatiuh Ilhuicac (cielo solar) estaba reservado para los guerreros que acompañaban al astro del día en su curso diurno; se ubicaba en las capas celestiales. El Mictlán (lugar de los muertos) recibía a los muertos ordinarios que acogían al sol en su curso nocturno; se ubicaba en el inframundo. El Tlalocan (lugar de Tláloc, dios de la lluvia) alojaba a los espíritus que comandaban los fenómenos meteorológicos. El Chichihualcuauhco acogía a los bebés, a los que, en el más allá, amamantaba un árbol maravilloso. El emplazamiento de estos dos últimos sitios no está muy bien especificado, si en el seno de las capas celestiales o de las infernales.

En realidad, la determinación geográfica precisa del más allá carece de importancia para nuestros fines. Pero una hipótesis que indique las posibilidades de la evolución de esta geografía en el curso del tiempo podría, por el contrario, resultar importante:

Varias aparentes contradicciones en cuanto al número de pisos celestes (se mencionan, por ejemplo, nueve pisos celestes en lugar de trece) hacen verosímil la suposición de una muy remota concepción preagrícola de la geometría del cosmos, en la que se contaban nueve pisos celestes sobre los nueve pisos del inframundo. Es muy probable que esta antigua concepción dual se hubiese hecho más compleja cuando las sociedades indígenas empezaron a depender en forma más amplia de la agricultura, y que hombres con nueva visión y distintas necesidades hubiesen interpuesto otros cuatro pisos entre la tierra y el cielo.²⁰

Si la geografía del otro mundo era susceptible de evolución, cabe pensar que proporcionó un marco susceptible de recoger, hasta de integrar, una visión cristiana del más allá. Dicho de otro modo, el núcleo duro de la cultura nahua pudo residir en la creencia en otro mundo ligado al nuestro por múltiples pasarelas. La existencia de un infierno, un paraíso y un purgatorio revelada por los eclesiásticos habría podido encontrar un sitio en él, sin perturbar la esencia de la actividad chamánica: los viajes en espíritu.

²⁰ A. López Austin, 1989, p. 60.

De este breve panorama se desprende que las experiencias cercanas a la muerte no sólo les eran conocidas a los indios sino con toda seguridad frecuentes y buscadas. Esto explica que, al verse confrontados con el traumatismo de la conquista, con su secuela de epidemias y hechos violentos, los indios hayan tenido muchas experiencias espirituales que contaron a los evangelizadores. Y éstos prestaron interés, ya que también Europa tenía una tradición de anécdotas de experiencias cercanas a la muerte.

MEMORIAS DE ULTRATUMBA

Las experiencias espirituales ocurridas en el umbral de la muerte y los viajes al más allá conforman un vasto *corpus* en la literatura ejemplar europea.²¹ El “fundador” de las visiones medievales del más allá es, en expresión de Jacques Le Goff, el anglosajón Beda el Venerable, cuya *Historia eclesiástica del pueblo de los ingleses* fue escrita durante la primera mitad del siglo VIII. Este monje relata la visión de San Fursey, que murió en el siglo VII y que, en su lecho de enfermo, tuvo durante la noche la visión de cuatro fuegos, en cuyo centro los demonios peleaban con los ángeles por las almas de los difuntos. Pese a la vigilancia de los tres ángeles que protegían a San Fursey, un demonio logró apoderarse de él y hacer que el fuego lo alcanzara. Al volver a la Tierra las quemaduras en el hombro y la quijada eran visibles y él solía mostrarlas para edificación de sus semejantes.²²

El franciscano Toribio de Benavente, llamado Motolinía, fue sin duda el primer eclesiástico de la Nueva España que refirió experiencias espirituales propias de los indígenas. Había llegado a la meseta central en 1524 y durante la primera mitad del siglo redactó unos *Memoriales*²³ donde consigna dos anécdotas ejemplares. La primera, ocurrida según dice en 1537, versa sobre un indio joven de la ciudad de Tlaxcala llamado Benito y criado por los monjes. Dos días después de confesarse, cayó enfermo en una casa alejada del monasterio. Pero un día regresó a confesarse y contó la visión que había recibido. Su espíritu había contemplado las penas del infierno y después las delicias del paraíso; el ángel que lo acompañaba le había aconsejado que regresara a confesarse para poder gozar en ese sitio, cosa que hizo antes de morir al cabo de dos días.

El relato de Motolinía se parece al de San Fursey: la enfermedad, la visión de los lugares del más allá, el regreso a la Tierra forman las secuencias. También evoca dos narraciones recogidas en Perú por el jesuita José de Acosta, que las comparó

²¹ Véase J. Le Goff, 1981, pp. 148 y *ss.*; P. Saintyves, 1930, cap. IV y C. Lecouteux, 1994.

²² J. Le Goff, 1981, p. 154.

²³ Motolinía, 1996, cap. XXXVIII, pp. 265-266. Véase J. de Durand-Forest, 1982.

explícitamente con una visión de Curma referida por San Agustín y con una de Steelsio, referida por Beda el Venerable.²⁴ Pero el relato de Motolinía se puede analizar no sólo como el viaje a ultratumba de los europeos sino también como la casi muerte de los antiguos mexicanos: los mismos episodios estructuraban las visiones precolombinas de Huitzilopochtli, de Nezahualcóyotl, del jorobado de Chalco y de los curanderos del *Tratado de idolatrías*.

Éstas son las correspondencias que vamos a indagar. Para ello es necesario que partamos de las anécdotas ejemplares recogidas por los evangelizadores y mostrar que pueden entenderse de dos maneras: desde el punto de vista de la tradición europea de los *exempla* y del de la tradición indígena de la exteriorización del alma. Adoptaremos esta primera postura para comenzar: en la morfología o estructura de los *exempla* medievales encontramos las razones de que los predicadores decidieran cuál experiencia que los indios les contaban valía la pena de ser consignada y cuál no. Y a esto se debe que las visiones de los indios se dividieran en tres tipos: la conversión, la curación y la muerte aplazada.

1. La conversión

Examinaremos en primer lugar un tipo de narración bastante frecuente que gira en torno a la conversión de un indio o una india a consecuencia de una visión provocada por la enfermedad. En 1585 el héroe de esa historia fue un cierto indio de Michoacán:

Otro yndio, andando muy descuidado en su vida, gastandola en muchos vicios, dandole nuestro Señor muchos recuerdos para que tornase sobre si, y como nada aprovechase, yendo un día a cortar madera al monte, subiendose en un arbol alto, cayo del, y dio entre unas piedras, donde quedo tan maltratado, que todos le tenian por muerto. Y estubo desta manera casi todo un día entero. En este tiempo, fue nuestro Señor servido abrirle los ojos del anima; porque, dice, que vio tantos y tan grandes tormentos que se daban a los que estaban en el purgatorio y en el infierno, que le parecia no aver cosa a que se pudiera comparar, ni tener palabras con que lo poder declarar. Tornando en si, como si resucitara, se hizo traer aquí a casa, donde confeso todos sus pecados con particular sentimiento. Y dandole nuestro Señor en breve tiempo entera salud, persevera hasta el día de oy con particular cuidado en la buena vida, haciendo grandes penitencias.²⁵

²⁴ J. de Acosta, 1984, t. I, cap. VI, pp. 133-137.

²⁵ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, Michoacán, 4 de abril de 1585, p. 519.

En 1596, un relato proveniente de la provincia jesuita de San Ildefonso, próxima a la ciudad de México, presenta la misma estructura. Unos padres jesuitas de visita en un pueblo se toparon con una india que deseaba vivamente contar su historia. Golpeada por una enfermedad fulminante, sus familiares la velaron toda una noche, creyéndola muerta. Durante ese tiempo su alma se trasladó al infierno, donde contempló los tormentos de los condenados. Al volver en sí, esperó el paso de los padrecitos para confesarse con ellos.²⁶

La conversión fue definida como “el paso a una vida nueva, un segundo nacimiento, una regeneración”,²⁷ todos términos que connotan la muerte y el renacimiento. Por tal motivo, la conversión puede compararse con el complejo de la muerte simbólica. La primera gran conversión del cristianismo es la de San Pablo en el camino a Damasco: “un resplandor de luz del cielo” lo arrojó al suelo mientras escuchaba una voz. Habiendo llegado a Damasco, estuvo tres días sin ver, y no comió, ni bebió, antes que Ananías lo curara apareciéndosele en una visión e imponiéndole las manos para devolverle la vista, después de lo cual fue bautizado.²⁸ Este relato fundador presenta los episodios siguientes: 1) *enfermedad seguida de pérdida de conciencia (en este caso, la pérdida de la vista y de las funciones corporales normales)*; 2) *encuentro en el más allá*; 3) *sanación (en este caso por Ananías)*; 4) *despertar y curación*; 5) *cambio de vida (en este caso gracias al bautizo)*.

Encontramos este esquema con mayor claridad aún entre los místicos. Santa Teresa de Ávila, en especial, experimentó dos muertes simbólicas. En el curso de la primera, en 1538, cayó en un estado de coma tan profundo que se pensó que estaba muerta, y después resucitó. La segunda vez creyó estar muerta y fue transportada al infierno; al volver a la vida decidió proseguir con su idea de fundar conventos.²⁹ A propósito de experiencias de este género, los teólogos hablan de la posibilidad de experimentar dos conversiones sucesivas, la primera para consagrarse al servicio de Dios y la segunda para iniciar el camino de la perfección.

Estas últimas experiencias, casi contemporáneas de ellos, les eran ciertamente conocidas a nuestros jesuitas novohispanos, tanto más cuanto que formaban parte de un conjunto de relatos místicos muy de moda a la sazón en los medios eclesiásticos. Sin embargo, circulaban también, con la forma de *exempla*, anécdotas más populares sobre conversiones no de los grandes santos ni de personas excepcionales de la cristiandad, sino de simples pecadores, especialmente de paganos. Estos relatos pertenecen a un género muy particular: el de los viajes al más allá.

²⁶ *Ibid.*, t. IV, México, 1596, pp. 207-208.

²⁷ *Dictionnaire de spiritualité*, [1932] 1995, art. “conversion”.

²⁸ *Los hechos de los apóstoles*, cap. 9.

²⁹ *Libro de la vida*, cap. XXIII. Véase D. de Courcelles, 1993.

Las “visiones del más allá, viajes imaginarios al otro mundo”,³⁰ conforman, en efecto, un vasto *corpus* que comprende algunos relatos de conversión. Al lado de la tradición antigua, que aportó los temas literarios de Ulises, Pitágoras, Eneas y del libro X de la *Eneida* de Virgilio, encontramos también influencias de las antiguas culturas paganas celta y germánica. En la literatura eclesiástica occidental pululan los casos de viajes al más allá, por ejemplo en los milagros de San Esteban, así como en los escritos de San Agustín, Beda el Venerable y Gregorio Magno.

Cuando estos viajes tienen lugar luego de un accidente o de una enfermedad grave, corresponden a un simple esquema de muerte simbólica. Es con esta literatura con la que están emparentadas las visiones de Daturus, aplastado por su casa y restituido a la vida por intercesión de San Esteban, en el siglo V; o las del centurión Curma, que cayó en un coma profundo, cuyo caso fue reportado y analizado por San Agustín en la misma época. Sin embargo, algunos relatos adjuntan a estos episodios la descripción de una conversión final.

Entre éstos, sin duda el más antiguo es la evocación por Plutarco de la visión de Tespesio. Éste, conocido por disoluto, aparentemente murió, pero revivió al cabo de tres días para llevar una vida virtuosa. Contó su visión del más allá, en especial los castigos reservados a los condenados.³¹ Este tipo de relato fue de la mano de la propagación del cristianismo durante muchos siglos, sobre todo de los bautizos de los recién convertidos. Tomás de Cantimpré, por ejemplo, cuenta la conversión de un jefe tártaro en guerra contra los húngaros que recibió el bautizo después de vagar tres días desnudo por el campamento, presa de una visión.³²

Los jesuitas de los siglos XVI y XVII enriquecieron considerablemente el *corpus*, al mismo tiempo que le dieron una inflexión especial. Efectivamente, presentaron la enfermedad que provoca la visión como una advertencia divina enviada al pecador para empujarlo al arrepentimiento. Se decía, por ejemplo, que en la provincia de Roma, en 1590, un veneciano se entregaba a toda clase de vicios. La Virgen le envió una enfermedad grave que lo dejó agonizante, y luego, “pasó de los rigores del cuerpo a los del alma, dándole un sueño a modo de parasismo (*sic*), en que estuvo un gran rato privado de sus sentidos, pero muy despierto, y vivo en el espíritu, en que fue llevado al tribunal de Jesu Cristo adonde los demonios le acusaron de todos sus pecados”.³³ La Virgen lo salvó y lo devolvió a la Tierra, donde se confesó con los

³⁰ Según el término de J. Le Goff, 1981, pp. 148 y *ss.*; véase también el *Dictionnaire de spiritualité*, art. “visions”, y P. Saintyves, 1930, cap. IV.

³¹ Citado por J. Le Goff, 1981, p. 148.

³² Citado por A. de Andrade, 1648, p. 508, según Thomas Cantimpratis, 1605, cap. LIV, parte 14.

³³ A. de Andrade, 1648, pp. 450-451.

padres jesuitas y luego llevó una vida muy edificante. En esta anécdota reconocemos la misma estructura que en los relatos de los jesuitas novohispanos, los cuales, a la vez que retoman los antiguos temas de la muerte simbólica y del viaje al más allá, insisten en presentar los accidentes y las enfermedades como advertencias divinas.

2. La curación durante el sueño

Las experiencias cercanas a la muerte de los indios entraron también en correspondencia con los relatos europeos de curación durante el sueño. El relato que presentamos como ejemplo proviene de la ciudad de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, donde los jesuitas abrieron un hospital consagrado a la invocación de la Virgen, para curar a los indios durante sus múltiples epidemias de fines del siglo XVI.

Estando aquí, en el hospital, una yndia mui al cabo, que ya no podía comer ni hacer cosa ninguna; llegandose la hora que les querían dar de comer, vio una señora de grandísimo resplandor que llegaba a dar de comer a los enfermos; y dos virgenes de poco menos hermosura, que llebaban los platos y los demas. Y llegandose a ella, como quedase admirada de verla, y le pareciese que por ninguna vía era digna que tan gran señora llegase donde ella estaba, le dixeron las dos virgenes que no temiese, que aquella era nuestra Señora que venia a consolar sus enfermos; y que ellas eran, la una Santa Catarina, y la otra la Madalena, que la venian acompañando. Y, aviendola esforzado con estas y otras palabras, teniendo un paño mui limpio, le dio la Señora un bocado con que luego torno en si y estuvo buena. He visto y oydo tantas cosas que parecen yncreibles. Particularmente a los enfermos del hospital se ha visto por muchas veces acudir nuestra Señora a ellos visiblemente; que parece les quiere pagar la devocion y respecto que a sus casas tienen; que de ordinario es la vocacion de nuestra Señora.³⁴

Las curaciones milagrosas durante el sueño son frecuentes en las relaciones de los jesuitas novohispanos. Si nos asomamos ahora a las fuentes europeas, veremos que entre los muchos relatos de tipos de curación milagrosa conocidos en Occidente, las narraciones jesuitas presentadas arriba se emparentan con las curaciones durante el sueño.

El tema se remonta a la Edad Media, e incluso “a la época precristiana, si no es que a la prehistoria”, según André Vauchez.³⁵ En efecto, según una costumbre muy

³⁴ F. Zubillaga, 1956-1973, t. II, Michoacán, 1585, p. 527.

³⁵ A. Vauchez, 1988, p. 519.

antigua, los enfermos tenían la costumbre de buscar la curación durmiendo en la proximidad de la tumba de un santo. En el mejor de los casos, la obtenían después de haber recibido la visión del intercesor implorado. Estos ritos fueron conocidos por los historiadores de la antigüedad con el nombre de “incubación”.

En Grecia, en la época clásica, la incubación, método por excelencia de adivinación médica, se practicaba en ciertos santuarios, sobre todo en los de Asclepio (el Esculapio del Ática). Los enfermos buscaban la proximidad del dios, durmiendo a veces en una cama especialmente dispuesta en el templo o en el interior de un edificio concebido para tal efecto. Esperaban la aparición en sueños del dios que curaba instantáneamente la enfermedad, ya sea por efecto de su voluntad o por procedimientos médicos o de cirugía sobrenaturales, o bien indicando la ingestión de ciertos remedios.³⁶

Esta práctica sobrevivió en Roma, en los santuarios de Esculapio, y luego en el Occidente medieval en los sepulcros de los santos. Los casos más conocidos de la Edad Media los refiere Gregorio de Tours a propósito de San Martín de Tours y de San Julián de Brioude.³⁷ Pero con el tiempo aumentó la proporción de milagros realizados por los santos lejos de los sitios donde reposaban sus restos. Vauchez ha demostrado que esta evolución tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XIII. Según él, a partir del final del siglo XIV, casi la totalidad de los milagros ocurrieron lejos del sepulcro.³⁸ Empero, no por ello la práctica cayó en el olvido, y un testimonio del siglo XIV ofrece de manera sobrecogedora el “modo de empleo” de los sepulcros. Mientras que un médico que había quedado ciego se contentaba con pedir a San Luis de Anjou que lo curara, su mujer, al ver que sólo se curaban los enfermos “que dormían sobre el sepulcro” del santo, exclamó refiriéndose a su marido: “¿Por qué permanece aquí al sol y no va a dormir sobre la tumba de San Luis? [...] Si dice que no puede dormir allá, ¡que beba un poco de vino puro y dormirá, quiera que no!”³⁹

La leyenda áurea, de Jacobo de Vorágine, reúne en el siglo XIII un cierto número de testimonios de curación durante el sueño, que van desde un hidrópico curado por San Pedro por haber dormido frente a la casa de los frailes predicadores de Compostela, a la joven siciliana liberada en el sueño por Santo Domingo de una “piedra” por la cual iban a operarla. Encontramos también una religiosa que en estado extático ve al santo aplicar un unguento en su herida, y varios milagros realizados por Santa

³⁶ *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1963, art. “incubatio”.

³⁷ J. Le Goff, 1985c, p. 289. Las mismas fuentes fueron citadas por P. Saintyves, 1930, pp. 29 y ss.

³⁸ A. Vauchez, 1988, p. 523, cuadro XXX.

³⁹ “*Quare stat hic ad solem et non vadit ad dormiendum super tumulum sancti Ludovici? [...] Si dicit quod non potest dormire ibi, bibat tantum de vino puro ut postmodum dormiat velit noli?*”, *Liber miraculorum S. Ludovici episcopi*, ed. *Analecta Franciscana*, VII, Quarachi, 1954, pp. 309-310, citado en A. Vauchez, 1988, p. 520.

Elisabeth de Turingia: un converso cuya mano había sido aplastada bajo una piedra de amolar se cura durante el sueño, mientras que una joven que acababa de regresar de una peregrinación al sepulcro es liberada de una malformación después de que la santa se la sobó durante el sueño; también de regreso del sepulcro un lisiado de las piernas fue liberado por una verdadera ducha nocturna administrada por la santa.⁴⁰

Hasta los siglos XVII y XVIII los santuarios de la Virgen, especialmente en Boulogne-sur-Mer, Roc-Amadour y varios sitios en Italia, Cerdeña y Austria, fueron escenario de incubaciones.⁴¹ Los jesuitas novohispanos no lo ignoraban, ya que el relato de Pátzcuaro (citado arriba) concluye: “se ha visto por muchas veces acudir nuestra señora a ellos visiblemente [a los enfermos del hospital]; que parece les quiere pagar la devocion y respecto que a sus casas tienen; *que de ordinario es la vocacion de nuestra Señora*” [cursivas nuestras].

La morfología de estos relatos de incubación, corrientes en la literatura hagiográfica que aporta la materia de muchos *exempla*, es la siguiente: 1) *enfermedad seguida de sueño y de pérdida de conciencia*; 2) *encuentro con un ser del más allá: el santo invocado*; 3) *cura del enfermo en el más allá por el santo*; 4) *despertar, curación*. Manifiestamente, es el conocimiento de relatos de este género lo que hizo que los jesuitas novohispanos reportaran las curaciones de su grey. En la época, éstas se producían frecuentemente en el domicilio del enfermo, como es el caso del molinero flamenco relatado por Andrade y el de la india de Pátzcuaro curada por San Pedro. Pero el hecho de que numerosas curaciones hayan tenido lugar en el recinto mismo del hospital dedicado a la Virgen no dejó ciertamente de recordarles la incubación que se practicaba en los santuarios europeos.

3. La muerte aplazada

Un último tipo de anécdotas ejemplares es el de las muertes diferidas, como en la aventura que sigue. A fines del siglo XVI dos jesuitas, Gerónimo Ramírez y Juan Agustín, decidieron convertir a los indios de Zacatecas desde sus misiones en Parras y Laguna Grande. Hacia 1607 llegaron a un caserío donde tuvieron una aventura que refrieron en su *carta anua*. Ésta fue retomada luego por un jesuita que en 1645 contó la “historia de la provincia de México” y después pasó, a partir de 1648, al compendio del español Alonso de Andrade.⁴²

⁴⁰ Jacobus de Voragine, 1967, vol. I, p. 327 (San Pedro); vol. II, p. 60 (Santo Domingo), pp. 363 y ss. (Santa Elisabeth).

⁴¹ P. Saintyves, 1930, pp. 29 y ss.

⁴² A. Pérez de Ribas, 1944, t. III, cap. XI, pp. 267-268; Andrade, 1648, p. 34.

Los relatos de estos dos jesuitas, muy largos, pueden resumirse de la manera siguiente:

Dos padres jesuitas llegan a un caserío y preguntan si hay algún enfermo que necesite la administración de sacramentos. Los habitantes responden que había uno, pero que acaba de morir. Los padres insisten en verificar si de veras está muerto. Se dirigen así a la choza de un viejo indio escuálido que recobra la conciencia y acepta recibir el bautismo, al mismo tiempo que asegura que siempre llevó una vida virtuosa. Lo trasladan a la iglesia, lo bautizan y luego cuenta que cuando estaba enfermo dos personas lo llevaron a los cielos, donde pudo contemplar el sitio que le estaba destinado. Pero los habitantes de los cielos le reenviaron a la Tierra para que antes recibiera el bautizo. Dicho lo cual, muere.

Aunque este relato se volvió famoso, otros de este tipo son comunes en las relaciones de los jesuitas. Comprenden las secuencias siguientes: 1) *enfermedad seguida de pérdida de conciencia*; 2) *encuentro con seres del más allá*; 3) *reenvío del enfermo a la Tierra*; 4) *cambio de vida*; 5) *muerte real*. Este tipo corresponde a la muerte aplazada.

El término se origina en el Occidente cristiano, donde designa un tipo de milagro que se desarrolla en la época moderna a partir del siglo XIV. “Se trata de la resurrección momentánea de un niño muerto sin bautizar, la que, al mismo tiempo que permite que se le bautice legítimamente, asegura su salvación y autoriza que sea enterrado en un suelo consagrado”.⁴³ Muchos santuarios recibían a los niños muertos al nacer o poco después. Los padres los llevaban con la esperanza de encontrar algún signo de vida en el cuerpo y poder ungirlos con agua bendita o permitir que un cura los bautizara. Se decía que algunos santos, la Virgen sobre todo, eran flexibles y acordaban este beneficio. El tema es también corriente en la hagiografía, y se dice que la Doncella de Orleans resucitó a un niño que nació muerto en 1430, dando tiempo para bautizarlo. Hay testigos de milagros de muerte aplazada ocurridos en los santuarios hasta el siglo XIX.⁴⁴ Los historiadores han identificado “oleadas de muertes aplazadas”, con un crecimiento espectacular en la segunda mitad del siglo XVII.⁴⁵

Al parecer, los santuarios de la Virgen en el Nuevo Mundo se convirtieron rápidamente en sitios de muertes aplazadas milagrosas para los niños muertos. Este

⁴³ A. Vauchez, 1988, p. 553, nota 92.

⁴⁴ P. Saintyves, 1930, cap. v.

⁴⁵ J. Gélis, 1984, pp. 509-520.

tema aparece sobre todo en los exvotos del Quiché, a unos 30 kilómetros al norte de Quito, donde el siguiente texto edificante se agregó a una pintura de la época colonial:

La simplicidad devota de una india de Oyacachi la llevó a elegir a la Virgen como madrina de todos sus hijos. En una ocasión dio a luz a gemelos, pero uno de ellos estaba sin vida. Entonces su padre recurrió a su madrina celestial y bañado en lágrimas depositó al ahijado a sus pies. La gracia no se hizo esperar, y en pocos instantes el niño resucitó.⁴⁶

De la pluma del jesuita Francisco de Florencia encontramos una historia del mismo tipo, ocurrida en un célebre santuario de Nueva Galicia, San Juan de los Lagos.⁴⁷ En 1623 arribó a San Juan una caravana de saltimbanquis. Una pequeña volatinera cayó y murió. Sus padres, desesperados, llevaron su cuerpo a la capilla del hospital, donde una india vieja pasó la estatua de la Virgen sobre el cuerpo de la niña, quien resucitó, y en el mismo momento que la estatua milagrosamente se renovó.

¿Se trata de un efecto de la americanización del milagro? No parece que los niños de Quito o los de San Juan volvieran a la vida sólo por el tiempo para bautizarlos, sino definitivamente. La muerte aplazada europea aparentemente cede el sitio a una verdadera resurrección. Y sin embargo, al mismo tiempo, el Nuevo Mundo adaptó variantes que ampliaron la noción de muerte aplazada a los adultos, siguiendo los *exempla* del número 1188 (b) de Tubach.

Se da fe de una muerte aplazada semejante entre criollos en la primera mitad del siglo XVII. Una crónica de 1653 de los carmelitas cuenta que un religioso del monasterio de Puebla, fray Pedro, había jurado confesar a su madre, Francisca Beltrán, antes de morir. Sin embargo, ésta murió sin que él supiera. Cuando acudió a su cabecera, ella resucitó por el tiempo suficiente para confesarse; “el caso se divulgó por muchas partes del reino y yo lo supe no sólo del padre fray Pedro, sino también de boca de su cuñado y es constante y notorio entre seglares y entre los religiosos de aquel tiempo”.⁴⁸

La muerte aplazada asociada a la confesión de los adultos se desarrolló también entre los indios. En su forma arquetípica, aparece en la crónica de Pérez de Ribas⁴⁹ como la anécdota del indio de Parras mencionada más arriba. Ésta tuvo mucho éxito, pasó a la literatura piadosa española y sirvió de modelo a otros relatos. Así,

⁴⁶ C. Caillavet, 1993, p. 265.

⁴⁷ F. de Florencia, 1757, citado en M. Bélard y P. Verrier, 1996, p. 63.

⁴⁸ A. de la Madre de Dios, [1653] 1986, pp. 128-129.

⁴⁹ A. Pérez de Ribas, 1944, t. III, cap. XI, pp. 267-268.

los jesuitas de las Filipinas contaron la historia de una mujer agonizante que un padre de su orden quería bautizar. La enferma parecía estar muerta, pero de súbito recuperó el conocimiento para decir que había visto el paraíso, donde la Virgen le enseñó las plegarias que antes había sido incapaz de recordar. Esta variación del tema de la muerte aplazada ofrecida a los recién convertidos pasó a las compilaciones europeas, y regresó luego a la Nueva España, donde fue traducida al náhuatl y acompañó al relato del indio de Parras hasta el siglo XVIII.⁵⁰

Existe, por último, una variante de muerte diferida en que la remisión permite al héroe del relato entregar un mensaje a los vivos. Así, en 1596, un indio mendigo paralizado de pies y manos, de visita en el paraíso, fue devuelto a la tierra por un ser sobrenatural que le dijo que:

Avía de volver al mundo a confessarse y avissar a cierta vieja hechicera, muy perjudicial en el pueblo, que presto moriría, y pagaría sus maldades en aquel lugar de tormentos. También le mandó avissar a un indio principal que vivía muy distraydo y se vestía como muger cuando se emborrachaba, que si no se enmendaba, pararía en el mismo lugar [...] El indio tullido vivió después de la visión día y medio, y recibidos todos los sacramentos, murió como sancto.⁵¹

Los primeros franciscanos recogieron varias anécdotas de este tipo, como en Culiacán (Nueva Galicia, en Sinaloa), donde una noble india resucitó para advertir a los pobladores que se arrepintieran y acto seguido murió. En Tlaxcala, una anciana viuda perdió el conocimiento y despertó para pedir a varias personas que dejaran de emborracharse.⁵² El penúltimo episodio (el cambio de vida), que precede a la muerte efectiva, tiene que ver, en este subtipo de muerte aplazada, no tanto con el beneficiario de la visión como con los vivos a los que dirige su amonestación.

Las tres clases de relatos –conversión, curación, muerte aplazada– presentan, pues, una estructura general que difiere en algunos de sus episodios: 1) *pérdida de conciencia*; 2) *encuentro en el más allá*; [3] *cura*; 4) *despertar*; [5] *cambio de vida*; [6] *muerte real*.

⁵⁰ A. de Andrade, 1648, p. 479. Los textos en náhuatl se encuentran en el Archivo Histórico del INAH, Colección Antigua 499, f° 1-6; I. Paredes, 1759, pp. 7-8.

⁵¹ F. Zubillaga, 1956-1973; Residencia de la Vera Cruz, 1596, t. IV, pp. 198-199.

⁵² J. de Torquemada [1615], 1986, l. XVII, caps. XIV-XVIII, pp. 241-252. Tlaxcala, anécdota recogida en 1588 por fray Gerónimo de Mendieta, cap. XV, p. 243. Culiacán, anécdota recogida por fray Gaspar Rodríguez, cap. XVII, p. 250.

El tercer episodio (la cura en el más allá) sólo existe en la curación durante el sueño. El quinto episodio (cambio de vida) aparece en la conversión y en la muerte aplazada. El sexto (muerte real) es típico de la muerte aplazada.

De tal manera, la serie de episodios, dicho de otro modo la estructura o la morfología de los relatos, determina la tipología establecida por los jesuitas. Creemos haber demostrado que, cuando escuchaban el relato de un indio, los confesores lo asimilaban a uno de estos tres tipos, en función de los episodios que creían reconocer en él. Pero, entre los indios, estos relatos tenían lugar en un marco completamente diferente, que trataremos de reconstruir a partir del relato eclesiástico.

LA INICIACIÓN CHAMÁNICA Y LA CONVERSIÓN

Lo que para los jesuitas determina el carácter edificante del relato es el final de la historia: conversión al catolicismo, curación por la Virgen o los santos, muerte aplazada concedida para permitir una buena confesión. Nunca se les hubiera ocurrido adjuntar a su *corpus* historias basadas en las mismas secuencias pero ocurridas en un entorno pagano. Empero, dichas narraciones existen, lo que demuestra que detrás de los relatos eclesiásticos había experiencias indígenas auténticas que a la larga podrían revestir otro significado a los ojos de la población local.

Haremos el intento de comparar el relato edificante del tipo “conversión” y la narración indígena que refiere una iniciación chamánica. Este ejercicio se apoyará en el *Tratado de idolatrías* de Ruiz de Alarcón, quien a principios del siglo XVII recogió cinco experiencias de muerte simbólica que vivieron unos curanderos nahuas del suroeste de la ciudad de México. Sus narraciones presentan una estructura notablemente uniforme, cuyas secuencias corresponden al tipo de la “conversión”. Pero en vez de coronar en la adhesión al catolicismo terminan con la consagración del poder chamánico.

1. Pérdida de conciencia

La enfermedad seguida de la pérdida de conciencia es el primer episodio. Antes explicamos ya que los indios generalmente dan el nombre de “muerte” al estado de inconsciencia. En el contexto de una enfermedad grave, este estado se concibe como una verdadera muerte, ya que los parientes velan al enfermo como a un difunto: “Voluamonos a tu casa que ya te lloran [...] y que a este tiempo, voluiendo en si,

halló que los de su casa le llorauan ya por muerto [...] vamos aora a tu casa que ya te lloran, no sea que te abran la sepoltora”.⁵³

Tres de los casos presentan una “muerte” semejante en el marco de una enfermedad grave, cuyo nombre se especifica en uno de ellos: se trata del tífus exantemático (o tabardillo pintado). Una curandera presenta un caso particular: “Que siendo niña se auia muerto, y que auia estado tres días difuncta debajo del agua, que está junto a un sabino muy hermoso en un rincon del pueblo”.⁵⁴ Aquí la enfermedad en cuestión podría ser la pérdida del *tonalli*.

El quinto caso es levemente diferente: una curandera, mientras practicaba la cura de un enfermo, no fue víctima de ninguna enfermedad sino de una alucinación suscitada por un producto llamado *ololihqui*, que le provocó una “muerte” en el sentido de una pérdida de conciencia que produjo la exteriorización de su entidad anímica. Pero vivirá una verdadera muerte simbólica en el otro mundo, ya que “estuvo el dicho mansebo toda la noche dandole una cruz, y crucificandola en ella y clavandole clavos en las manos, y que estando la dicha india en la cruz, el mansebo le enseñó los modos que sabia de curar”.⁵⁵ Este episodio tiene visos de una verdadera destrucción y reconstrucción simbólica del cuerpo, semejante al “descuartizamiento” del chamán conocido en Siberia.⁵⁶

2. Encuentro en el más allá

El encuentro de un ser sobrenatural representa el episodio siguiente, que puede estar precedido o no por un viaje al más allá, atestiguado en tres casos. En efecto, a uno de los hombres “se le aparecieron dos personas vestidas de tunicas blancas, las cuales le lleuaron mui lexos de aquel lugar[...] los de las tunicas blancas le dixerón que los suiguiesse, y siguiendolos, llegaron a las casas de las maravillas”.⁵⁷ Otro más “descendió al infierno”,⁵⁸ mientras que la indígena de la que hemos hablado varias veces permaneció varios días bajo el agua. En cambio, a Juan de la Cruz, curandero, se le apareció la Virgen cuando yacía en su lecho de enfermo.

⁵³ H. Ruiz de Alarcón, 1892, cap. XIX, p. 209.

⁵⁴ J. de la Serna, 1892, pp. 98-99.

⁵⁵ H. Ruiz de Alarcón, 1892, cap. XIX, p. 147.

⁵⁶ R. Hamayon, 1990, pp. 665-666.

⁵⁷ H. Ruiz de Alarcón, 1892, cap. XIX, p. 209.

⁵⁸ *Ibid.*, cap. XX, p. 211.

Todas las apariciones reciben apelaciones católicas, aunque con apariencias a veces dudosas. Encontramos primero “dos personas vestidas de túnicas blancas” que no serán identificadas con mayor precisión; después tres damas admirablemente vestidas de blanco, siendo la primera la Virgen y la segunda Verónica, mientras que a la tercera no la pudo reconocer el enfermo. Están también el Ángel Gabriel, el Ángel San Miguel y la Virgen.

Por otra parte, la india que pasó tres días bajo el agua no vio ninguna figura cristiana, sino a sus “padres”. Esta observación es tanto más interesante cuanto que la india pertenecía a una familia de curanderos, ya que había heredado el oficio de su padre y de su madre, que lo habían ejercido. Así que lo que vio bajo el agua fue a sus antepasados. Otro curandero tuvo un encuentro semejante.⁵⁹

Por último, un hombre que descendió al infierno “vio a muchos indios y gentes diferentes, y en lo alto la majestad de Dios el Padre, y otras locuras de este tipo”. En este último caso, el extirpador de idolatrías parece haber sido confundido por una descripción de inspiración precolombina. Entre esta “multitud de indios y de gentes diferentes” se encontraban sin duda muertos y espíritus en una geografía del más allá difícil de definir: se dice en efecto que “descendió al infierno” pero al mismo tiempo que vio “en las alturas la majestad de Dios el Padre”. El viaje del chamán en los diferentes niveles del más allá debe de haber sido mucho más largo y complejo que lo que Ruiz de Alarcón dice.

El interés que presentan casi todos estos relatos, recogidos en el contexto de creencias tradicionales, es que citan a seres sobrenaturales cristianos. Empero, podemos dudar de su ortodoxia real.

3. Cura y despertar

La curación del enfermo por el ser sobrenatural constituye el episodio siguiente. En este tipo de narración, la transmisión al enfermo de la facultad de curar a sus semejantes es indisociable.

Uno de los aprendices de chamanes fue llevado inicialmente con un primer enfermo que curaron dos seres sobrenaturales vestidos con túnicas blancas “insuflándole aire”, antes de hacer lo mismo con un segundo enfermo. Tres días después se repitió la escena. Tras guiarlo por varios sitios del más allá para que se encontrase con sus antepasados, y luego con unos borrachos, los dos seres le enseñaron las palabras de curación.

⁵⁹ “Date priessa si quieres ver a tus padres y abuelos y demas parientes, pero si te hallaren, en ninguna manera les respondas porque te quedaras con ellos y no volueras mas al mundo”, *ibid*; cap. XIX, p. 209.

Un poco más tarde tres mujeres, entre las cuales reconoció a la Virgen y a Verónica, le insuflaron aire con ayuda de una tela y se curó. Inmediatamente después, él curó con éxito a un niño enfermo, lo que demostró la eficacia de las palabras transmitidas.

Entre los “instrumentos” de curación entregados en el más allá a los chamanes para acompañar sus encantamientos figuran “agujas”, “lancetas”, una jícara donde los curanderos acostumbran adivinar las enfermedades, así como muchas yerbas medicinales. Se mencionan también ventosas y los alucinógenos conocidos con los nombres de peyote, *ololiubqui* y otros.

Finalmente, en dos casos, dos personas ya chamanes vivieron una experiencia espiritual. Adquirieron de esta forma nuevos conocimientos útiles para curar a los enfermos. El primer caso es el de la curandera que tomó una sustancia alucinógena llamada *ololiubqui* en el curso de la cura de un enfermo afectado por una llaga. En vez de obtener en la visión un simple contacto con el más allá, pasó, como vimos, por una muerte simbólica en forma de crucifixión, al mismo tiempo que recibió el conocimiento de nuevos encantamientos, tan eficaces que el enfermo se curó de la herida de inmediato. El otro caso es el del chamán que pasó por una primera muerte simbólica y varios años después pasó por una segunda, luego de haber sido atacado de tifus. La Virgen, que lo curó, le transmitió un cierto número de plantas medicinales así como las palabras que debería pronunciar en futuras curaciones.

4. Cambio de vida

El cambio de costumbres a consecuencia de esta experiencia es una constante de los relatos chamánicos. La nueva vida que se inicia al despertar comprende en primer lugar la obligación de curar a los enfermos: “Curaras las llagas, con solo lamerlas, y el sarpullido y viruelas, y si no acudieses a esto morirás”.⁶⁰

El curandero tiene la obligación de vivir de su arte, y son los propios seres sobrenaturales los que especifican la contraparte financiera que podrá obtener: “Oye tu que eres pobre y miserable, ves aquí con lo que tendrás en el mundo de comer y beber”.⁶¹

Pero al abandonar el trabajo habitual para los demás hombres el curandero renuncia también a su forma de vida, en el curso de lo que se presenta como una verdadera conversión. En adelante se cuidará de emborracharse sin límite: “mira y advierte lo

⁶⁰ H. Ruiz de Alarcón, 1892, cap. VII, p. 147.

⁶¹ *Ibid.*, cap. XIX, p. 209. “Para que con esta gracia tengas chile y sal, quiere decir sustento”, *ibid.*, p. 147. “Y manda Dios que de cada sangría de cada brazo te den dos reales por tu trabajo”, J. de la Serna, 1892, p. 103.

que vieres, considera lo que passa con los que se emborracharon, guardate, no torres tu a beber (a este tono otras muchas cosas), porque los mismos tormentos has de passar, dexa luego el pulque⁶² –le dijo uno de los de las túnicas blancas a un curandero borracho.

En los casos de chamanes afectados por una segunda muerte simbólica es cuando este aspecto es menos pronunciado. Para ellos no hay cambio radical en su forma de comportarse, ni cambio de oficio. Sin embargo, la nueva cura aprendida en el más allá debe aplicarse de inmediato a nuevos enfermos.

Los relatos de iniciación comprenden, entonces, los episodios siguientes: 1) *enfermedad y pérdida de conciencia*; 2) *encuentro con uno o varios seres del más allá, acompañado o no de un viaje*; 3) *cura del enfermo en el más allá por uno o varios seres naturales*; 4) *despertar y curación*; 5) *cambio de vida ligado a la práctica de la curación*. Esta experiencia espiritual consagra, pues, el pasaje de un estado (el del hombre carente de poderes especiales) a otro (el de chamán en comunicación con el otro mundo) y se manifiesta como una muerte simbólica seguida de un renacimiento, según un esquema que Vladimir Propp creyó reconocer a la vez en algunos motivos de los cuentos maravillosos y en los rituales de iniciación.⁶³

En resumen, los indios y los eclesiásticos conocieron el esquema de la muerte simbólica, asociada para unos a la conversión y para otros a la iniciación chamánica. Esta similitud de estructura permitió que en la Nueva España de los siglos XVI y XVII se establecieran correspondencias entre las experiencias espirituales vividas por los indios y los relatos ejemplares de origen europeo.

LA POSESIÓN ETÍLICA Y LA CONVERSIÓN

Así pues, los relatos eclesiásticos de conversión poseían una estructura comparable a la de los relatos de iniciación chamánica. Pero para los indios algunos tenían también otra dimensión: la posesión etílica. En efecto, por una parte, las narraciones sobre los borrachos corresponden al tipo de la conversión, como aquella que presenta a un indio de Pátzcuaro en 1586:

Otro indio que se avía enmendado deste vicio de la embriaguez, descuydóse una vez y demandóse un poco en esto. Una noche después de haverse encomendado a nuestro Señor, como lo suele hacer siempre, allá, hacia la medianoche, estando durmiendo, le

⁶² Ruiz de Alarcón, 1892, cap. XIX, p. 209.

⁶³ V. Propp, 1970, pp. 102 y ss.

apareció un mozo blanco y muy hermoso, y lleno de resplandor; y tomándolo por la mano, le dixo: vente conmigo. Y llevóle dentro de una casa donde estaban muchos indios que se estaban emborrachando. Y le dixo: tu que quieres y amas tanto el vino, mira aquellos tus compañeros que se emborrachan, mira qué tales se ponen. Y mirándoles, dice que vio algunos que, quando bebían un poco, la primera vez, se yban los rostros parando muy feos. Y otros que habían bebido ya mucho, estaban tam negros y feos como unos demonios. Y entonces dixo el mozo que le llevaba: pues desta manera te pones tu quando te emborrachas; mira si es razón que te des a tal vicio. Y así, desaparezió. El indio, muy espantado, se vino luego a confessar; y vive agora muy bien.⁶⁴

Las secuencias de este relato son: 1) *pérdida de conciencia*; 2) *encuentro en el más allá*; 3) *despertar*; 4) *cambio de vida*, según la estructura típica de la “conversión”. Pero para los indios tenía lugar dentro de un complejo de creencias sobre la ebriedad.

El coma etílico podía concebirse como una casi muerte, durante la cual el *tonalli* abandonaba el cuerpo. En este sentido era susceptible de proporcionar el contexto de una iniciación chamánica, como efectivamente ocurrió en uno de los casos recogidos por los extirpadores de idolatrías, escenificando la ebriedad provocada por una sustancia alucinógena llamada *ololiuhqui* (véase *supra*). Al igual que las múltiples plantas de efecto psicotrópico conocidas por los antiguos mexicanos, las bebidas alcoholizadas se utilizaban en un contexto religioso, ya que provocaban un estado de inconsciencia en cuyo curso el espíritu abandonaba el cuerpo. Pese a esto, el estado de chamán podía implicar también el abandono de la ingestión cotidiana de alcohol: “deja de inmediato el pulque”, le dijo un ser sobrenatural a un nuevo chamán, como vimos antes.

En fin, en un contexto indio tradicional, el consumo de alcohol podía suscitar un tipo específico de experiencia espiritual, no necesariamente ligado a una iniciación chamánica. Según los informantes de Sahagún, en efecto, al vino se le llamaba *centzontochtín*, “que quiere decir 400 conejos, porque tiene muchas y diversas maneras de borrachería”. Unos pierden rápidamente la conciencia sin hacer escándalo, otros lloran, cantan o buscan pleito a su mujer o a otros hombres. “Todas estas maneras de borrachos ya dichas decían que aquel borracho era su conejo, o la condición de su borrachez, o el demonio que en él entraba”.⁶⁵ Estos conejos eran los dioses del pulque, a los que se rendía homenaje en ocasión de una fiesta, depositándoles ofrendas delante de una estatua que los representaba. Pese a su

⁶⁴ F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, Pátzcuaro, 1596, pp. 65-66.

⁶⁵ B. de Sahagún, 1985, l. IV, cap. V, p. 228.

número, se les invocaba a cada uno por su nombre. Estaban así Tezcatzóncatl, Yiauhatécatl, Acolhoa, Tlilha, Pantécatl, Yzquitécatl, Toltécatl, Papáztac, etcétera.

En el momento de la borrachera estas divinidades se posesionaban de los hombres y actuaban a través de ellos como en el curso de una verdadera posesión:

Los borrachos unos de ellos se despeñan, otros se ahorcan, otros se arrojan en el agua donde se ahogan, otros matan a otros estando borrachos; y todos estos efectos los atribuían al dios del vino y al vino, y no al borracho; y más tenían: que el que decía mal de este vino o murmuraba de él, le había de acontecer algún desastre: lo mismo de cualquiera borracho, que si alguno murmuraba de él o le afrentaba, aunque dijese o hiciese mil bellaquerías, decían que habían de ser por ello castigados, porque decían que aquello no lo hacía él, sino el dios, o por mejor, el diablo que estaba en él, que era este Tezcatzoncatl, o alguno de los otros [...] De lo arriba dicho, se colige claramente que no tenían por pecado alguno lo que hacían estando borrachos, aunque fuesen gravísimos pecados; y aun se conjetura con harto fundamento que se emborrachaban por hacer lo que tenían en su voluntad, y que no les fuese imputado a culpa y se saliesen con ello sin castigo; y aun ahora en el cristianismo hay algunos o muchos que se excusan de sus pecados con decir que estaban borrachos cuando los hicieron.⁶⁶

Si releemos el relato del jesuita de Pátzcuaro a la luz de esta explicación de Sahagún, podremos reconocer en la transformación del borracho en demonio las etapas de la toma de posesión por el dios del pulque: “Y mirándoles, dice que vio algunos que, quando bebían un poco, la primera vez, se yban los rostros parando muy feos. Y otros que havían bebido ya mucho, estaban tam negros y feos como unos demonios”. Este relato, recogido a fines del siglo XVI, se asemeja mucho a la descripción de Sahagún. Cabe compararlo, con provecho, con el *Ex. 13* de nuestro *corpus*, fechado en la primera mitad del siglo XVIII, en el que la descripción del infierno y de los tormentos de los condenados se ha vuelto completamente estereotipada. Sin embargo, es probable que una verdadera tradición indígena de las visiones étlicas se ocultaba detrás de los relatos de conversión referidos por los eclesiásticos. Así como lo observaba un cronista de Tlaxcala: “Veían en su borrachera grandes visiones muy extrañas”.⁶⁷

⁶⁶ *Ibid.*, l. I, cap. XXII, p. 51.

⁶⁷ Muñoz Camargo, citado por Garza, 1990, p. 78.

LA PROFECÍA Y LA MUERTE APLAZADA

Hay otros relatos que podrían suscitar interpretaciones tanto por parte de los eclesiásticos como de los indios. Por ejemplo, la leyenda de Huitzilopochtli se parece mucho a la muerte aplazada, aun cuando se sitúe en un contexto precolombino: el rey así nombrado fue llevado con los dioses, que lo regresaron a la Tierra sólo para que puntualizara a su pueblo qué rituales debían realizar para divinizarlo, hecho lo cual murió. Las secuencias son: 1) *pérdida de conciencia*; 2) *encuentro con seres del más allá*; 3) *regreso del enfermo a la Tierra*; 4) *advertencia*; 5) *muerte real*.

En un contexto cristiano, y en la pluma de los franciscanos, la cuarta secuencia (advertencia) con frecuencia es sustituida por una profecía relativa al día de la muerte del beneficiario de la visión, o de sus seres queridos, como ocurrió en Xochimilco, donde un hombre vio a Jesucristo, quien le advirtió que moriría al día siguiente. O en Tlaxcala, durante una epidemia, donde una niña predijo el día de su propia muerte, el de la muerte de otra persona y el fin del mundo (Torquemada, 1588). Cuando la cuarta secuencia se transforma en “cambio de vida” por la confesión, en vez de consistir en una profecía o en una advertencia, el relato corresponde exactamente a la muerte aplazada de la que ofrecimos varios ejemplos antes.

DEMONIOS Y NAHUALES

Entre los relatos europeos de obsesión demoniaca y el nahualismo de los indios se estableció una última pasarela. Del siglo XVI al XVII era imposible que un europeo viviera en una zona indígena y no se topara con el tema de las apariciones zoomorfas. En efecto, el nahual (o nagual, del náhuatl *nahualli*) representa una especie de doble animal del hombre. La creencia varía según los lugares y la época: se ha dicho a veces que solamente las personas poderosas poseen nahuales que viven una vida animal paralela en el monte; en otros sitios, los hombres y las mujeres transformistas revisten la forma de animal para chupar la sangre de su víctima.

Inevitablemente, los eclesiásticos que se establecían entre los indios escuchaban historias de nahuales. Esto le ocurrió a Thomas Gage, el fraile dominico que ejerció su ministerio a mediados del siglo XVII en Guatemala y asimiló dos relatos que recogió de la hechicería europea (véase *supra*). Al parecer, los jesuitas más bien compararon los casos de nahualismo con la obsesión demoniaca, como muestra la siguiente anécdota:

Unos destes indios muy dado a la borrachera [...] un día, yendo por una calle, fuera de sí, cayó en tierra y estuvo gran spatío de tiempo como muerto y fuera de sí. Y estando

así, vio venir dos perros terribles y espantosos, los cuales se llegaron a él como para despedazarle y matarle. El se encomendó luego en su corazón a Nuestro Señor, y luego vio venir dos mozos blancos, los cuales, con su presencia, hecharon de allí a los perros y le libraron de ellos.⁶⁸

Cabe comparar este relato con el *Ex. 33* de origen medieval, en el que un monje ve aparecer en su celda unos jabalíes y un gigantesco hombre vestido de negro que representan a los demonios y a su príncipe, respectivamente. El monje ruega a la Virgen que lo auxilie y ella ahuyenta a los diablos. Este relato, que data de Pedro el Venerable, en el siglo XII, se incluyó en las compilaciones de *exempla* más conocidas de los jesuitas novohispanos, en especial el *Magnum speculum exemplorum* y el *Prado de Enrique Gran* (Santoro). Sus secuencias son: 1) *aparición de animales diabólicos*; 2) *oración a la Virgen*; 3) *huida de las apariciones*. Una crónica eclesiástica del siglo XVII, escrita en la ciudad de Puebla,⁶⁹ demuestra que experiencias semejantes no eran raras en el medio monástico: un novicio vio que un enorme mastín entraba en su celda arrojando llamas por los ojos y el hocico, y ya no pudo entrar más después de cuatro días de penitencia del novicio. Vemos que el relato del indio borracho corresponde exactamente a esta estructura. El primer episodio pone animales en escena, jabalíes o perros; el segundo reemplaza a la Virgen por el jesuita, quien hace huir a las bestias salvajes en el tercero.

Pero, desde el punto de vista indígena, es posible identificar los animales diabólicos como nahuales. El *Tratado de idolatrías* de Ruiz de Alarcón nos ofrece, en efecto, historias de transformismo que pueden compararse con las obsesiones demoniacas recopiladas por los jesuitas. Como la del español que vivía en la costa del Pacífico, cerca de Acapulco, que contó que había ido de pesca a un río cercano en compañía de sus dos hijos. Uno se había trepado a una roca en medio del río cuando de repente salió un cocodrilo, que quería atraparlo. El padre mató a la bestia de un tiro de arcabuz. En ese mismo momento, una india vieja del pueblo cayó fulminada pronunciando el nombre del español; todo el mundo quedó convencido de que éste había matado al nahual de la mujer, provocando su muerte. Los propios curas fueron a veces víctimas del ataque de un nahual, como el dominico que una noche vio entrar por la ventana a un enorme murciélago, al que persiguió; a la mañana siguiente una anciana vino a quejarse de sus golpes: “El murciélago era yo, y quede mui cansada”.⁷⁰ Estos relatos abren con el ataque del nahual, siguen con los golpes

⁶⁸ F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, Residencia de Pátzcuaro, 1586, p. 65.

⁶⁹ A. de la Madre de Dios [1653], 1986, pp. 56-57.

⁷⁰ H. Ruiz de Alarcón, 1892, cap. I, p. 132.

y terminan con las huellas que quedan en la persona transformista. En apariencia, no son comparables con los ataques de nahuales referidos por los jesuitas: la secuencia de los episodios es muy distinta en ambos casos.

La razón es que las historias de metamorfosis fueron recogidas entre españoles y los relatos ejemplares entre indios. Ahora bien, solamente los españoles son capaces de introducir bestias nahuales huyendo de acciones violentas. El indio, por su lado, piensa que los golpes no pueden afectar a un hechicero transformista, y por eso sólo puede ser liberado por una intervención sobrenatural o, digamos, por un combate nocturno entre espíritus. Según los relatos de los jesuitas, es en general en la noche cuando se manifiesta la aparición del animal del más allá. Como en el caso del indio de Veracruz que, mientras dormía en su lecho, vio que lo flanqueaban dos perros feroces que se le lanzaron encima y lo llevaron a la montaña, hasta un acantilado, desde donde querían arrojarlo. Pero el indio vio que un jesuita se aproximaba y le pidió auxilio. El jesuita ordenó a los perros que lo dejaran y el hombre pudo volver a su morada. Otro indio de Veracruz, que cruzaba la montaña de noche, vio un perro negro que se puso a ladrar y luego empezó a metamorfosearse en figuras animales, entre ellas una pavorosa serpiente. Un jesuita que pasaba lo hizo huir.⁷¹

En nuestros días, en el pueblo de Xalpatláhuac, en la región de Tlapa, los nahuales animales más frecuentemente observados son los cerdos (*pitzonahualli*) y los perros. Una de mis amigas me contó que cuando su marido se ausentaba para ir a trabajar lejos, ella se despertaba en la mitad de la noche y veía un perro negro al lado de su cama, pese a que las puertas estaban cerradas con doble llave. Este perro era el nahual del tío de su marido, que la perseguía. Por desgracia, ninguna aparición se presentó nunca para hacer huir al animal.

* * *

Las nuevas anécdotas edificantes que nacen de la pluma de los evangelizadores de la Nueva España son resultado de la concordancia morfológica puntual entre algunos relatos indígenas y ciertos *exempla* europeos. Para probar que la fuente de los escritos eclesiásticos son experiencias espirituales verídicas, establecimos correspondencias entre varios tipos de narraciones y mostramos que detrás de la “conversión” de los eclesiásticos se encuentra el esquema de la iniciación chamánica o la concepción indígena de la posesión etílica; detrás de la muerte aplazada se disimula la casi muerte de los antiguos mexicanos, cuando va seguida de una profecía;

⁷¹ F. Zubillaga, 1956-1973, t. III, 1598, p. 373.

y, por último, los confesores creyeron reconocer demonios en los seres maléficos que su grey llamaba nahuales.

Éstas no son más que algunas concordancias. Y tal vez no sea útil investigar sistemáticamente las correspondencias entre los relatos indígenas y los eclesiásticos. Más bien hay que considerar que las experiencias espirituales de los indios conformaban un vasto complejo cultural organizado en torno a la exteriorización del alma. Son los predicadores los que emprendieron el desmantelamiento de este conjunto para repartir algunos de sus aspectos en las categorías de una tipología ejemplar de los viajes a ultratumba. El franciscano Torquemada fue el primero en ofrecer tres anécdotas para la conversión, seis para la curación y cinco para la muerte aplazada.⁷² Los jesuitas continuaron su obra añadiendo la obsesión demoníaca por los nahuales.

Esta actitud frente al contenido de las confesiones consistía en realizar una selección entre las narraciones, en función de la sucesión de sus secuencias, con objeto de asimilarlas con algunos tipos conocidos. En resumen, este enfoque no difería en nada de su obra de desmantelamiento semántico de las concepciones precolombinas, que analizamos en el capítulo anterior. Pero a continuación veremos que a la deconstrucción del universo mental indígena le sucedió la reconstrucción de un universal humano. Las anécdotas que ponían en escena indios de América se juntaron a aquellas en que los héroes eran griegos, españoles o chinos, para ofrecer un modelo de conducta a los hombres del mundo entero.

⁷² J. de Torquemada, 1986, l. XVII, caps. XIV-XVIII, pp. 241-252.

Capítulo 10

La construcción del pecador universal

Los franciscanos primero y después los jesuitas oyeron las confesiones de los indios, desmantelaron su discurso, desecharon lo que les pareció carente de significado, seleccionaron y transformaron el resto; en pocas palabras, se apoderaron de la materia prima espiritual que representaban los sueños y las visiones, de la misma forma en que se habían apropiado del náhuatl. Este trabajo tiene todos los visos de una deconstrucción del universo mental indígena, que precede a la reconstrucción del “pecador universal”. Es de esta fase última de la actividad eclesiástica de la que nos vamos a ocupar ahora.

Las anécdotas enviadas a Roma por los jesuitas no representan, efectivamente, más que una primera selección. En Europa, los compiladores de *exempla* entran en acción y efectúan una nueva selección en las crónicas y las *cartae annuae*. Después ponen los relatos en orden para elaborar un hombre ficticio, el pecador universal, resultado final de un trabajo cuyas etapas es necesario reconstruir.

LA DEPREDACIÓN MUNDIAL DE LA MATERIA PRIMA ESPIRITUAL

Una obra piadosa como el *Itinerario historial* de Andrade se presentó como una exposición doctrinal; cada una de sus proposiciones estaba ilustrada por varias anécdotas ejemplares. Éstas respondían a la estructura de base puesta en evidencia por Claude Bremond: al sujeto se le presenta una prueba, cuyo desenlace es un mérito y una recompensa o un demérito y su castigo. La enunciación de los sacramentos, de los deberes de la Iglesia, de los vicios y de las virtudes iba así acompañada del relato de un comportamiento humano, a veces admirable, con la mayor frecuencia detestable, ocurrido en tiempos antiguos o en la época moderna. La idea subyacente era que el hombre contemporáneo de los predicadores no difería del hombre antiguo o medieval, sino que formaba parte de la misma humanidad pecadora.

Para probarlo, los compiladores de *exempla* se dedicaron a agregar sistemáticamente, a las anécdotas referidas en las grandes compilaciones de la Edad Media (*Magnum speculum exemplorum*, Herault), historias ocurridas en el mundo entero desde fines del siglo XVI. Ahora bien, debido a las diferencias culturales entre los pueblos,

ninguna región del globo podía jactarse de ofrecer anécdotas sobre todos los temas doctrinales. Más bien existía una suerte de especialización cultural en la ejemplaridad, donde cada país ofrecía a los jesuitas una materia prima de *exempla* particular.

1. Una vuelta por el mundo ejemplar

La obra del jesuita español Andrade, *Itinerario historial*, ofrece más de una centena de *exempla* modernos, de los que especifica lugar de origen y fecha. La mayoría procede de España (36) y de Italia (18); les siguen Francia (10), Alemania (8), Flandes (8), Portugal (1) y, para terminar, el frente mediterráneo de lucha entre la cristiandad y el islamismo (3). De esta manera, Europa se lleva la tajada del león con 84 *exempla* cuando menos.

El resto del mundo se divide las 22 anécdotas restantes. América está bien representada con ocho *exempla* de México, siete de Perú, uno de Chile y uno de Paraguay. Asia viene después, con tres relatos que tienen lugar en Filipinas, dos en la India y dos en Japón.

Si examinamos la religión de los personajes que aparecen en escena, encontramos, además de católicos, diez herejes (luteranos, calvinistas o anabaptistas), dos judíos, un relato que incluye brujas confrontadas por la Inquisición y tres historias de moros. Los herejes suelen ser víctimas de una muerte atroz, justa recompensa por sus blasfemias y sus sacrilegios, los judíos se convierten y los moros hacen la guerra: un turco capturado en una galera acepta el bautizo, los argelinos capturan a un español mientras que un caballero de La Mancha se enamora de una morisca al punto de abandonar por ella a sus padres y su patria.

Los *exempla* que transcurren en América o en Filipinas rara vez especifican la casta a que pertenecen los héroes de la historia, pero se reconocen tres indios y cinco no indios en Perú y en Chile, seis indios y dos no indios en México, dos indígenas y un joven libertino, sin duda de origen europeo, en Filipinas. Cosa rarísima, Paraguay nos ofrece la historia de un esclavo negro.

Pero, contrariamente a lo que se espera hoy día de las “vueltas por el mundo” turísticas, los eclesiásticos no buscan nada exótico en el suyo, como nos mostrará este ejemplo. Andrade (p. 240) refiere que en 1583 los habitantes de Mesina, en Sicilia, tenían la costumbre de robar hojas verdes “para avivar la seda” producida por sus gusanos. El obispo los reprendió, pero una mujer hizo caso omiso de sus advertencias y robó “un poco de hoja para avivar sus gusanos”, que murieron después de haberla comido, mientras que las mejores cosechas las obtuvieron los que se abstuvieron por completo de semejante hurto. Al contrario de lo que cabría pensar, no es la

atracción de lo exótico lo que impulsa al jesuita a relatar esta historia sino su visión etnocéntrica: a sus ojos, ¿qué puede haber de menos valor que una hoja? El *exemplum* muestra entonces que es necesario abstenerse de robar, aun las cosas totalmente carentes de interés. Sin embargo, los sericultores sicilianos seguramente prestaban un valor económico real a las hojas de la morera, pero para darse cuenta hubiera sido necesario abordar esta historia interesándose en la vida de los habitantes y no a través del prisma de una lectura alegórica de la naturaleza aprendida en los seminarios.

Este ejemplo pone en evidencia los criterios de selección utilizados por los jesuitas para escoger entre los relatos provenientes del mundo entero. Su tarea era ilustrar de la mejor manera un mandamiento, un pecado o una virtud. Los *exempla* medievales contribuían con la autoridad de la tradición, mientras que los relatos modernos confirmaban la validez siempre actual de los preceptos. Dentro de este marco tenían lugar algunos casos límite, curiosos u ocurridos al otro lado del globo. Sin embargo, sin que los compiladores tuvieran conciencia de ello, algo de la realidad del mundo se deslizaba en su elección, algo de las diversidades culturales se transparentaba en la ejemplaridad.

a) *Las leyendas de Europa del sur*

España e Italia eran países de leyendas. Detrás de los *exempla* procedentes de ellos el lector percibe la circulación de rumores urbanos.

En Valencia, en 1638 (Andrade, p. 220), una mujer noble acostumbraba visitar a los enfermos de los hospitales. Pero le encantaban los adornos y, como admirara los hermosos cabellos de una enferma, pidió que cuando muriera se los cortaran para hacerse una peluca. Cosa que se hizo, pero no lograba peinarla. “¡Maldita seas, que me quedas tan mal!” —exclamó. A lo cual la peluca respondió: “¡No me maldigas, que ya lo estoy bastante!” La mujer cayó enferma de terror y los médicos aseguraron que tenía la sangre corrompida. Murió dos días después y se contagiaron dos de sus hijos, dos sirvientes y el dominico capellán de la familia.

Este relato es extraordinario por la superposición de las presuntas causas de la muerte. La primera proviene de las consecuencias mortíferas del terror, el “susto”, que para los españoles podía hacer que la persona enfermara al punto de provocar la muerte. La segunda, con la que estamos más familiarizados hoy en día, es el contagio: los cabellos de la muerta contaminaron a la madre y a su familia. La tercera tiene que ver con la justicia divina que castiga la vanidad. Pero, sobre todo, esta historia corresponde a la definición que hoy se da de la leyenda urbana: un hecho común, un simple objeto de la vida cotidiana, encierran un peligro mortal. Se trata de lo que se ha dado en llamar “lo cotidiano atrapado: detrás de lo trivial, lo anodino, se oculta

una amenaza o un peligro”.¹ ¿Qué puede haber más común que una peluca para una mujer noble de la época? Sin embargo, estos cabellos pueden provocar una aparición del más allá y una epidemia. Leyenda urbana, sí, pero que refleja el gusto barroco por la muerte y sus manifestaciones, al igual que otros *exempla* de la misma fuente.

Así, en 1620 (Andrade, p. 501), un joven romano devoto de las almas del purgatorio salió una noche a caballo sobre las orillas del Tíber, donde vio el cuerpo de un condenado que pendía de un roble. Súbitamente el cadáver se desató, saltó sobre su caballo y tomó el camino que el joven estaba por tomar. Cuatro hombres lo derribaron de cuatro tiros y emprendieron la fuga. El cadáver volvió a levantarse, regresó hacia el joven y le dijo que había venido a salvarlo de esta emboscada, por orden de Dios, debido a su devoción por los difuntos. Esta cabalgata nocturna en compañía de un muerto nos recuerda la que contó un fraile carmelita mexicano entre 1646 y 1653: el hijo de un usurero de Puebla desenterró el cuerpo de su padre que estaba en la tumba con la intención de sepultarlo lejos de la ciudad, ya que su fantasma provocaba escándalos en la iglesia. En plena noche, el cadáver que cargaba sobre su caballo se levantó y lo maldijo.²

Historias semejantes circulaban activamente, como la de Madalena de la Cruz, “famosa por toda Europa, y en las Indias” (Andrade, p. 293). Durante el reinado del emperador Carlos V, una niña de ocho años fue colocada por sus padres, pobres, en un convento. Inmediatamente, el diablo se le apareció con la forma de un mancebo etiope negro, que le dio muchos regalos. Al cumplir los doce años, casó con ella, prometiéndole a cambio hacerla famosa al permitirle realizar milagros y hacer profecías. Ella predijo así la captura de Francisco I en Pavía, la muerte de los papas y la elección de sus sucesores, y su fama se extendió por las cortes europeas. Este “casamiento sacrílego” duró 30 años, al cabo de los cuales ella se confesó con los obispos e hizo penitencia.

Al lado de un relato de este tipo, en cierta forma vinculado a la historia oficial, hay otras anécdotas de carácter más popular. Como la mujer de Barcelona, casada, honesta y devota del Rosario (Andrade, p. 435), que tuvo que hacer frente a los celos injustificados de su marido que desenfundando su puñal se lo hundió en el pecho. Pero la Virgen la auxilió y el puñal se dobló contra su seno, sin hacerle daño. Esta historia nos recuerda la que circulaba en la ciudad mexicana de Guanajuato a principios del siglo XIX, sobre un exvoto depositado en la iglesia un siglo antes, según la leyenda (véase el capítulo 1). Vemos un hombre que levanta con la punta de

¹ V. Champion-Vincent y Renard, 1992, p. 202.

² A. de la Madre de Dios [1653], 1986, pp. 138-139, analizado en D. Dehouve, 2000a, pp. 71-84 y 164-168.

su puñal la servilleta que cubre la canasta que lleva su mujer. En vez de las tortillas destinadas al amante de ésta, que espera encontrar, descubre unas flores destinadas al patrono de la iglesia. Los rumores públicos armaron esta anécdota de pies a cabeza para explicar la escena representada en el retablo.

Muchos son los *exempla* provenientes de la Europa mediterránea que salieron de leyendas urbanas o locales. Difieren sensiblemente de las anécdotas ejemplares provenientes de otros países.

b) Los herejes de Europa del norte y del este

De diez *exempla* que escenifican herejes, cuatro provienen de Francia, cuatro de Europa oriental, uno de Flandes y uno de Milán. Si consideramos los ocho *exempla* originarios de Francia, vemos que la mitad versa sobre herejías, exactamente la misma proporción que en Europa oriental (Renania, Polonia en esa época). En cambio, hay un solo caso de herejía, en Flandes, de un total de ocho *exempla*, y uno solo, milanés, de 18 *exempla* italianos. Estas cifras reflejan bien una especialización en la ejemplaridad y trazan los contornos de las tierras heréticas.

c) Los mártires asiáticos

Asia es tierra de mártires, algo que no sorprende al que conoce las persecuciones que tuvieron que enfrentar los jesuitas. Andrade (p. 104) cuenta ampliamente la vida de una noble japonesa, Julia Nayto, que se hizo monja budista a los 22 años. Veinte años después se convirtió al catolicismo, fundó un convento de “bonzas cristianas” y fue martirizada en 1614. Existe solamente otro *exemplum* proveniente de Japón, que también tiene que ver con una mujer, “La mujer de Facata” (*Ex.* 5), “solicitada” por un hombre. Para la India, Andrade no menciona más que dos *exempla*, uno sobre un niño europeo de doce años, muerto por los malabares en 1573. El otro cuenta la visión de una mujer a la puerta de la muerte, tema sobre el cual coinciden los indígenas de la India, de Filipinas y de América.

d) Los visionarios de las Indias orientales y occidentales

En el este de la India, en 1624 (Andrade, p. 365), murió una mujer que luego resucitó. En confesión, contó que tuvo una visión de los seres sobrenaturales que la

devolvieron a la Tierra debido a una limosna que había dado unos días antes de su muerte. Una mujer de Filipinas (*Ex.* 36, Andrade, p. 479), por su parte, vivió una simple muerte aplazada, que le fue concedida para poder recibir el bautismo antes de morir. Estos dos casos asiáticos, sin embargo, parecen muy modestos en comparación con la avalancha de anécdotas americanas que versan sobre este tema.

De ocho *exempla* provenientes de México,³ siete hablan de visiones: tres describen las experiencias cercanas a la muerte vividas por los indígenas, dos de encuentros entre dos no indígenas y el demonio. Las primeras –visiones a las puertas de la muerte– fueron descritas en el capítulo 9, así como los encuentros de los indios con los nahuales, asimilados a los demonios por los jesuitas. Las dos obsesiones demoniacas que experimentaban los no indios se parecen a las usuales en España en la misma época.

De siete *exempla* originarios de Perú,⁴ tres ofrecen visiones de indios antes o después de su muerte y dos de no indios. Hay que añadir a este *corpus* la visión de un esclavo negro de Paraguay.

Los *exempla* mexicanos y peruanos que no hablan de visiones tratan de la confesión. Es el caso del octavo y último *exemplum* mexicano, fechado en 1599 y proveniente de un hospital de la ciudad de México: un hombre (quizás un indio) quería suicidarse, hasta que un jesuita lo confesó y le aconsejó la devoción del rosario. Otro *exemplum* peruano describe la confesión de una española dispuesta a suicidarse debido a un pecado cometido. No existe más que un solo relato que escape de esta especialización en las visiones y las confesiones: se trata de la historia, retomada por Acosta, de Gonzalo Barcinon, capitán de Pizarro, el conquistador de Perú, que se convirtió en apóstol de las Indias.

Las especializaciones que se detectan en la compilación de Andrade reflejan con toda claridad las preocupaciones de los redactores de crónicas o de *cartae annuae* que son su fuente, pero también las obsesiones culturales de su auditorio. Es lo que ahora vamos a demostrar, contraponiendo las buenas muertes de los indios mexicanos a las malas muertes de los indios peruanos.

³ A. de Andrade, 1648: Parras, 1645, p. 34; ciudad de México, s. f., p. 78; Michoacán, 1583, p. 307; provincia de México, s. f., p. 315; México, 1584, p. 428; México, 1599, p. 442; México, 1620, p. 462; México, s. f., p. 462.

⁴ *Ibid.*, Iuli (provincia de Perú), 1582, p. 313; Santa Cruz de la Sierra, 1590, p. 319; Iuli (Perú), 1598, p. 473; Iuli (Perú), s. f., p. 478; Perú, 1646, p. 479; Cuzco (Perú), s. f., p. 491. Hay que agregar a esta lista: Perú, Gonzalo Barcinon, según J. de Acosta, 1984, p. 437; Paraguay (Tucumán), 1644, p. 31; Chile, 1635, p. 316.

2. Los buenos y los malos muertos de América

Si bien los amerindios se especializan en las visiones, no todos ven a los mismos seres sobrenaturales. Los indios de México suelen tener experiencias a las puertas de la muerte, cosa que proporciona un vasto *corpus* de *exempla* de conversión, de curación y de muerte aplazada. También ven nahuales, que ofrecen a los eclesiásticos otros tantos casos de obsesión demoníaca. Pero hay un tipo de experiencia que no tienen nunca: la visión de un difunto, de un aparecido o de un fantasma. En Europa es un hecho común, pero ¿dónde encontrarla entre los amerindios? Ciertamente no entre los indios de México, para quienes los muertos ayudan a veces a los vivos, sobre todo a los que les hacen dones (véase el cuento de la fiesta de los muertos, capítulo 11), pero los vivos no les temen gran cosa. En cambio, los indios de la Amazonia temen a los muertos, y de ellos proviene el relato de la aparición de Catalina, que recorrió toda Europa.

La anécdota está tomada de una *carta anua* en latín, de Santa Cruz de la Sierra, hoy en Bolivia, que data de 1592. Ocho años después, fue repetida por el mismo padre jesuita en una carta en español sobre las misiones entre los chiriguano. Adquirió celebridad cuando el padre Martín Delrío, autor de un *best-seller* sobre la brujería, la incluyó en 1604. Gracias a esto Andrade la retomó en 1648, en su *Itinerario historial*, y luego Cristóbal de Vega en una compilación sobre la confesión en 1659.⁵

Catalina era una india originaria de una región situada a 60 leguas de Santa Cruz de la Sierra, que hablaba el español con fluidez y las lenguas gorgotoqui y chiriguana (según la carta en español) y la “lengua varana” (*lingua varana*), sin duda el guaraní (según el texto en latín). Trabajaba como sirvienta con una pareja de españoles. En julio de 1590 una epidemia de viruela y de rubéola azotó a la ciudad y en agosto Catalina enfermó. Durante los 14 días que duró su agonía se confesó ocho veces, pero siempre mal; finalmente murió el 14 de agosto al anochecer y fue enterrada al amanecer.

Los primeros en ver fenómenos sobrenaturales fueron los españoles de la casa, hecho nada sorprendente cuando sabemos la afición que se tenía por las historias de aparecidos al final de ese siglo. Un caballo pasó una parte de la noche tirando coces

⁵ La historia original de Catalina está editada en latín en una *carta anua* escrita por el padre Samaniego, de la provincia de Perú, 1592, *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 102, Monumenta, Peruana v, pp. 229-233. El mismo padre Samaniego la escribió en español en una carta del 26 de diciembre de 1600 de San Lorenzo de la Frontera, dando noticias de las misiones entre los indios itatines, chiriguano y chiquitos (Mateos, s. f., t. III, pp. 471-479). La anécdota es retomada por M. Delrío, 1600a, l. II, cap. XXVI, después por A. de Andrade, 1648, pp. 319-321, y C. de Vega, 1660, pp. 99-106.

y el hermano menor de la dueña de la casa se cayó de su hamaca. Una india que dormía sobre un petate al pie de la cama de ésta fue arrastrada por un pie a través de la pieza. Luego las manifestaciones se detuvieron en octubre. En esta fecha son las indias de la casa las que se apoderan de la historia. Una de ellas, la criada Victoria, que poseía cierta autoridad sobre sus compañeras, entró en un cuartito que servía de bodega y vio a Catalina sentada en un rincón, que le lanzó diversos objetos y luego intentó asfixiar a tres indias enfermas que estaban echadas en el suelo.

Un padre jesuita acudió a practicar unos exorcismos, pero se olvidó de la bodega. Cuando Victoria entró en ella por la noche, oyó que Catalina le decía: “Victoria, Victoria, ¿dónde está la señora?” (*Victoria, Victoria, mapagna señora?*), y después: “Victoria, Victoria, ven acá, ¿dónde está la señora?” (*Victoria, Victoria, eyo quino, mapagna señora?*). Victoria entró en el cuarto, dejando a la puerta a varias indias, que fueron testigos oyentes de la conversación que siguió. Vio a Catalina desnuda, con un cinturón de fuego. Luego de un intercambio de palabras, divisó a un niño vestido de blanco, que llevaba una cruz y bajaba del techo y que le aconsejó que escupiera sobre la aparición, cosa que hizo. Catalina le dijo entonces que había sido condenada porque no había confesado su mayor pecado: que había sostenido relaciones con dos jóvenes.

El temor a los muertos y los aparecidos lo compartían manifiestamente la señora española y sus criadas indígenas. No es difícil leer este relato desde el punto de vista europeo: la visión referida por Victoria es conforme a la tradición eclesiástica y Catalina presenta el aspecto estereotipado de las apariciones de condenados. Apenas podría sorprendernos un tanto que la india Victoria escupa sobre ella.

Pero, considerado desde un punto de vista indígena, el relato adquiere un significado completamente diferente. Catalina seguramente forma parte de la etnia chiriguana perteneciente a los tupi-guaraníes, que se infiltraron a través de la frontera inca en dirección al Chaco y se instalaron en las primeras estribaciones andinas. En el siglo XVI su territorio fue rodeado por varias fundaciones coloniales, entre ellas Santa Cruz, al norte, y Tarija, al sur.⁶ Si hemos de creer a las investigaciones sobre los guayaki, otros indios guaraníes, el grupo practicaba la poliandria, lo que podría explicar las costumbres de Catalina y sus relaciones con dos hombres a la vez.⁷ Pero, sobre todo, los etnólogos ponen el acento en el gran temor a los muertos que reina entre los indios. Los guayaki temen que las almas de los desaparecidos vayan a penetrar en el cuerpo de los vivos: la única manera de impedirselos consiste

⁶ T. Saignes, 1985.

⁷ El padre Lozano, en el siglo XVIII, observa que los guayaki guerrear entre sí para robarse a las mujeres, porque tienen muchos más hombres que mujeres, según P. Clastres, 1968.

en comer el cuerpo, practicando el endocanibalismo, generalizado en América del Sur.⁸ Entre los chiriguanos, el cadáver sigue siendo peligroso mientras la carne no se descomponga.⁹

Cabe imaginar que las criadas indígenas de una pareja de españoles no iban a comer el cadáver pustuloso de Catalina. Pero el entierro entrañaba ciertos peligros para los vivos, sobre todo mientras la descomposición de la carne estaba en proceso. De modo que la conversación de Victoria con Catalina en la bodega, dos y medio meses después de la muerte de ésta, aparece como una especie de “exorcismo” a la manera india: Victoria, encerrada en un cuarto, hace que unos testigos escuchen las conversaciones que sostiene con la difunta y escupe sobre ella.

De todos modos es notable observar que, pese a sus relaciones con los españoles —quienes temían a los aparecidos tanto como los indios de Perú—, los indígenas de México nunca temieron a sus muertos al grado de producir anécdotas de este tipo. La materia prima de los relatos ejemplares debió tomarse de fuentes geográficas distintas antes de pasar por una segunda etapa, apuntando a su estandarización.

LA UNIFORMIZACIÓN DEL RELATO

Para transformar un relato local en un *exemplum* de vocación universal, los compiladores debían uniformar el estilo del relato, los sentimientos de los personajes y las circunstancias de los acontecimientos.

Así, la evolución de la historia de Catalina prosigue bajo la pluma de Delrío, Andrade y Vega. Es sobre todo este último el que trivializa el relato. Para Andrade, Catalina “se amancebó con dos mozos”, pero para Vega “tenía amistad con unos mozuelos disueltos”. La aparición tiene lugar el 19 de octubre para el primero y el 10 de septiembre para el segundo. Vega agrega detalles sobre ésta: el olor pestilente, las dimensiones del cinturón de fuego (“de ocho a diez dedos de largo”), pero guarda silencio sobre el famoso salivazo de Victoria, mencionado por Andrade. Además, en su pluma, Victoria dejó de ser “una doncella” sin nombre. Por último, el discurso de Catalina se vuelve enteramente moralizante: “Soy condenada para siempre a eternas llamas por haber callado en las confesiones mis pecados graves, diciendo no más que las culpas ligeras, como son impaciencia, murmuracioncillas, palabras ociosas, y otras cosas de este jaez; pero callaba mis desenvolturas, amores profanos y pecados de deshonestidad; y así mira lo que haces, confiéstate

⁸ *Ibid.*, pp. 43-46.

⁹ I. Combès, 1987.

enteramente, no calles pecados algunos de vergüenza”.¹⁰ A final de cuentas, el relato de Vega, pese a ser muy largo y circunstanciado, se parece a cualquier visión europea de un aparecido.

Los relatos son modificados con leves retoques, como aquel proveniente de la ciudad de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, que nos dio nuestro ejemplo tipo de curación durante el sueño (capítulo 9): una india agonizante en el hospital que administran los padres ve aparecer a la Virgen asistida por María Magdalena y Santa Catalina. La Virgen le da a comer un bocado que la cura. El relato prosiguió su camino en Europa. Cuando Andrade lo incluyó en su *Itinerario historial* (p. 428), la narración sufrió varias inflexiones notables. Mientras que el autor de la *carta anua* ponía el acento en el carácter muy difundido de este tipo de experiencias (“he visto y oído tantas cosas que parecen increíbles [...] se ha visto con frecuencia”), el jesuita español subraya, por el contrario, la elección excepcional de la enferma por la Virgen, justificada por su extrema devoción: “Año de 1584, enfermó en la ciudad de México, una india, tan pobre de los bienes de la tierra, como rica de los del cielo: era muy devota de nuestra señora, a quien se encomendaua de todo su corazón”.¹¹ Además, mientras que para el jesuita el milagro consistió en el hecho de que la india, que ya no era capaz de alimentarse, logró pasar un bocado que le ofreció la Virgen, el compilador presenta el cuadro muy convencional de una comida suntuosa: “Una bellissima señora, acompañada de otras dos mugeres, resplandecientes como estrellas, las cuales traían unos grandes platos, llenos de manjares preciosos”.¹² Finalmente, para el español la visión se acaba cuando las tres damas emprenden el vuelo al cielo, hecho que está ausente en el texto fuente: “La santissima virgen echándole la bendición, desapareció con sus compañeras, y subió volando al cielo”.¹³

Hubo otros retoques que no por más leves dejan de ser significativos. Así, según una *carta anua*, “otro indio que, aviendo vivido muchos años en mal estado, yendo una noche por una cuesta arriba algo remordido de su conciencia, vio un perrillo negro”.¹⁴ La compilación intermediaria editada por Muratori transformará la mención “en mal estado” por la afirmación de que había callado un pecado en confesión.

Al precio de estas pocas modificaciones, los relatos de los jesuitas novohispanos se convierten en verdaderos *exempla*, al borrar las especificidades propias del medio

¹⁰ C. de Vega, 1660, p. 105.

¹¹ *Ibid.*, p. 429. Los hechos ocurrieron en realidad en la ciudad provincial de Pátzcuaro, y no en la de México.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ El texto fuente procede de F. Zubillaga, 1956-1973, t. IV, Pátzcuaro, 1597, p. 373, reproducido en una recopilación anónima publicada por C. G. Muratori, 1915, pp. 295-296.

donde fueron recogidos para corresponder a un esquema estereotipado. Y es con esta forma con la que las narraciones, después de haber dado la vuelta a Europa, regresan al país que las vio nacer.

EL RETORNO AL ORIGEN

Cuando las anécdotas regresan al país de donde proceden, van siempre acompañadas de un relato semejante, recogido en otra parte del mundo. Así, la historia de la india curada por la Virgen, María Magdalena y Santa Catalina antecede, en la compilación de Andrade, a un relato comparable ocurrido en Flandes.

Lo mismo ocurre con el indio de Parras (*Ex.* 35): el texto fuente se encuentra en una *carta anual* que habla de la evangelización de Zacatecas por los jesuitas. Hacia 1607, supuestamente, dos de ellos recogieron el relato de un indio viejo que afirmaba que había estado en el cielo pero que lo devolvieron a la Tierra para que recibiera el bautismo antes de morir definitivamente. La anécdota pasa en seguida a la crónica de Pérez de Ribas, que describe en 1645 la evangelización del norte de la Nueva España por su orden. En España, la obra es leída por Andrade, quien incluye el relato en su ambicioso *Itinerario historial*, que se publicó tres años después. Al poco tiempo la obra llega de la metrópolis para enriquecer la biblioteca de los jesuitas novohispanos de San Gregorio. Los predicadores que refinan sus sermones en náhuatl encuentran en ella una excelente fuente de anécdotas en la que abrevan con frecuencia; les llama la atención este relato recogido por uno de sus hermanos en el norte del país; lo traducen al náhuatl para la edificación de su grey: así, después de haber viajado por Europa, el relato vuelve a su lugar de origen. Pero ahora está acoplado a la historia de una mujer de Filipinas quien vivió una historia semejante: parecía muerta, de repente recuperó la conciencia para decir que había visto el paraíso, donde la Virgen le enseñó las plegarias que antes había sido incapaz de recordar. La traducción al náhuatl del *exemplum* procedente de Filipinas (*Ex.* 36) acompañará a la del indio de Parras.

De igual forma, la japonesa de Facata (*Ex.* 5), solicitada por un hombre que va a morir de enfermedad repentina, va acompañada, en la obra de Andrade, por una española de Alcalá de Henares que pasó por una aventura semejante: el hombre que pretendió seducirla murió en un accidente, y los tres hijos de la que fuera milagrosamente curada ingresaron en la Compañía de Jesús.

Por doquier los pecadores están expuestos a las mismas apariciones diabólicas: en la ciudad de México, donde un joven español se niega a escuchar a sus confesores y a dejar a su concubina (*Ex.* 6); en San Luis Potosí, donde la misma desgracia le

ocurre a un mancebo castellano que vive con una mujer negra, y en Buda (Hungría), donde el noble joven Volfango no consiente en abandonar a Lucrecia.

Todas las anécdotas sobre católicos de todo el mundo, cuya aventura antes figuraba como una simple curiosidad local, forman ahora parte de la historia universal de la humanidad reconstruida por los jesuitas: los hombres del mundo entero tienen los mismos comportamientos estereotipados y viven las mismas experiencias espirituales.

* * *

El proceso de reconstrucción de un hombre ficticio puede resumirse de la siguiente manera. Los compiladores leen las *cartae anuae*, las crónicas o las compilaciones intermediarias que les llegan de los países de misión. En estas obras, los relatos ocurren sin que su moraleja o su ejemplaridad se especifiquen; por ejemplo, en los de México abundan las visiones, que se clasifican en función de su semejanza con los *exempla* de conversión, de curación, de remisión y de obsesión demoniaca. Pero este género de rubro no existe en las grandes compilaciones que retoman las categorías de los catecismos y tratan de mandamientos, virtudes, pecados, sacramentos o devoción a María. Todas las visiones mexicanas deben, pues, repartirse entre estos rubros, según su contenido.

Aquí es donde entra en juego otra selección, de la que daremos un ejemplo. La visión de una india ciega de Michoacán, tomada de una *carta anua*, había sido incluida en la compilación intermediaria del jesuita anónimo publicada por Muratori: una noche, en su choza, estando gravemente enferma, la mujer recibió la visita de San Pedro, quien en un recipiente de oro le dio a beber un sorbo de un líquido que la curó.¹⁵ Sin embargo, el viaje de este relato se termina aquí, mientras que otra visión similar, pero que incluye a la Virgen, se vuelve famosa: la literatura piadosa necesitaba menos *exempla* sobre San Pedro que sobre la devoción mariana. El compilador había leído la recopilación del jesuita anónimo con miras a ilustrar un capítulo sobre la Virgen María.

De igual modo, se preguntó: ¿dónde encuentro aparecidos? Entre los españoles, por supuesto, pero ¿en otras partes del mundo? No será entre los japoneses ni entre los indios mexicanos, sino entre los chiriguanos, que temen a sus difuntos. ¿Dónde encuentro obsesiones demoniacas que no sean de Europa del sur? Entre los indios mexicanos, que ven nahuales.

¹⁵ El texto fuente procede de F. Zubillaga, *ibid.*, pp. 389-390, reproducido en una recopilación anónima publicada por C. G. Muratori, 1915, p. 298.

Penúltimo acto: los relatos se retocan un poco con el fin de uniformarlos. Último acto: la narración regresa a su punto de partida, modificada y acompañada de otras historias similares ocurridas en otras partes del mundo. La obra de compilación está terminada y cataloga los comportamientos del pecador universal que ahora corresponde ya completamente al modelo europeo.

Capítulo 11

Vestigios y supervivencias contemporáneas

A partir del siglo XVI los nahuas escucharon sermones y relatos ejemplares traducidos a su lengua tras una extensa labor del predicador sobre el texto, las frases y las palabras. Además, las anécdotas edificantes circularon durante mucho tiempo en el conjunto de la población de la Nueva España, entre castas y grupos sociales, en forma de narraciones, leyendas y rumores. ¿Qué queda hoy de esta prolongada cohabitación con los *exempla*? A continuación veremos que quedan rastros fragmentados en varios campos, principalmente en los “cuentos” o narraciones orales que circulan en los pueblos indígenas.

LOS CUENTOS

Siguiendo la costumbre local, los antropólogos mexicanistas dan el nombre de “cuentos” a todo tipo de literatura oral en lenguas indígenas, ya se trate de mitos, leyendas, fábulas o cuentos de hadas. Estos relatos, que antiguamente contaban los hombres de edad durante las veladas, antes de la llegada del televisor, eran el resultado de influencias precolombinas tanto como europeas, frecuentemente mezcladas en el mismo relato. Aquí y allá un cuento aparece como una clara pervivencia de un *exemplum* medieval, o bien ya no contiene más que un motivo aislado. Estas influencias de la literatura edificante europea no han sido estudiadas, ya que la existencia misma de los *exempla* en la Nueva España no había salido a la luz. Presentaremos aquí algunos casos, aunque no pretendemos hacer un recuento de todas las huellas que dejaron los *exempla*.

1. La carta del alma del purgatorio

Los cuentos de doña Luz, recogidos por Fernando Horcasitas en el pueblo de Milpa Alta, próximo a la ciudad de México, contienen varios relatos ejemplares. Uno habla de un alma del purgatorio salvada por las plegarias de una mujer pobre,¹ quien entra

¹ F. Horcasitas y S. O. Ford, 1979, núm. 13, pp. 40-45, “El muerto y la mujer”.

en la iglesia para orar por los muertos, sobre todo por aquellos de los que nadie se acuerda. Al salir ve a un hombre que le dice que está muerto desde hace cinco años y que fue liberado del purgatorio gracias a sus oraciones. Le entrega una carta para su hijo mayor, el cual para compensarla, le deja su casa y se va a vivir a otro lado.

Este cuento procede de un *exemplum* medieval inventariado por Tubach (núm. 769), según el cual una pobre mujer ora con frecuencia por las almas del purgatorio. Un día se topa con un anciano que le pide que entregue una carta a un rico comerciante. En dicha carta el aparecido pide al comerciante, su hijo, que recompense a la mujer, ya que gracias a sus oraciones pudo salir del purgatorio.

2. La aparecida y los cerdos

Aparte de la aparición del alma agradecida, un cuento de doña Luz versa sobre un alma condenada.² Mariquita, una niña campesina pobre, va a trabajar como sirvienta y sus patronos están muy satisfechos con ella. No saben que ella se niega a dar los restos de comida a los pobres sino que los tira a la calle, donde los perros y los cerdos los comen. La sirvienta se vuelve vieja y perece. Un año después se le aparece a sus patronos, quienes solicitan la ayuda del cura. Éste ve a Mariquita sentada en el fuego. Otro día la ve comer en la calle los restos regados por el suelo. La conmina a que se explique. Mariquita responde que está sentada en el fuego porque en otro tiempo ponía demasiado carbón en el fuego, y que come los restos de comida porque en otro tiempo no dio limosna a los pobres. El cura la bendijo y no volvió nunca más.

Este *exemplum* todavía era conocido en Hungría a principios de siglo XX. La heroína de la historia era una rica campesina que no había dado limosna nunca en su vida y regresó, después de morir, a comer las gachas de los cerdos.³ En cambio, en el relato en náhuatl se identifica a la relatora con la heroína, una pobre criada (“ya que, como había trabajado mucho, nunca tuvo buena salud [...] Es lo que le pasa a la gente pobre”); la comida que ingiere el fantasma presenta la característica de haber sido arrojada al suelo (*tlen tlapa chayauhloc*: “lo que ha sido arrojado al suelo”) y devorada por los perros vagabundos y los cerdos criados en la calle, práctica común en los pueblos indígenas. La segunda moraleja se refiere al desperdicio de leña. El tema aparecía ya en la compilación de Andrade, según el cual a un

² F. Horcasitas y S. O. Ford, núm. 22, pp. 76-79, “Cuento sobre una sirvienta llamada Mariquita”.

³ M. Gari, 1983, p. 367.

capuchino de Bolonia (Italia) se le apareció el fraile cocinero del convento tostándose en su propia parrilla por la misma razón.⁴

3. La cobija cortada en dos

Doña Luz ofrece otro relato de inspiración medieval.⁵ Un hombre rico cuya mujer murió se rehúsa a volver a casarse por amor a sus hijos. Al crecer, uno de ellos se casa. Su esposa se queja de su viejo suegro y quiere echarlo de la casa. Su marido ordena a su hijo que vaya a buscar una cobija en la caballeriza para dársela, pero éste la corta en dos, diciendo que guardará una mitad para su propio padre, cuando sea viejo.

Este *exemplum* medieval, de gran notoriedad, fue incluido en la mayoría de las grandes recopilaciones medievales (Jacques de Vitry, *Scala coeli*, Herolt y otros).⁶ La versión mexicana corresponde a una variante de un relato que posee una forma más común: un hombre manda a su padre a vivir en el establo y le da una cobija para que se tape. El hijo de este hombre le pide una cobija con la intención de dársela a su padre cuando sea viejo. El relato pasó a la literatura profana, en especial a las fábulas y los cuentos de Grimm (número 78).

4. Muere al fingirse muerta

Doña Luz ofrece, por último, con el título de “Un árabe y una mujer”, un último cuento⁷ en el que figura un “árabe” perteneciente sin duda a la fuerte comunidad de comerciantes de textiles sirios y libaneses que emigraron a México a partir del final del siglo XIX. Este árabe vendía ropa a crédito, según el sistema de “habilitaciones”, en los poblados indígenas. Una mujer que le debía ya mucho dinero, no sabiendo cómo zafarse del asunto, tuvo la ocurrencia de hacerse la muerta. Cuando el árabe se presentó a cobrar, la encontró acostada, rodeada de cirios y el marido que lloraba. Se arrodilló a los pies de la muerta y se puso a orar. “Se ignora qué pidió, si el árabe pidió la muerte de la mujer o si ocurrió por orden del cielo, pero ello ocurrió [murió en verdad].” Este relato, tan pintoresco, es la repetición de un viejo motivo ejemplar

⁴ A. de Andrade, 1648, *grado* 32, § X, p. 495.

⁵ F. Horcasitas y S. O. Ford, 1979, núm. 23, pp. 71-73, “El abuelo, el niño y la cobija”.

⁶ Véase Jacobus a Vitriaco, 1890, núm. 288, p. 260.

⁷ F. Horcasitas y S. O. Ford, 1979, núm. 11, pp. 34-35.

procedente de Vicente de Beauvais (26, 2) y del *Magnum speculum exemplorum* (*Eleem.* 5): *Mortuum se fungens mortuus invenitur.*

5. La mujer que se transforma en diablo

En una compilación de 105 cuentos en náhuatl, Horcasitas menciona uno, recogido en Morelos en 1949, intitulado *Soatlamililok* (*cibua-tlahueliloc*, según las variantes dialectales y la ortografía de nuestro *corpus* en náhuatl).⁸ Un hombre tenía una esposa y una concubina. Un día encontró en la calle a su concubina, que lo llevó a un lugar apartado en la quebrada. Se dio cuenta de que era una mujer demonio (de *cibua-tl*, “mujer”, y *tlahueliloc*, “demonio”). Volvió con su esposa, pero ésta ya no quiso nada con él.

Este cuento procede de una *carta annua* jesuítica de fines del siglo XVI: una mujer llevó a un mancebo a una casa y le pidió que se quitara el rosario. Ante el rechazo de éste, se transformó en una bestia feroz. Este relato fue objeto de una derivación novelesca en Francia, donde en el siglo XVIII François de Rosset lo convirtió en tema de su historia X sobre “un demonio que se aparecía en forma de doncella”, retomada el siglo siguiente por Charles Nodier. Una anécdota parecida figura en el *Ex.* 6 de nuestro *corpus* que, en su forma original, procedente de Alonso de Andrade (1648), relata la muerte de un joven que se rehusó a abandonar a su concubina. Ésta se transformó en demonio y se lo llevó al infierno en cuerpo y alma.

El cuento recogido entre los nahuas de Morelos está emparentado con estos relatos europeos. Sin embargo, otras narraciones de la misma procedencia tratan el mismo tema en una forma que se parece más a las creencias de origen precolombino. Así, en “La joven hechicera” (D-2, p. 190), un hombre joven casado quiere “jugar” con una joven, pero ésta lo despoja del miembro viril, que no recupera hasta haber sido regañado. “Los testículos robados” (D-6) cuenta que una concubina retiró con magia los testículos de un hombre, de suerte que ya no le fue posible tener relaciones con su esposa. Todos estos cuentos transmiten la misma moraleja y previenen contra el adulterio.

6. El hombre que descubrió los secretos de los demonios

En 1976 recogí algunos cuentos en náhuatl en el pueblo de Xalpatláhuac, Guerrero. Entre ellos se encuentra uno llamado “El rey y los diablos”, en el que figuran dos

⁸ F. Horcasitas, 1978, D-4 (p. 190): *Soatlamililok*; de Barrios, 1949, pp. 53-75.

hombres, uno rico y el otro pobre. El rico se va de viaje y se resguarda en una gruta para pasar la noche. A la medianoche se presentan unos diablos charlando entre sí acerca de una fechoría cometida por uno de ellos, que puso un sapo debajo de la almohada de un rey para provocar su muerte. Los demonios se percatan de la presencia del hombre y su jefe les ordena que vayan a buscarlo. Los diablitos tienen piedad de él (“Pobrecillo”) y le dicen a su jefe que no lo encontraron. Al día siguiente, el rico acude donde el rey y descubre al sapo. El enfermo sana y colma de obsequios al rico, que se vuelve aún más rico. El pobre, al que cuenta su historia, acude a su vez a la gruta, pero los diablos lo encuentran y le alargan desmesuradamente los miembros.

Reconocemos el *Ex.* 42 de nuestro *corpus*, que se desprende de Gregorio Magno. Mientras que el rico del cuento se resguarda en una gruta, el judío del *exemplum* pernocta en el templo de Apolo. Para protegerse, hace la señal de la cruz. Los diablos que aparecen a la medianoche hablan entre sí de la tentación del obispo de Fondi. Dejan al judío en libertad, no por compasión sino porque se persigió (*vas vacuum sed bene signatum*). Por último, mientras que el rico del cuento curó al rey de una enfermedad ocasionada por un sapo, el judío curó al obispo de la tentación. Este último episodio se presta a una doble lectura, una en la que el sapo simboliza el pecado, según una tradición común en Europa, y la otra en la que este animal representa la enfermedad extraída durante una cura chamánica propia de los indígenas. Finalmente el cuento termina con una secuencia ausente del *exemplum*: la experiencia renovada por el pobre con resultados desdichados. Se trata de una estructura en espejo frecuente en los cuentos europeos.

7. Castigos de condenados

Al contrario de los relatos anteriores, que corresponden exactamente a *exempla* conocidos, las visiones del más allá aparecen con frecuencia en forma de motivos aislados.

Se cuenta, por ejemplo, en el norte de Veracruz,⁹ que un hombre que había sido perverso toda su vida murió. Pero en el momento en que sus parientes se preparaban para enterrarlo lo vieron moverse y resucitar, tres veces. El hombre contó lo que había visto en el infierno: una mujer que lavaba unas ropas sucias de excremento de buitres porque había lavado la ropa en domingo; un hombre que ardía en medio de un brasero porque nunca había dado limosna. Dijo que lo habían mandado regresar a la Tierra para contarle a sus amigos. Finalmente murió y fue enterrado.

⁹ “Los nahuas y la muerte”, *Leyendas nahuas*, 1982, núm. 3, pp. 4-13. “El hombre que resucitó tres veces: norte de Veracruz.”

Un cuento de la misma procedencia presenta un “castigo mutuo”, semejante al del padre y el hijo que pelean por la eternidad, porque fueron condenados uno por causa del otro. Para los nahuas de Veracruz, se trata de compadres o de consuegros, hombres ligados por parentesco espiritual los primeros y por alianza los otros, y que riñeron toda la vida en vez de tratarse con la debida consideración. El viajero del más allá llega frente a una puerta, junto a la cual dos piedras entrechocan. “Las pobres piedras están ahí como guardias de la puerta principal del cielo. Están pagando sus condenas, porque estas dos piedras significan o representan a los consuegros y compadres que se pelearon en esta vida.”¹⁰

Los nahuas de Cuacuila (Huauchinango)¹¹ cuentan que una mujer murió dejando un niño que todavía tomaba el pecho. El marido, con el niño en brazos, siguió a su mujer hacia el sitio donde los muertos viven bajo Tierra. Ésta le dio el seno al bebé y ofreció alimento al hombre, que lo rechazó. Pero, de regreso a la Tierra, el niño murió porque había mamado de su madre muerta, y el hombre también, porque contó lo que había visto. Había relatado que en el otro mundo las concubinas duermen en el suelo mientras que las mujeres legítimas duermen en la cama, al lado de su marido.

8. El viaje del borracho

En la región de Tlapa recogí la historia del viaje al infierno de un borracho, siguiendo el modelo de los *Ex.* 12 y 13. Durante un coma etílico en una cantina, el borracho fue transportado por un camino que lo condujo a un infierno chusco, nada menos que una cantina donde muchos hombres se emborrachaban. Pidió primero una cerveza, luego bocadillos para acompañarla. “Pero aquí es el infierno, no hay bocadillos” –respondieron los diablos. Entonces el borracho divisó un diablito que se aproximaba jugando con su cola (observación de connotación sexual), lo tomó por un bocadillo, lo atrapó y lo devoró. La moraleja de este cuento invertido es que el borracho “en vez de dejarse comer, fue a comer [diablos]”.

¹⁰ Cuando un hombre apadrina a un niño se convierte en “compadre” del padre de éste (es un parentesco espiritual). Y cuando un hombre casa a su hija se convierte en “consuegro” del padre del esposo de su hija (es un parentesco por alianza). Estas dos relaciones de parentesco exigen respeto mutuo, muy valorado por la cultura, y su transgresión se castiga según el cuento. *Leyendas nahuas*, 1982, núm. 17, pp. 27-40.

¹¹ M.-N. Chamoux, 1980.

Este curioso cuento parece haber salido de la literatura oral anticlerical que circula desde el siglo XIX. No creo que la moraleja se haya inventado en el pueblo donde fue recogido, sino en un medio urbano anticlerical.

9. La fiesta de los muertos

Con el relato de la fiesta de los muertos, difundida por todo el centro de México, tanto entre los nahuas como entre otros grupos lingüísticos, nos alejamos de los *exempla*. Sin embargo, se trata de un cuento de carácter ejemplar. Un hombre no prepara las ofrendas para los difuntos que regresan el Día de Muertos a visitar a los vivos. Las razones de este rechazo difieren según las variantes: está borracho, es perezoso o incrédulo. El día en que llegan los muertos, cuando se aprestaba a ofrecerles antorchas de pino en vez de cirios, y boñigas en vez de pan, es llevado bajo tierra (o atrapado por los muertos, según otra versión). Liberado después de la fiesta o al cabo de un año, cree en sus obligaciones con los muertos.¹²

Esta narración se parece mucho a un relato ejemplar de influencia más bien precolombina, recogido en Tepoztlán, Morelos:¹³ los padres de un mancebo le aconsejan prestar atención a los “aires” (las divinidades que propagan las enfermedades) y nunca dejar de hacerles ofrendas. El mancebo no los escucha, pasa por un sitio donde se encuentran los “aires” y cae enfermo.

10. La prohibición de relaciones sexuales

En un pueblo indígena existen muchas prohibiciones sexuales que dan origen a cuentos moralizantes. Algunas poseen un carácter ritual. En Veracruz se cuenta, por ejemplo, que un pescador se encontró con la divinidad del agua, que le ofrece pescados a condición de que no tenga relaciones con su mujer. El pescador desobedeció y lo perdió todo.¹⁴ Este relato se construye sobre las obligaciones de abstinencia, corrientes entre los cazadores y los pescadores en muchas regiones indígenas.

¹² Véase estas tres fuentes: 1) F. Horcasitas, 1978, p. 192, E-1, Milpa Alta; 2) F. Horcasitas y S. O. Ford, 1979, núm. 23, pp. 80-83; 3) Durand-Forest *et al.*, 1999, pp. 185-198.

¹³ F. Horcasitas, 1978, p. 193, E-6, Tepoztlán, Morelos.

¹⁴ *Ibid.*, p. 183, A-7, Zaragoza, Veracruz.

En Xalpatláhuac recogí dos relatos sobre el castigo de un transgresor. Uno recuerda que las relaciones sexuales entre un compadre y una comadre¹⁵ unidos por parentesco espiritual están prohibidas. Un hombre y una mujer ritualmente emparentados tuvieron relaciones cerca de un río al cual habían ido a pescar y murieron inmediatamente después, durante un terremoto. El otro cuento estigmatiza el adulterio. Un niño, el chile, y una niña, el maíz, deciden abandonar la casa en la que una mujer tiene un amante. En forma de narración volvemos a encontrar aquí la creencia precolombina de que el adulterio atrae la pobreza y la enfermedad a la casa.

Estos ejemplos junto con los relatos que acabamos de dar se sitúan entre dos polos: por un lado están unos *exempla* casi inalterados en comparación con las fuentes europeas (almas del purgatorio y aparecidos), y por el otro los relatos moralizantes de inspiración netamente precolombina (la huída de la casa de un adúltero del maíz y del chile, binomio que designa la comida). Entre estos dos polos se abre un abanico de casos, como el cuento popular que integra un motivo ejemplar (el hombre que descubrió el secreto de los demonios) o una parodia de tono edificante (“El viaje del borracho”). La literatura oral en lenguas indígenas que se conoce con el nombre de “cuentos” se distingue bien por su extrema heterogeneidad, aun si nos referimos exclusivamente a un *corpus* de relatos de carácter ejemplar. Cabe observar, empero, que en los cuentos los comportamientos considerados reprobables lo son en función de una moral pueblerina más que eclesiástica: prohibiciones sexuales, prohibición del adulterio, respeto de las obligaciones rituales con los muertos y precauciones contra los “aires”, observancia de las relaciones ceremoniales entre parientes rituales y por alianza, representan las reglas fundamentales de la vida social en los pueblos. Esta vida social la encontramos también en el hecho de que algunos cuentos parecen rumores, y viceversa, como lo veremos a continuación.

LOS RUMORES

En Europa existió siempre una estrecha relación entre el *exemplum* y el rumor público, que se confirma en el Nuevo Mundo. Los eclesiásticos de la Nueva España, como dijimos, se hicieron eco de los rumores que corrían en la ciudad para explicar la muerte del gobernante (como la del arzobispo virrey Guerra, sospechoso de amar en demasía las corridas de toros) o aquella catástrofe natural (como la destrucción de Antigua, Guatemala, atribuida a la blasfemia de Beatriz de la Cueva). En nuestros días,

¹⁵ Como ya explicamos, al hombre que apadrina a un niño se le llama compadre del padre y de la madre de éste. Las relaciones sexuales entre compadre y comadre están prohibidas.

en los pueblos indígenas el etnólogo recoge con frecuencia rumores comparables¹⁶ que parecen pertenecer a la misma tradición.

En el pueblo de Xalpatláhuac, en Guerrero, oí la historia de la vida y del castigo de una mujer adúltera. En cierta casa vivía una mujer que le presentó un hombre a su marido: “Oye –le dijo–, él va a vivir aquí, a trabajar para ti, y yo, a cambio, molere su maíz y lavaré su ropa”. Y el marido aceptó sin saber que la mujer sostenía relaciones culposas con el hombre. Pero un día la mujer le dijo al amante: “No podemos seguir así. Cuando estamos en la casa siempre tenemos que estar vigilando cuándo regresa mi marido. Para ser libres, tú vas a ayudarme a matarlo”. Y a pesar de las reticencias del amante la mujer fraguó un plan para asesinar al marido. “Cuando caiga la noche –le dijo– voy a decirle a mi esposo que estoy oyendo que un ladrón está soltando a las vacas. Saldrá y tú lo matarás a pedradas.” Pero el amante no tuvo el valor de poner en ejecución el plan. Entonces, un poco más noche, mientras el marido dormía profundamente, la mujer lo asfixió con su rebozo y fue a tirar el cuerpo al camino. Al día siguiente contó a las autoridades del pueblo que su marido había sido asesinado por un ladrón, pero éstas no le creyeron al ver que el cadáver no tenía marcas de golpes. Fue encarcelada junto con el amante, después fueron liberados y vivieron juntos. Diez años más tarde la mujer murió de hemorragias uterinas. Nadie se quiso acercar porque olía mal y los gusanos la carcomían. ¡Ése fue su castigo!

Este relato es digno de atención porque trata sobre el pecado cometido por la mujer y el amante del *Ex. 4* (“La caza infernal del señor de Nevers”), sólo que, a diferencia del *exemplum* medieval, el castigo no se produce en el otro mundo sino en éste. La enfermedad y la muerte de la mujer se explican por el supuesto pecado cometido, como suele ocurrir en los relatos edificantes españoles a partir del siglo XVII. Además, existe una relación entre la falta (adulterio) y el castigo (padecimiento uterino).

Reuní varios relatos de este género. En general, el hombre o la mujer que introducen un amante o una concubina bajo su techo –que se considera más grave que tener relaciones adúlteras pasajeras en una casa que no sea la propia– se exponen a la hambruna o a la destrucción de su domicilio. Se contaba que un hombre había sufrido este doble castigo: era rico y vivía con su mujer y una concubina. Un día, la casa se incendió debido a unas planchas para la ropa. Después de eso se volvió pobre y nunca recuperó la holgura de antes. Está también el hurto: como lo que se utiliza para robar son las manos, éstas son las que reciben el castigo. Es el caso de la mujer que se vio afectada por parálisis a causa de hurtar en las casas, deslizando subrepticamente algún objeto bajo el rebozo mientras charlaba, tal como se practica en este pueblo.

¹⁶ Véase D. Dehouve, 1989.

Un comportamiento inadecuado no atrae la desgracia solamente sobre el que cometió la falta, sino también sobre el conjunto de la colectividad. Debido a la falta cometida por el hombre cuya casa se quemó, se consumió el barrio entero; y todo el mundo sabe que una falta grave puede provocar la pérdida de la población completa. Hubo un año en que todos se preguntaban cuál sería la razón de la sequía persistente, dado que la estación de lluvias debía haber comenzado ya; una mujer de la costa llegó al pueblo después de atravesar el estado de Guerrero y pasar por Tixtla –una ciudad situada a unos cien kilómetros de distancia. Ella sabía por qué la lluvia no llegaba: en Tixtla, una mujer había golpeado a su madre. Aquel día la lluvia cayó con tal violencia que los habitantes, espantados, estaban seguros de que destruiría la ciudad. Si la mujer hubiera matado a su madre, la ciudad habría sido aniquilada totalmente. Este último ejemplo presenta el interés en mostrar que los rumores circulan entre las ciudades y sobre todo entre los grupos sociales que antaño habrían sido calificados de “castas”: la mujer de la costa era negra; mestiza la ciudad de Tixtla, e indígena la población a donde fue a parar el rumor. Es más, la voluntad colectiva de encontrar la explicación de las catástrofes naturales en las conductas sociales nos recuerda que la población de Antigua (Guatemala), igualmente mezclada, había señalado como culpable del terremoto que destruyó la ciudad a la viuda de Pedro de Alvarado.

Esos rumores forman parte de la vida cotidiana mexicana desde hace varios siglos. ¿Quiere esto decir que ningún elemento de estos relatos es específico de los indios? En realidad, éstos seleccionan los tipos de transgresión y de castigo, tanto en los comportamientos como en los cuentos. No olvidemos que en ellos se habla con frecuencia de relaciones sexuales prohibidas. Las concubinas diabólicas o que roban la virilidad a los hombres; los compadres que mancillan el parentesco ritual con amores ilícitos; el adulterio que provoca la partida del maíz y del chile y por ende la escasez de la familia, figuran en los cuentos; pero es obvio que podrían encarnar fácilmente en la vida real. El ir y venir entre las prácticas, el rumor y el cuento no se produce regularmente más que en torno a temas precisos y culturalmente determinados.

SOBRE ALGUNOS TÉRMINOS

Los *exempla* propalados por los eclesiásticos se traducían al náhuatl. ¿Qué hay con los términos escogidos por los predicadores para expresar algunas de las nociones esenciales que deseaban transmitir? Encontramos hoy todavía algunos, pero su significado ha evolucionado.

1. El prodigio pavoroso: *tetzahuitl*

Las prédicas jesuíticas han utilizado la expresión *tetzauh-tlamahuizol-li*, que traduje por “prodigio pavoroso”, de *tlamahuizolli*, “prodigio” o “milagro”, y *tetzauh*, de *tetzahuitl*, el cual designa la expresión del caos en el orden del mundo (capítulo 8). Hablaban también de *tetzauh-machiotl*, que traduje por “imagen pavorosa”, de *machiotl*, “imagen, signo”, y *tetzauh*, “pavoroso”.

Los predicadores calificaban de “prodigios pavorosos” los relatos ejemplares que escenificaban apariciones infernales, como el *Ex.* 25 que presenta al discípulo de Silo rodeado de llamas, o el *Ex.* 23 que describe el rapto de Benceslao en cuerpo y alma. Designaban también con este nombre la aparición misma, como la de la mujer condenada de “La caza infernal del señor de Nevers”, *Ex.* 4.

Michel Launey ha recogido varios relatos contemporáneos, uno de los cuales trata sobre diversos “prodigios pavorosos” —eclipses, cometas y terremotos—.¹⁷ Los informantes utilizaron los términos *temmachtli tetzactlamahuizolli*, que en la variante dialectal utilizada por los jesuitas debieron escribirse *temachiotl tetzauh-tlamahuizolli*, y recuerdan los términos jesuíticos *tetzauh-machiotl tetzauh-tlamahuizolli*. Los cometas y los terremotos se designan con estos dos términos juntos; los eclipses de sol y de luna únicamente con el segundo, y el arco iris sólo con el término *tlamahuizolli* (“prodigio”). Este empleo significa que en nuestros días los términos de origen precolombino han vuelto a encontrar en el uso corriente la importancia que una vez poseyeron, antes de la intervención de los predicadores: calificar los acontecimientos excepcionales y de mal augurio, tales como los que presagiaron la invasión del México por los españoles.

Un cuento que describe el viaje al infierno de un hombre en busca de su esposa muerta¹⁸ utiliza también el término *tetzahuitl* en el sentido de presagio funesto: *mach oquitetzahuiaya in tecolotl*, “había una señal de mal agüero, el búho”, o mejor, “el búho trajo mal agüero [a la mujer]”, al anunciar su muerte (p. 117). Más adelante, el hombre se queja con el búho: *otihuala tictetzahuia nocibua*, “viniste a traer mal agüero a mi mujer”. El término se emplea en su sentido precolombino y el búho es un animal similar a los roedores que penetraron en la casa de la pareja adúltera para darles a entender que la desgracia se abatiría sobre ellos. En realidad, más que un augurio, cabe pensar que el animal calificado de *tetzahuitl* representa por sí mismo la pérdida, la enfermedad o la muerte de las que es mediador, ya que conduce

¹⁷ M. Launey, s. f.

¹⁸ M.-N. Chamoux, 1980.

a los humanos al otro mundo. En pleno siglo XVI, los informantes de Sahagún afirmaban ya que el búho era “el mensajero del dios Mictlantecutli, que iba y venía [entre la Tierra] y el infierno”.¹⁹

Un cuento resumido por Horcasitas lleva el título de *Tetzabuiatl*, “El agua pavorosa”,²⁰ de *tetzabuiatl*, “expresión del caos”, y *atl*, “agua”. Había en un pueblo un pozo que se tragaba a los niños. El cura obligó a los hechiceros a que le echaran fuego. Surgió un toro que cayó muerto. El que bebe de esta agua muere. Como en los ejemplos anteriores, *tetzabuiatl* parece haber retomado aquí un significado precolombino que no le debe nada a los traductores de los *exempla*.

Finalmente, el término *tetzabuiatl* posee hoy el sentido de “escándalo”, como demuestra una conversación que oí en Xalpatláhuac, Guerrero. Fui testigo de una discusión entre mujeres, a propósito de una joven que conocían que había quedado embarazada. Una de sus parientas, queriendo defenderla de las malas lenguas, dijo: *Cux tetzabuiatl, ca cihuatl, cux tlacatl*, “No es un prodigio pavoroso (no hay de qué sorprenderse), es una mujer, no un hombre”; es decir, “es normal que esté esperando un niño, puesto que es mujer; no es una excepción a las leyes naturales como lo sería si un hombre diera a luz. No hay nada de qué escandalizarse”. El caso es interesante porque hace una liga entre el mal augurio, la desgracia, la conducta reprensible y el rumor público. Las conversaciones y los rumores que circulan en una colectividad dan lugar, hoy como ayer, al *tetzabuiatl*, a la vez desorden en la sociedad y caos en la naturaleza.

Esta noción se presenta entonces como un continuo entre el prodigio que antes de la conquista provocaba el terror sagrado, el *exemplum* aterradorizado contado por los eclesiásticos y el comportamiento social reprensible que da cauce al rumor en los pueblos contemporáneos. A pesar de que difiere de la noción cristiana de castigo divino que los jesuitas pretendían evocar con este término, el *tetzabuiatl* indígena expresa una idea parecida que en la práctica a menudo reúne las concepciones españolas de escándalo, opinión pública y castigo celestial.

2. El ejemplo edificante: *neixcuitilli*

Para traducir el término *exemplum* (“ejemplo, relato edificante”), los eclesiásticos, a partir del franciscano Andrés de Olmos (capítulo 2), utilizaron el náhuatl *neixcuitilli* o *neixcuitilli*, “el hecho de tomar ejemplo”, de *ix-cui-ti*, “tomar ejemplo”. Podía ser un

¹⁹ B. de Sahagún, *Historia general*, l. v, cap. v, p. 273.

²⁰ F. Horcasitas, 1978, B-9 (p. 186), un cuento de Xaltepoztlán, Puebla.

ejemplo negativo, a semejanza del concepto *tetzabuitl*, en las expresiones *tetzabuitl neixcuitilli*, *neixcuitilli tetzabuitl*, o positivo, y proponer “el buen ejemplo”, *cualli yectli machiotl neixcuitilli*.

Me sorprendió constatar que hoy esta palabra se conoce todavía en Xalpatláhuac, pero para designar la “máscara” que llevan los actores de las representaciones teatrales a las que se da el nombre de “danzas” y que se practican en todas las regiones indígenas. En ellas se alternan fragmentos musicales danzados y pasajes recitados, y pueden durar hasta diez horas consecutivas. Preparadas por hombres que forman grupos que se entrenan durante varios meses, se representan en ocasión de las fiestas patronales.

Las representaciones actuales son el resultado del encuentro histórico entre las danzas precolombinas que los indios ejecutaban en honor de sus divinidades, al mismo tiempo que practicaban ayunos y penitencias, y las farsas y “entremeses” a los que el siglo XVI español fue muy aficionado. Los temas tratados son heteróclitos, y van de la escenificación de la batalla de Carlomagno contra los moros hasta la de la conquista española o de las luchas rituales entre jaguares, de inspiración precolombina. En todos los casos los danzantes llevan disfraces y máscaras, y es a éstas a las que hoy se da el nombre de *neixcuitilli*.

Mediante un proceso metonímico, la máscara se refiere en realidad a las representaciones teatrales introducidas por los españoles poco después de la conquista. Hacia 1531 o 1533 se representó en la ciudad de México una obra llamada “El juicio final”, calificada por Sahagún como “gran prodigio, gran ejemplo” (*buei tlamahuizolli buei nexcuitilli*). Una copia de esta obra, realizada en 1678 y conservada en la biblioteca del Congreso, en Washington, se intitula *neixcuitilmachiotl* (“señal ejemplar”), de *nexcuitil-li*, y *machio-tl*, “imagen, señal”.²¹ Sin embargo, muy pocas de estas representaciones se basaban en anécdotas edificantes. En el caso de muchas obras, el hecho de “tomar ejemplo” (*ix-cui-ti*) no se refería tanto a un *exemplum*, es decir, a la moraleja edificante del relato, como a su representación concreta. A continuación, con el paso de los siglos, las “danzas” indígenas se desembarazaron de su tutela eclesiástica estricta para convertirse en este conjunto heteróclito que describimos, y el término *neixcuitilli* se aplicó a las máscaras.

²¹ F. Horcasitas, 1974, pp. 562 y ss.

3. LOS DIABLOS: *YEHYECAME*, *TLAHUELILOC*, *XOLOPITLI*

En las danzas y los cuentos modernos figuran diablos con frecuencia. ¿Con qué nombre se designan? El término *yehyecame* (de *eeca-tl*, “viento, aire, mal aire”) es de origen precolombino. En el lenguaje corriente evoca los “aires” que indisponen y no adquiere el significado de diablos más que en algunos cuentos. Así, en “El hombre que descubrió los secretos de los demonios”, que recogí en la región de Tlapa, Guerrero, los diablos se llaman *yehyecame*, aun cuando la descripción de su llegada a la gruta sea la misma que la de los habitantes del infierno en los *exempla*: “Los diablos llegan, ahí es donde se reúnen, donde sostienen su reunión, él los ve llegar, así como al gran diablo en persona” (*Un yehyecame ya huitze, lacab umpa mocetitlia, quichibua junta, quimitac yoyebcuque, bua yebcoti mero yehyecatl huei*).

Pero los diablos son también designados por medio de las palabras que utilizaban los predicadores en el sentido de “pecador”. Como el diablito del “Viaje del borracho”, recogido en la región de Tlapa, al que se llama *xolopitli*, que en la literatura eclesiástica significaba “idiota” y calificaba al pecador: “Llega un diablito que levanta la cola, que juega con ella” (*Hualaya ce xolopitzitziz, cuaaltequetzi icuitlapil, cualanilhtibtli*). Los jesuitas utilizaban *xolopitli* en binomio con *tlahueliloc*, “loco furioso”, para designar al pecador obstinado. Ahora bien, otro cuento habla de una *cibua-tlahueliloc* (“demonio femenino”), de *cibua-tl*, “mujer”, y *tlahueliloc*, “loco furioso”. Así, pues, ambos términos del binomio que significaban “pecador” designan hoy a los diablos.

* * *

La investigación de las huellas dejadas por los *exempla* arroja resultados a la vez ricos y decepcionantes. Resulta imposible trazar una filiación directa entre los relatos eclesiásticos y cuentos y los comportamientos actuales, y esto por una razón principal: no puede hablarse de una evolución de los *exempla* en un entorno estrictamente indígena; es imposible pretender que los indios hubieran recibido una enseñanza en náhuatl que después adaptarían y transformarían. Durante varios siglos los indios formaron parte integrante de la sociedad mexicana, y entre ellos encontramos no las huellas de los antiguos *exempla*, sino las de todas las influencias superpuestas de la sociedad nacional. Así, sin lugar a dudas, hay que considerar que varios cuentos de inspiración ejemplar que subsisten entre los nahuas no provienen directamente de la enseñanza eclesiástica sino más bien de una influencia mestiza bastante posterior. Por ejemplo, “El viaje del borracho” es la parodia de un *exemplum* y transmite una moraleja invertida. Es evidente que era una de tantas historietas anticlericales que seguramente circularon en el país después de la Independencia. De modo similar, el éxito

de “La cobija cortada en dos” procede quizá de su integración a la literatura oral o profana, tal como sucedió en Alemania con su inclusión en los cuentos de Grimm.

No obstante, vistos a la distancia de varios siglos, dos complejos culturales muestran un verdadero peso específico. En el extremo indígena, el *tetzahuítl*, expresión del caos en el orden social y natural, califica a la vez los comportamientos escandalosos, los augurios, las apariciones y las desgracias. En realidad, no toma cuerpo más que mediante las conversaciones, las murmuraciones, los chismes que circulan. Desde los presagios que se dice predijeron la conquista de México a principios del siglo XVI hasta el relato de la enfermedad y muerte de la mujer adúltera en el pueblo de hoy, es la opinión pública la que hace el *tetzahuítl*. Y es también el caso del complejo cultural español que asocia la falta y su castigo en un incesante ir y venir entre el rumor y el relato ejemplar, entre la narración medieval y el nuevo *exemplum* que acaba de producirse en la casa de al lado.

Conclusión

Podemos ahora tratar de responder a la pregunta sobre qué caracteriza al *exemplum* moderno en su variante mexicana. Las anécdotas edificantes han constituido siempre un género literario de difícil definición, que intercambió relatos, temas y motivos con otros géneros, como la hagiografía o el cuento popular. Por eso la definición que dan de él los autores de *L'Exemplum* se apoya principalmente en su función: “Un relato breve que se da por verídico, destinado a ser insertado en un sermón para dispensar una lección edificante”. Claude Bremond, por su parte, añadió una definición basada en su estructura, es decir, la concatenación de los episodios siguientes: la presentación de una prueba, cuyo desenlace es un mérito-recompensa o un demérito-castigo.

Estas dos definiciones han resultado útiles y adecuadas en lo que respecta al *exemplum* moderno. Pero se impone una nueva dimensión: es indispensable situar el *exemplum* en el seno del mundo donde se utilizó. Los relatos que acabamos de examinar pertenecen a una época en la que, tras los grandes descubrimientos, cambiaron los límites del mundo. La gran cuestión es ahora la unidad del género humano, y el universalismo encontró en el *exemplum* su forma retórica.

EL DESCUBRIMIENTO DEL PECADOR UNIVERSAL

Desde comienzos del siglo XVI hasta el segundo tercio estamos ya en este nuevo mundo extendido, pero Europa todavía está asimilando el choque de la diferencia cultural descubierta, entre otros lugares, en América. Para reconocer al hombre en el indio mexicano, los primeros franciscanos se preguntaban si seguía las reglas de la “ley natural” común al género humano: incesto y matrimonio. Como la respuesta es afirmativa, el indio puede convertirse en fiel, recibir el bautismo y la enseñanza de la doctrina.

Pero a los evangelizadores los sacude la diferencia de costumbres. Fray Bernardino de Sahagún, más aún que Andrés de Olmos y Motolinía, intenta aprehender esta alteridad, catalogar las costumbres precolombinas, en su *Historia general*. ¿Cabe, pues, ver en él al primer etnógrafo? El *Apéndice a la postilla*, redactado en 1579, ofrece un

embrión de respuesta.¹ Se trata de una especie de comentario piadoso del capítulo IV, libro VI, de la *Historia general*, donde se explica que, antes de la conquista, se educaba a los niños en dos clases de escuelas, el *calmécac* y el *telpochcalli*. En ambas se exigía a los niños trabajo, esfuerzos y penitencias, al grado que se llamaba a los colegios *in choquizcalli, in ixayocalli, in tlaocolcalli*, “las casas de lloros, las casas de lágrimas, las casas de la tristeza”. Se reconoce aquí —afirma Sahagún— el resultado de las artimañas de Satanás, ya que el hombre está hecho para la alegría, excepto en los casos en que llora y expía sus pecados. Lejos de estar movido por una curiosidad puramente etnográfica, Sahagún intenta comprender la idolatría, tal como otros en Europa intentan combatir la herejía. Por lo demás, esta séptima amonestación tiene todos los visos de una discusión entre teólogos, o entre católicos y reformados.

De una forma u otra, todos los misioneros se ven confrontados con el problema de la diferencia. El jesuita José de Acosta retoma la definición de bárbaros dada por Santo Tomás de Aquino (“aquellos que se apartan en muchos puntos de la justa razón y de la ley natural”)² para construir una tipología conformada por tres categorías. En primer lugar vienen los bárbaros, que se apartan poco de la justa razón, poseen un régimen estable de gobierno, libros, leyes, magistrados, monumentos públicos. Son los chinos, los japoneses y los habitantes de las Indias orientales, con los cuales es necesario evitar a toda costa el recurso de la fuerza, puesto que sería inútil. La segunda clase de bárbaros ha tenido gobiernos y leyes y se aparta poco de la razón. Son los indios mexicanos y peruanos, que deben ser sometidos a la fuerza y a la autoridad de un gobierno de príncipes y magistrados cristianos. En último lugar vienen los indios caribe, los de Brasil y la Florida, que, como decía Aristóteles, pueden ser cazados como bestias y domesticados por la fuerza.

La perspectiva humanista de un Montaigne, que aseguraba que “cada quien llama barbarie a lo que no es su costumbre”, puede parecer el polo opuesto de la reflexión de Acosta. Pero tiene en común que piensa en las diferencias, tal como trata de hacerlo Thevet, cuya obra se presenta como una tentativa de encontrar, detrás de lo extraño de las costumbres recién descubiertas, los esquemas que ofrecía la Antigüedad grecolatina.

Este mundo del choque de culturas tiene su *exemplum*. Cuando Andrés de Olmos traduce al náhuatl los primeros relatos edificantes tomados de los sermones de Vicente Ferrer, su esfuerzo parece un simple ejercicio de traducción. Y cuando

¹ *Apéndice a la postilla*, conservado en la colección Ayer de la Biblioteca Newberry de Chicago y publicado por Anderson: Sahagún, 1993, “séptima amonestación”, pp. 116 y ss.

² “*A recta et naturali lege plerisque in rebus discrepent*”, J. de Acosta, 1984, “Proemio”, p. 61. Los tres tipos de bárbaros se definen entre las páginas 63 y 69.

Motolinía recoge entre sus catecúmenos indígenas las primeras visiones con las que hará relatos ejemplares, imitado por Juan de Torquemada en México y José de Acosta en Perú, se inscribe en el debate sobre la alteridad al intentar probar que los indios son susceptibles de ser evangelizados, dado que gozan también de los beneficios de la gracia divina.

Ubicamos en esta primera época a los evangelizadores cuya obra se sitúa antes de 1580: Olmos, Motolinía, Sahagún, Acosta, y Torquemada cuando respalda los *exempla* recogidos por los primeros franciscanos. Después de esta fecha se puede considerar que Europa amortiguó el choque de la diferencia y se lanza a la colonización, uno de cuyos aspectos ideológicos consideramos aquí. El Concilio de Trento se presenta como una línea divisoria cuyas enseñanzas no tardarán más de 20 años en imponerse.

Sesenta años después de la conquista de México, las principales instituciones de “la gentilidad” ya han desaparecido, los franciscanos encontraron los términos del náhuatl que traducen los principales dogmas y legaron a sus sucesores gramáticas y diccionarios. Predomina la impresión de familiaridad, aún más reforzada por el excelente trabajo lingüístico del jesuita Carochi en el siglo siguiente. Esta visión local se aferra a un impulso procedente de Europa, principalmente de España, que se fortaleció con los debates en torno al pecado original y la lucha contra el protestantismo y se encarna en la Compañía de Jesús. La Contrarreforma impone su concepción del universalismo: la humanidad pecadora.

El mundo que se ensancha en el siglo XVII también tiene su *exemplum*. Los relatos edificantes siempre habían reunido anécdotas de variados géneros, que iban desde los motivos de los cuentos populares a los milagros y los mártires sacados de la hagiografía, a condición de que escenifiquen actos y conductas sociales. Ahora el *exemplum* se interpretará a la luz del principal comportamiento humano: el pecado. Más que sobre actos virtuosos, las historietas versan sobre faltas. El género literario se reorganiza en función del sistema pecado-castigo, armazón del universalismo.

LA TRANSGRESIÓN Y LA MUERTE

“El pecado se define así: una transgresión que, por el solo hecho de haberse cometido, tiende a producir la muerte.” Si esta definición de Robert Hertz³ está en correspondencia con los documentos que hemos analizado es porque reflexionó no tanto sobre

³ R. Hertz [1922], 1988, p. 46.

la doctrina cristiana en general –según afirma– como sobre su desarrollo entre los pensadores católicos del siglo XVII.⁴

El pecado introduce el desorden en el orden del mundo, es “una ruptura interior de la paz que une a Dios con el devoto” (p. 51), una transgresión sagrada que atrae la enfermedad y la muerte: “La gloria de Dios, la majestad de la ley sagrada, la pureza del mundo y del alma no pueden ser violadas ni profanadas impunemente; si, después del pecado, la creación debe ser renovada y liberada, no puede serlo más que por la muerte y el sacrificio” (p. 23), muerte y sacrificio que sólo podrán evitar la penitencia y la expiación, esto es, ritos que, sin implicar la destrucción del pecador, reestablecen el orden anterior.

El *exemplum* en náhuatl podría definirse como *la puesta en acción de la relación entre la transgresión sagrada y la muerte*. Detrás de los diferentes tipos de estructura del relato expuesta en el capítulo 3 se perfila, efectivamente, esta relación más fundamental. Resumamos: el primer tipo (pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural) y el segundo (pecado-muerte) corresponden exactamente al esquema transgresión-sacrificio; totalizan 31 *exempla* de nuestro *corpus*. El tercer tipo (puesta a prueba-arrepentimiento o liberación) reúne las tentaciones o los pecados que inciden en la salvación. En otras palabras, corresponde al esquema en el que la muerte se evita con la penitencia y la expiación y corresponde a 17 *exempla* del *corpus*. La transgresión, con la que inician los relatos del primer tipo, aparece aquí en forma atenuada: a veces como un pecado real (como cuando el peregrino se emborracha, razón por la que es trasladado al infierno), es más frecuente que se presente como una simple tentación (el eremita se ve tentado a evitar el esfuerzo de ir a buscar agua al río) o como el estado de pecado original (en el que se encuentra el indio que tiene una visión del más allá antes de recibir el bautismo). En la variante 2 (cuatro relatos), la transgresión es prácticamente inexistente, y la puesta a prueba proviene no tanto de la falta individual como del pertenecer a la especie humana, a la que acosan los demonios (como el joven monje atacado por demonios con forma de jabalíes) o la enfermedad (como la mujer milagrosamente curada por la Virgen de Guadalupe). Encontramos siempre, empero, más o menos claramente, el esquema según el cual la transgresión, individual o colectiva, desemboca en la muerte o el arrepentimiento, el “drama cósmico” de que hablaba Hertz, que se repite incesantemente.

⁴ El libro de R. Hertz fue editado por Marcel Mauss a partir de las notas que dejó el etnólogo. Al parecer, éste elaboró su definición del pecado especialmente a partir de escritos del siglo XVII: Bossuet (pp. 18 y 44) y Johannes Morinus (p. 23). Cita también a San Agustín y a Lacordaire (siglo XIX, p. 44).

De todos modos hay que tomar con precaución el recuento de *exempla* pertenecientes a cada tipo, para empezar porque los relatos escogidos para conformar el *corpus* lo fueron precisamente pensando en la variedad de temas y de fuentes. A esto se debe que figuren tantos *exempla* del tercer tipo; pero los relatos más famosos y más frecuentemente traducidos pertenecen sin duda a los dos primeros (pecado-muerte-visión del castigo sobrenatural y pecado-muerte) Y si nos asomamos al origen de las narraciones, se pone de manifiesto que el origen medieval caracteriza al primer y al tercer tipos, mientras que un número aplastante de anécdotas contemporáneas pertenecen al segundo tipo: pecado-muerte.

Es en este último en el que se encarna más claramente la relación entre transgresión y sacrificio, al que se refiere San Agustín cuando afirma: “Para que la belleza del universo no quede mancillada, es necesario que la vergüenza de la falta no vaya nunca sin la belleza del resarcimiento”.⁵ Los *exempla* del siglo XVII, sobre todo los que están en náhuatl, aparecen, así, como la repetición interminable de “la belleza del resarcimiento”.

El sistema de inversión del *talis quale*, de la ley del talión que se aplica al pecador (de que hablamos en el capítulo 5), adquiere aquí su significado. El análisis arrojó que la Edad Media hacía corresponder a una falta un suplicio sobrenatural que se padecía en el más allá —infierno o purgatorio— y menos frecuentemente a un tipo de muerte. En el *exemplum* moderno el talión reviste formas empobrecidas que, abandonando toda inventiva en la inversión, recuerdan las formas sociales de pérdida de vida de la época moderna: bajo el hacha del verdugo y la espada del duelista. De ahora en adelante los suplicios sobrenaturales son reemplazados por la forma de la muerte, que depende directamente del pecado. La transformación del placer en tormento se inscribe así en forma visible en la carne del difunto.

Cabe agregar que la tarea de clasificación de las conductas pecaminosas se facilita mucho por la capacidad de adaptación y la flexibilidad en la aplicación del sistema de pecados analizado en el capítulo 4, donde mostramos que el orden de prioridades establecido en la lista de los siete pecados capitales, así como la definición de cada uno, fluctuó siempre en el tiempo. Esto permite al clero, sin riesgo de herejía, pasar al primer rango de sus preocupaciones la borrachera de los indios, o situar en la misma categoría de lujuria el concubinato de los españoles y las prácticas matrimoniales indígenas.

⁵ Citado por J. Delumeau, 1983, p. 217. Véase también esta cita: “La muerte es el salario del pecado y el pecado, el aguijón de la muerte”, en A. Gaudel, 1933, t. XII, 1a. parte, cols. 307-310.

LA NEGACIÓN DE LA DIFERENCIA

En los capítulos 8, 9 y 10 describimos la empresa de construcción del pecador universal a partir de sus actos y comportamientos, es decir, por la vía de los *exempla*. Ésta consiste en apropiarse de los términos y los relatos indígenas para despojarlos de su contenido, reventar su sentido, en una palabra, deconstruir la lengua y el universo mental con el fin de construir, a fin de cuentas, al hombre universal.

Este trabajo fue precedido por una apropiación del discurso en náhuatl, analizado en los capítulos 6 y 7. Para comprenderlo es necesario pasar sobre la impresión de extrañeza que nos deja la lectura de los textos jesuíticos en náhuatl. A primera vista, éstos parecen fundarse en procedimientos estilísticos desconocidos para las lenguas europeas, especialmente el recurso sistemático al paralelismo de las palabras y las frases. De hecho, demostramos que la estructura de las traducciones jesuíticas está calcada del latín, en forma cada vez más evidente a medida que el tiempo pasa, y que la noción misma de paralelismo sufre una transformación esencial en la pluma de los eclesiásticos. Mientras que los indios expresan por este medio su concepción dual del mundo y del lenguaje, los jesuitas desbaratan la noción en sucesivos procedimientos retóricos, los más importantes de los cuales son la sinonimia y la antítesis: si quieren expresar la homología, prefieren la sinonimia, y si quieren dar cuenta de la oposición, utilizan la antítesis. Niegan así el principio indígena de dualidad que consiste en enunciar una noción por medio de dos de sus manifestaciones, diferentes y por tanto, en cierta manera, siempre opuestas. En lugar de la complementariedad de los contrariospreciada por los nahuas, desarrollan el principio de no contradicción.

Un esfuerzo del mismo tipo, en el terreno de la semántica (capítulo 8), llevó a los eclesiásticos a operar una censura definitiva entre lo que atañe al bien y lo que atañe al mal. Expresiones y binomios metafóricos que antes de la conquista expresaban en conjunto hechos favorables o desfavorables, serán reinterpretados en un sentido exclusivamente negativo. Su significado se redujo a dos nociones nada más: el pecado y el castigo, y este trabajo de reelaboración semántica se realizó sobre todo en torno a ciertas raíces: *tetzahuil* (“el caos”), *tlahuelli* (“la cólera”) y *tetl* (“la piedra”). Por último, las mismas preocupaciones empujan a los jesuitas de deconstruir los relatos indígenas que toman lugar dentro de un vasto complejo cultural organizado en torno a la exteriorización del alma, a fin de repartirlos entre las categorías de una tipología ejemplar de los viajes a ultratumba (capítulo 9).

Al hacer esto los jesuitas recurren a una metodología puesta en práctica por los primeros franciscanos. Nada en su pastoral es fundamentalmente nuevo: la obsesión del pecado, de la transgresión y de la muerte, la voluntad de encontrar en las narraciones indígenas la estructura de los *exempla* se encontraban ya entre

los primeros misioneros. Lo que ha cambiado es que a partir del siglo XVII los eclesiásticos pueden hacer abstracción de la rareza de los usos indígenas y descifrar tranquilamente sus palabras y sus actos con el rasero del dogma católico. Lo exótico ya no tiene nada diferente.

Finalmente, los jesuitas del siglo XVII están en posición de emprender una tarea que los primeros evangelizadores no podían siquiera imaginar. Con ayuda de materiales provenientes de misiones del mundo entero, están en condiciones de construir al pecador universal (capítulo 10), al precio de una nueva selección en los relatos y la uniformización de las narraciones retenidas. Después de la deconstrucción del hombre real se opera su reconstrucción en hombre ficticio: este pecador impenitente, rebelde y obstinado que horroriza a la Iglesia.

Estos refuerzos realizados por los jesuitas de México y del mundo entero en los siglos XVII y XVIII sorprenden por su etnocentrismo. Todos los objetos lingüísticos –retórica, semántica, narraciones– se perciben a través de referencias aprendidas en los seminarios. Cada palabra y cada idea son cuidadosamente aisladas del contexto cultural que podría prestarles sentido. Con esta base podemos cuestionarnos sobre el éxito de la evangelización. ¿Es posible convencer sin preocuparse por lo que piensa el oyente? ¿Cómo fue recibido el mensaje?

EL *EXEMPLUM* Y EL *TETZAHUITL*

Cuando en pleno siglo XVI fray Andrés de Olmos pretende traducir la palabra *exemplum*, utiliza dos términos: *neixcuitilli anoço tlamahuizolli*, “un modelo” o “un prodigio”. Recordemos que su obra pionera es una traducción de los sermones de San Vicente Ferrer. A sus ojos, el *exemplum* representa sobre todo un procedimiento retórico, al mismo título que la “comparación” que traduce también por *ixuitilli* o *neixcuitilli* (“ejemplo” o “modelo”). El *tlamahuizolli* o prodigio anuncia un suceso que despierta el asombro y la admiración, del verbo *tlamahuizoa*, que posee un sentido próximo al latín *admiror* y el español admirar.

Para los primeros misioneros los *exempla* no representan un instrumento indispensable para la evangelización y su éxito es sin duda escaso. Veamos por qué: Olmos cuenta la historia de un viudo que vuelve a casarse con dos mujeres, una joven y otra vieja. La primera le arranca los cabellos blancos mientras que la segunda le arranca los cabellos negros, al punto que se queda calvo. El sermonario del fraile dominico Martín de León (*Ex.* 34, publicado en 1614) narra que un ermitaño quiere construir su choza lo más cerca posible de un curso de agua, para no fatigarse, cayendo así en el pecado de la pereza. Las enseñanzas que podrían extraer de estas anécdotas los

herederos del imperio mexica no son inmediatamente perceptibles. De modo que los *exempla* siguieron siendo pocos hasta la entrada en escena de la Compañía de Jesús.

Cuando la enseñanza de los jesuitas se extiende en el curso del siglo XVII, el *exemplum* ha sufrido, por impulso de la Compañía y a nivel mundial, una evolución que lo ha transformado en una “puesta en acto de la relación entre la transgresión sagrada y la muerte”. Dicho en otras palabras, el género ejemplar ha dejado de ser el depósito de toda clase de recursos literarios para hablar principalmente del pecado y de su castigo. Para tener una idea de la recepción que los indios hayan podido dar a este nuevo *exemplum*, hay que volver a la pregunta de Hertz: “Supongamos que en algún sitio existe un espíritu al que estas dos nociones [el pecado y la expiación] le son completamente ajenas: este hombre no solamente no estaría en condición de aceptar con inteligencia sino de siquiera concebir las creencias cristianas más fundamentales” (p. 6). ¿Tenían los indios noción de la relación entre la transgresión y la muerte? La respuesta es afirmativa, y remite a un complejo cultural de extremada importancia y de gran complejidad: el *tetzabuitl*.

El término es difícil de traducir porque expresa a la vez el caos, el terror sagrado, el mal augurio y el escándalo (capítulos 8 y 9). Louise Burkhart ha explicado que el *tetzabuitl* constituía una anomalía, una ruptura de la armonía, un pequeño caos que se infiltra en la realidad ordenada”,⁶ en suma, un desequilibrio cósmico. Pero lo esencial para nuestros fines es que proviene a menudo de la transgresión de una regla de comportamiento. En este sentido, está asociado con el concepto de *tlazolli* (“suciedad”) en relación con una ruptura de la moral. Así, al adulterio, el robo y la borrachera se les llamaba *tetzabuitl*, lo mismo que a sus consecuencias: la aparición de animales *tetzabuitl*, como algunos ratones, murciélagos o serpientes que indicaban que una desgracia caería sobre las personas contaminadas por el *tlazolli* y su cortejo.

Por esta razón *tetzabuitl* se inscribe en una relación entre la transgresión y la muerte. Sin embargo, no coincide con la noción cristiana de pecado-castigo, pues la muerte no sobreviene por castigo sino como consecuencia. Según Alfredo López Austin, “las transgresiones desequilibraban el cuerpo y atraían malas energías sobrenaturales”.⁷ Además, el concepto de *tetzabuitl* no se reducía a la transgresión y poseía dimensiones totalmente ajenas al pecado, en particular su aspecto adivinatorio. El *tetzabuitl* era una puerta abierta al futuro y por eso se tradujo por “augurio”. Se dice que la conquista española estuvo precedida por numerosos *tetzabuitl*, o fenómenos extraños, excepcionales, que anunciaban la próxima catástrofe.

⁶ L. M. Burkhart, 1989, p. 64. Véanse en particular las pp. 95, 115 y 172 para la definición del término y su relación con *tlazolli* (“suciedad”).

⁷ A. López Austin, 1980, t. I, p. 445.

No hay, pues, homología entre la noción de pecado-castigo y el *tetzabuitl*, sino los suficientes puntos comunes para que naciera y se desarrollara, en los siglos XVII y XVII, un complejo original al que se puede dar el nombre de *exemplum-tetzabuitl*.

Mientras que a Olmos no se le ocurrió que podía traducir *exemplum* por *tetzabuitl*, los jesuitas utilizaron este término en tres sentidos complementarios. En primer lugar designaron la narración ejemplar que asocia la transgresión a la muerte, con ayuda del binomio *tetzabuitl neixcuitilli* (“un espanto-un modelo”) y *neixcuitilli tetzauh-machiotl* (“un modelo-un signo pavoroso”). El término *tetzabuitl* pudo aplicarse también explícitamente a la transgresión –borrachera de una india de la ciudad de México (Ex. 14) o asesinato de toda su familia perpetrado por un joven (Ex. 45), comportamientos que *ipso facto* provocan la muerte y la condenación eterna—. En fin, los predicadores calificaron de *tetzauh* (“pavorosa”) la aparición de un espectro (*tetzauh-nezcayo-tl*, “aparición pavorosa”). La narración entera o sus dos episodios tomados separadamente (pecado y castigo) se designaron, pues, como *tetzabuitl*.

Éste se asemejó cada vez más al *exemplum*. Desde mediados del siglo XVI el franciscano Alonso de Molina había hablado en su diccionario náhuatl-español de una enfermedad llamada *tetzauh-cocoliztli* (“enfermedad de pavor”) que tradujo por “ictericia”. Si el encuentro del *tetzabuitl* podía matar a los indios de pavor, la visión de un alma condenada era susceptible de provocar entre los españoles un “susto” que les corrompía la sangre y los conducía rápidamente a la tumba, como le ocurrió a la mujer de Valencia que se puso una peluca hecha con los cabellos de una muerta (según Andrade; véase el capítulo 10). Sería útil continuar indagando sobre la convergencia entre el *tetzabuitl* y el “susto”, cosa que podría contribuir al esclarecimiento de la cuestión controversial del origen, si precolombino o español, de la enfermedad del miedo bien conocida en el México contemporáneo.

Mas el *tetzabuitl* provoca otro tipo de pavor: el terror sagrado que suscita la transgresión. Molina no se había equivocado cuando en su diccionario tradujo el término por “escándalo”. Esta palabra, cuyo antónimo es “edificación”, en su primer sentido evoca una ocasión de pecado impulsada por el ejemplo de alguien, y su consecuencia: “el estrépito, la emoción indignada, las repercusiones en el público” (según los diccionarios). Aquí también se opera un acercamiento sorprendente entre el *tetzabuitl* y el *exemplum* tal como se vivían en las ciudades de la Nueva España. Nos viene a la mente la viuda del conquistador Pedro de Alvarado, acusada por el rumor público de Antigua (Guatemala) de haber provocado, al blasfemar, un terremoto que destruyó la ciudad: el pecado no adquiere su plena dimensión más que cuando es objeto de escándalo. En nuestros días, el rumor público en un pueblo indígena persigue aún la conducta escandalosa o *tetzabuitl* (capítulo 11).

El *exemplum-tetzabuitl* privilegia naturalmente las muertes súbitas y los castigos inmediatos. Sin duda por eso entre los relatos edificantes en náhuatl se cuenta un número de narraciones del tipo “pecado-muerte” más importante que el de las anécdotas que conservaron las grandes compilaciones jesuitas. El *exemplum*, que no se imponía en el siglo XVI como un medio de evangelización útil, se volvió indispensable en el siglo siguiente, cuando juega con los temores contenidos en el *tetzabuitl*.

La vida del complejo *exemplum-tetzabuitl* fue breve y correspondió a un momento de la predicación en la Nueva España: nacido a principios del siglo XVII, desaparece en la segunda mitad del siglo XVIII con la expulsión de la Compañía de Jesús. Mas no por ello desaparecen los *exempla*, que continúan figurando en los sermones en español y los rumores urbanos. En cuanto a la noción india del *tetzabuitl*, sobrevivió en el vocabulario, los cuentos y las creencias de ciertos pueblos indígenas, sin que nada permita imaginar que en un momento dado se aproximó a una forma literaria derivada de la Edad Media.

Anexo

Presentación comentada del *corpus de exempla*

Cada uno de los 45 *exempla* se analiza en una ficha que comprende las indicaciones siguientes:

1. Corto resumen de la anécdota.
2. Fuentes
 - a) Abreviaturas que remiten a la lista general de abreviaturas que se encuentra antes de los textos. Las fuentes se presentan en orden cronológico y van seguidas de los repertorios.
 - b) Menciones de documentos de época o análisis modernos publicados.
 - c) Mención de las diferentes versiones en náhuatl (N1, N2, N3), seguida del nombre del documento (ms. 1481, f° 236-245) y de la fuente invocada por este último: por ejemplo [Herolt].
3. Historial: Comprende un comentario de las sucesivas fuentes por orden cronológico.
4. Evolución del relato: ofrece un análisis de la estructura del relato por medio de sus episodios (por ejemplo, 1. Visión de Udo; 2. Las tres advertencias divinas, etc.) y compara la concatenación de los episodios en los textos fuente europeos y los textos en náhuatl.

ABREVIATURAS DE LAS PUBLICACIONES Y DE LAS RECOPIACIONES CITADAS¹

Alloza	Alloza, Juan de: <i>Cielo estrellado de mil doscientos y dos exemplos de María</i>
AGN	Archivo General de la Nación, México
AN	Arnoldus Leodiensis (Arnoldo de Lieja): <i>Alphabetum narrationum</i>
Andrade	Andrade, Alonso de: <i>Itinerario historial</i>
Antonino	Antonino de Florencia: <i>Summae sacrae theologiae</i>
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma

¹ Véase la bibliografía.

Agustín	Augustinus (San Agustín) (PL), t. 40 y 48
Barzía	Barzía y Zembrano, Joseph de: <i>Compendio de los cinco tomos del Despertador christiano</i>
Beda	Beda el Venerable: <i>Ecclesiastica historia</i>
Bellarmino	Bellarmino, Roberto: <i>Obras completas</i>
Boccaccio	Boccaccio, Giovanni: <i>Il Decamerone</i>
BUA	Thomas Cantimpratensis: <i>Bonum universale de apibus</i>
Bustis	Bustis, Bernardinus de: <i>Rosarium sermonum et Mariale eximii</i>
Canisio	Canisius, Peter: <i>Opus catechisticum</i>
<i>Carta anua</i>	Correspondencia jesuítica conservada en ARSI y parcialmente editada por Zubillaga, <i>Monumenta Mexicana</i> , t. I-V, Roma, 1973, y <i>Monumenta Historica Societatis Iesu</i> , 1894
CH	Caesarius Heisterbacensis (Cesáreo de Heisterbach): <i>Dialogus Miraculorum</i>
<i>Ci</i>	<i>Ci Nous Dit</i> , editado por G. Blangez
<i>Compilacio</i>	<i>Compilacio singularis exemplorum</i>
Corella	Corella, Jaime de: <i>Suma de teología moral</i>
Coster	Coster, Frans: <i>De vita et laudibus Dei</i>
DC	Petrus Alphonsus (Pedro Alfonso): <i>Disciplina clericalis</i> , editado por A. Hilka y W. Soderhjelm
DDT	Humbertus de Romanis (Humbert de Romans): <i>Liber de dono timoris</i>
Diago	Diago, fray Francisco: <i>Historia de la vida</i>
EB (ms.)	Stephanus de Borbone (Étienne de Bourbon o Esteban de Borbón): <i>Traité des Sept Dons du Saint-Esprit</i> , parcialmente editado por A. Lecoy de La Marche
Enrique Gran	Véase <i>Spec. Ex.</i> (<i>Speculum exemplorum</i>), llamado <i>Enr. Gran</i> en los textos españoles del siglo XVII
Faya	Faya, Alejandro: <i>Suma de exemplos de virtudes y vicios</i>
Fiol	Fiol, Ignacio (S. J.): <i>Razones para convencer al pecador</i>
<i>Floreçitas</i>	Cesari, Antonio: <i>Floreçitas de San Francisco de Asís</i>
Fulgosius	Fulgosius, Baptista: <i>Exemplorum</i>
<i>Gesta</i>	<i>Gesta Romanorum</i>
Gregorio	Gregorius Magnus (Gregorio el Grande): <i>Diálogos</i>
Gotschalculus	Hollen, Gotschalculus: <i>Sermonum</i>
Guil. de Lug.	Guilelmus Peraldus (G. de Lugduno, o Guillaume Perrault): <i>Summa virtutum ac vitiorum</i>
Herbert	<i>Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum</i> , vol. III, editado por J. A. Herbert

Herolt	Herolt, Johannes: <i>Sermones discipuli de tempore, Promptuarium exemplorum</i> y <i>De bello sacro</i> . Cuando la referencia no es explícita, nos remitimos al <i>Promptuarium exemplorum</i>
HF	Helinandus Frigidi Montis Monachus (Hélinand de Froidmont): <i>Chronique</i>
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
Jac. Laos.	Jacobus de Laosanna (Jacobo de Lausana), BN París, ms. 18181
JdV	Jacobus a Vitriaco (Jacques de Vitry): <i>The exempla</i> , editado por T. F. Crane
<i>Lib. los Enx.</i>	<i>Libro de los Enxemplos</i> , editado por P. Gayangos
M de San Joseph	San Joseph, fray Martín de: <i>Historia de la vida</i>
MM	Zubillaga, Félix: <i>Monumenta Mexicana</i>
MaMa	<i>Mariale magnum</i>
ms. 690	Manuscrito en español de la Biblioteca Nacional de México
MSE	Major, Johannes: <i>Magnum speculum exemplorum</i>
Mussafia	<i>Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden</i>
Nauclerus	Nauclerus Johannes (Juan Vergen): <i>Chronicon succintim</i>
Nieremberg	Nieremberg, Juan Eusebio: <i>Exemplos de la Doctrina Christiana</i>
Odo (F)	Odo de Ceritona: <i>Fabulae</i> , editado por L. Hervieux
Odo (P)	Odo de Ceritona: <i>Parabola</i> , editado por L. Hervieux
Paredes	Paredes, Ignacio: <i>Promptuario Manual Mexicano</i>
Passavanti	Jacopo Passavanti: <i>Lo specchio della vera penitenza</i>
Pelb.	Pelbarthus de Themesvar, Oswaldus: <i>Pomerium, Stellarium Corone benedictae mari Virginis in laude eius</i> y <i>Pomenium</i>
Pérez	Pérez, fray Manuel: <i>Farol indiano y guía de curas de indios</i>
Pérez de Ribas	Pérez de Ribas, Andrés: <i>Triunfos de Nuestra Santa Fé</i>
Pet. Cluny	Petrus Cluniacensis (Pedro de Cluny, Pedro el Venerable): <i>De miraculis</i> , editado por D. Bouthillier
Pet. Dam.	Petrus Damiani (Pedro Damián) (PL), t. 144-145 y MGH (<i>Monumenta Germaniae Historica</i>)
PL	<i>Patrologie latine</i> , editado por Migne
<i>Prado espiritual</i>	Véase Santoro
Roa	Roa, Martín de: <i>Estado de las almas del Purgatorio</i>
Röhrich	Röhrich: <i>Erzählung</i>
Rossignoli	Rossignoli, Carlo Gregorio: <i>Les merveilles divines</i>
Santoro	Santoro, Juan Basilio: <i>Prado espiritual</i> , I-IV. Comprende dos capítulos: I. <i>Flores de San Gregorio</i> y II. <i>Prado</i> (<i>Prado de Enrique Gran por el Abecedario</i>)

SC	Johannes Gobi Junior (Juan Gobi): <i>Scala coeli</i> , editado por Polo de Beaulieu
SH	Vincentius Belvacensis (Vicente de Beauvais): <i>Speculum historiale</i>
Sorbon	Robert de Sorbon, BN París, ms. 15971
<i>Spec. ex.</i>	<i>Speculum exemplorum, distinctio IX</i>
<i>Spec. laic.</i>	<i>Speculum laicorum</i>
ST	Thompson, Stith: <i>Motif-index of Folk Literature</i>
Surius	Surius, Lorenzo: <i>Vitae Sanctorum</i>
TU	Tubach, Frédéric C.: <i>Index exemplorum</i>
Vega	Vega, Cristóbal de: <i>Casos raros de la confesión</i>
<i>Viaticum</i>	Heumannus Bononiensis: <i>Das viaticum narrationum</i>
Vorágine	Jacobo de Vorágine: <i>La légende dorée</i>
VP	<i>Vitae Patrum (PL)</i> , t. 73 y 74
Ward	<i>Catalogue of Romances</i> , editado por H. L. D. Ward

1. UDO DE MAGDEBURGO

En Magdeburgo, Udo obtiene el cargo de obispo gracias a la intercesión de la Virgen, pero su conducta es escandalosa. Después de oír tres veces una voz avisándolo, es ejecutado como resultado de un juicio divino en la iglesia dedicada a San Mauricio; luego un sacerdote asiste a la entrada de su alma al infierno.

Fuentes

EB, 47; *Gesta*, 65; Naclerus, 3, f° 121; Gotschalcus, 5, *praecep. Decalog.*; Fulgosius, 9, 12; Herolt, *Praelati* CXXIV; *Spec. ex.*, *distinctio IX*, 175, *Prelatus*; Canisio, 5, 20; *MSE*, *Jud. dei* 9; Andrade, pp. 71-77; Alloza, III, pp. 380-383; Barzía, pp. 70; TU, 5015.

Menciones en Robles, 1972, t. III, 1701, pp. 178-179. Véase también De la Madre de Dios, 1986, pp. 228-229. Sobre el *exemplum* de Udo véase Buc, 1982; Polo de Beaulieu, 1993, pp. 61-80; Lacarra, 1996, pp. 173-186.

N1: ms. 1481, f° 236-245 [Herolt];² N2: Paredes, pp. 174-175 [*idem*].

² Es la fuente que da el texto en náhuatl.

Historial

Según Alloza, el suceso tuvo lugar en 985, durante el reinado del emperador Otón III. El *exemplum* aparece primero en Étienne de Bourbon (1250-1261). Lo volvemos a encontrar en el siglo XIV en las *Gesta Romanorum*, Nauclerus, y luego, en el siglo XV, en Gotschalculus, Fulgosius y sobre todo Herolt, donde, con el título *De Udone episcopo horribile*, constituye uno de los *exempla* más largos.

A partir de entonces se repite a menudo en los siglos XVI y XVII (*Magnum speculum exemplorum*, en el rubro “juicio de Dios”, y Canisio) y entra en las colecciones de *exempla* de la Virgen (Alloza), a la vez que se cita en diversos rubros, tales como “de la necesidad de las obras” de Andrade.

De ahí en adelante el destino de Udo simboliza el comportamiento y el castigo del mal obispo. En 1701, el diario de Antonio de Robles, escrito en la ciudad de México, da cuenta de ciertos versículos satíricos “infamantes y calumniadores de los usos y costumbres de un cierto príncipe eclesiástico, uno de los cuales comienza con ‘¿Quién es este personaje?’ y termina con ‘Que recibió el obispo Udo’”.

Evolución del relato

Los textos en náhuatl y español de los siglos XVII a XVIII se presentan como traducciones bastante fieles de Herolt. Este último concatena seis secuencias:

1. *Visión de Udo: el milagro de la Virgen*. Udo, estudiante poco dotado para el estudio, pide la intercesión de la Virgen en el templo dedicado a San Mauricio. Se queda dormido y tiene la visión de la Virgen que abre su entendimiento y le promete el cargo de obispo, pero también el castigo de su alma y de su cuerpo si se sale del camino recto.
2. *Las tres advertencias divinas*. Udo, ya obispo, escandaliza por su conducta. Tres veces oye una voz del cielo que lo insta a enmendarse pero no lo hace.
3. *Visión del clérigo Fredericus: el juicio divino*. En el templo de San Mauricio, aparición sucesiva de unos jóvenes con antorchas, después de otros dos que llevan una alfombra y dos tronos, y finalmente del verdugo. Llegada de la asistencia y del juez, Jesucristo, acompañado por su madre. El verdugo trae a Udo. San Mauricio pronuncia una requisitoria, los asistentes condenan a muerte a Udo, el verdugo le corta la cabeza. Fredericus, al salir de su visión, ve el cuerpo decapitado del obispo.
4. *Visión del clérigo Bruno: llegada al infierno*. Bruno, en el campo, se acuesta al pie de un árbol, con el brazo entre las riendas de su caballo, para echar un sue-

ñito. Ve que los diablos reciben el alma de Udo, lo saludan, le dan de comer y beber platillos ardientes y lo bañan en un pozo de llamas. Imprecaciones de Udo. Los diablos ven a Bruno, que se debate y se despierta. Regresa a la ciudad, con los cabellos blancos, el brazo dislocado.

5. *¿Cómo hacer desaparecer el cuerpo?* Primero depositan el cuerpo de Udo en una laguna, que lo rechaza. Las fieras no lo quieren comer. Lo queman y arrojan sus cenizas a un río que se vuelve estéril durante diez años.
6. *La marca de la sangre de Udo sobre el mármol de la iglesia se muestra cada vez que se entroniza a un nuevo obispo.*

El relato comprende, pues, cuatro visiones, o más bien tres y una experiencia auditiva, ocurridas todas durante el sueño de la persona que las recibe. Constituyen “motivos” corrientes en esta época: la visión de la Virgen que concede un beneficio; las tres advertencias divinas con la forma de una voz celestial; el juicio divino; la llegada al infierno del alma del pecador.

Aun cuando los relatos de los siglos XVI y XVII, en latín o en español, se asemejen mucho los unos a los otros, es visible que el texto náhuatl N1 fue traducido directamente de Herolt. Es lo que surge de la comparación de la versión en latín y en náhuatl de varios pasajes, los más significativos de los cuales son la requisitoria de San Mauricio (Udo es *sed lupus, non pastor...*), la llegada del alma de Udo (*Date locum...*) y su suplicio (tragar *bufones et serpenter...*). Algunas ligeras variaciones en relación con el texto en español de Andrade demuestran que éste no fue la fuente original de la traducción al náhuatl.

Sin embargo, el texto náhuatl N1 hace algunas transformaciones en el relato de Herolt. Para empezar, en la traducción de las imprecaciones proferidas por Udo cuya alma es atormentada por los diablos. Se trata de un motivo común desde el siglo XVI hasta el XVIII: en el infierno sólo se oyen imprecaciones y blasfemias (véase el *Ex.* 16, “El arriero que juraba”). Pero en las versiones latina y española se maldice sucesivamente a Satanás, a Dios, a los padres y a toda criatura viviente del cielo y de la tierra (Herolt), o también a Satanás, el pan y el agua, a Dios, el cielo y la tierra (Andrade). Un texto español (Alloza) mencionaba a Lucifer, a los demonios, al padre, la madre, los parientes, los amigos y comparsas en sus placeres, pero evitando blasfemar contra Dios. Lo mismo ocurre con todas las traducciones nahuas que omiten todas las imprecaciones contra Dios. Por otra parte, la secuencia 6 sobre la marca de sangre de Udo se omite en N1.

Por su parte, el texto N2, mucho más pobre, omite la secuencia 1 y la calidad de obispo de Udo. Pasa rápidamente sobre las advertencias, que para él son sólo dos, y el juicio divino. La llegada del alma al infierno representa el pasaje más desarrollado (mismo motivo que en el *Ex.* 42, “El judío y la señal de la cruz”), y se omiten las secuencias 5 y 6.

La influencia del *exemplum* de Udo fue múltiple. En el medio eclesiástico de principios del siglo XVII se asociaba a la imagen del mal obispo. Así, el *Tesoro Escondido* de Agustín de la Madre de Dios, escrito hacia 1653, cuenta la historia de don García Guerra, fraile dominico quien llegó a ser obispo de la ciudad de México; gran aficionado a las corridas de toros, murió después de varias advertencias divinas que se presentaron como terremotos (véase el cap. 2).

2. LA MUJER LASCIVA

Un discípulo de San Francisco confiesa a una mujer, mientras el monje que lo acompaña ve que un sapo o un dragón sale de su boca y vuelve a entrar, lo que significa que oculta un pecado mortal. Poco después los discípulos se enteran de la muerte de la mujer, quien se les aparece condenada y les explica la razón de los diferentes suplicios que padece.

Fuentes

BUA, 2, 50, 2; *SC*, 249, *Confessio* III, *Viaticum*, 18; *Spec. ex.*, *distinctio* IX, 31, *Confessio*; *MSE*, *Confessio* 22 [*SC*] y *Confessio* 8 [*BUA*, 2, 50, 2]; Bellarmino, pp. 308-313 [Frans Coster; Bernardino de Buste]; ms. 690, pp. 212-214 (BNM); TU, 2738.

Sobre la longevidad de este *exemplum* en Europa véase Gari, 1983, pp. 148-149. Polo de Beaulieu (véase Johannes Gobi Junior, 1991, p. 657). Véase también Berlioz y Polo de Beaulieu, 1999, pp. 223-242.

N1: ms. 1476, f° 161-163; N2: ms. 1493, f° 239-259; N3: Paredes, pp. 215-217 [Bernardino de Buste].

Historial

La mención más antigua (*BUA*) data de 1256-1263 y sitúa la anécdota en Borgoña (Francia): después de confesarse, un pecador vomita siete sapos y recupera la salud. Es la versión que se retoma en *MSE*, *Confessio* 8.

Existe otra versión, más compleja, que hace su aparición en la *Scala coeli* (*SC*) en el siglo XIV: versa sobre una mujer que se confiesa mal con un discípulo de San Francisco. Es la mujer que encontramos en los sermones de Bernardino de Buste a fines del siglo XV, luego en la obra de Frans Coster, en el *Speculum exemplorum*, el *Magnum speculum exemplorum*, *Confessio* 22 y en el tratado de Bellarmino.

El *MSE*, en su edición de 1672, conserva las dos versiones para ilustrar su rubro *confessio*, una que proviene de *BUA* y la otra de *SC*. Sin embargo, esta última no

menciona como fuente *SC*, sino que se remite a Frans Coster y afirma que el suceso se produjo en la ciudad de Geldria (Geldern en Alemania, en la provincia del Rin): “[Esto] ocurrió en un cierto *castrum* Geldria, como lo refiere el padre Franciscus Costerus de la Sociedad de Jesús, que afirmó haberlo recibido de un cierto noble de Geldria, que conocía bien el sitio (o el caso)”. Esta observación de Coster data de la segunda mitad del siglo XVI, ya que este jesuita nacido en Malinas en 1532 ingresó a la orden de San Francisco Xavier en 1552, y no fue provincial del Rin antes del fin de su vida, después de haber sido provincial de Bélgica. Murió en 1619. Como el *exemplum* ya era conocido desde el siglo XIII, queda de manifiesto que el caso referido en Geldria es nuevo: la historia, muy conocida en el siglo XVI, fue “nuevamente vivida” en otro sitio.

Finalmente, el ms. 690 se apoya en el *MSE* para asegurar a su vez que el hecho ocurrió en Geldria.

Evolución del relato

Si dejamos de lado la versión de *BUA* y sus siete sapos, el relato de la *Scala coeli* se presenta como el primer texto escrito de esta historia y enlaza las secuencias siguientes.

1. *Presentación de los dos predicadores y de la mujer.* Uno es penitenciario del papa y el otro devoto; la mujer ha cometido un pecado de adulterio con alguien de su parentela y no lo ha confesado desde hace once años.
2. *Primera visión de los predicadores.* La mujer decide confesarse después de misa. El segundo padre ve salir sapos de su boca y luego, después de la absolución, los sapos vuelven a entrar en ella junto con uno más grande que los demás. En el camino revela su visión al confesor y ambos regresan a la ciudad.
3. *Segunda visión de los predicadores.* La mujer ha muerto ahogada. Después de tres días de ayuno y de oración, la ven aparecer condenada. Ella les dice que no se asusten y les revela que escondió un pecado. El confesor la conjura que responda dos preguntas, la primera sobre el significado de los castigos que recibe. Éstos son los castigos y su significado:
 - lagartijas sobre la cabeza (en castigo por los adornos)
 - sapos sobre los ojos (en castigo por las visiones corruptas)
 - flechas de fuego en las orejas (en castigo por las cosas que oyó)
 - fuego que le sale de la boca (en castigo por la difamación, los cantos, las palabras)

- serpientes sobre el cuello y los senos (en castigo por las caricias inmundas)
 - perros que devoran las manos (en castigo por las caricias inmundas y por haber dado a los puercos y a los perros los bienes destinados a los pobres)
 - dragón en el que cabalga (debido a sus acciones abominables).
4. *Moraleja*. La segunda pregunta es sobre la naturaleza de los pecados que más frecuentemente conducen al infierno. Respuesta: para los hombres, toda suerte de pecados, pero para las mujeres, cuatro: la lengua, los adornos, los sortilegios y la vergüenza durante la confesión. El dragón se eleva y la conduce al infierno.

El texto del *MSE* en el siglo XVI está prácticamente copiado de la *Scala coeli*, y la reivindica como su fuente. Solamente aparecen dos variaciones: en la secuencia 3, los perros devoran las manos de la mujer condenada, no porque haya dado sus bienes a los puercos y a los perros, sino a sus amantes; en la secuencia 4, el primer pecado que conduce a las mujeres al infierno no es la lengua sino la lujuria. Este texto presenta, pues, una inflexión hacia el pecado de lujuria.

El relato de Bellarmino (principios del siglo XVII) y el ms. 690 presentan las variaciones siguientes: se evoca a los dos religiosos sin explicación sobre sus características personales (Bellarmino). En el curso de la primera visión durante la confesión, ya no es un gran sapo el que simboliza el pecado de adulterio sino un dragón. La mujer aparece lamentándose, sin que el predicador haya tenido que ayunar y orar, y sus castigos son narrados con gran lujo de detalle: está rodeada de cadenas de fuego; en lugar de simples lagartijas sobre la cabeza, ahora tiene culebras y lagartijas en vez de cabello; sus ojos no solamente son devorados por sapos sino también perforados por flechas de fuego (Bellarmino). La inflexión sobre la lujuria que consta en el *MSE* se conserva. En pocas palabras, estos relatos dan testimonio de un trabajo de reflexión sobre el modo de describir en detalle la aparición infernal.

Los relatos en náhuatl obviamente no son traducciones del *MSE* y se asemejan a los relatos del siglo XVII en español. Sin embargo, presentan nuevas variaciones respecto de estos últimos. En N2, las secuencias sufren las transformaciones siguientes:

1. Simplificación: se mencionan solamente dos padres y una mujer que cometió un pecado no especificado.
2. La visión de los sapos (“fiera en forma de sapo”) y del dragón (“serpiente con cuernos” o “serpiente venado”, un poco más adelante llamados demonios prehispánicos) está bien detallada y se ofrece su significado.

3. La visión de la mujer condenada corresponde al texto de la *Scala coeli*, pero sobre su cabeza ya no hay solamente lagartijas sino “lagartos o cocodrilos de fuego, tejones de fuego, zorrillos de fuego”, es decir, animales americanos cuya mordida es particularmente cruel. La visión europea de una mujer con cabeza de medusa se sustituye así por la de una mujer que sufre atrocemente. En general, el dolor de cada parte del cuerpo se describe minuciosamente. La explicación de los castigos es bastante clásica, menos el pecado de lujuria, que se califica de “amancebamiento, gozo inmundos y vida de placer”, lo que remite directamente no a un pecado de adulterio específico, como en los relatos europeos, sino al complejo conocido en el México colonial como “amancebamiento”, relación de hombres y mujeres fuera de los vínculos matrimoniales. En fin, las lamentaciones de la mujer condenada son más prolongadas que en Bellarmino.
4. Esta secuencia está suprimida.

N3 presenta un simple resumen rápido del relato y omite los detalles de los suplicios y su significado. N1, en cambio, aun cuando también ofrece un texto corto, transforma por completo el significado del relato. En efecto, solamente se conservan las dos primeras secuencias:

1. La mujer cometió un pecado repugnante y no especificado. Los clérigos entran a su casa, tal como los jesuitas tenían la costumbre de hacer durante su misión. Ella les pide la confesión.
2. La visión de la confesión se describe a la manera clásica; luego se van y uno de los clérigos cuenta su visión a su compañero.
3. De regreso en el pueblo, ambos se enteran de que la mujer fue muerta por la gran serpiente que habitaba su cuerpo.

Se extrae así, casi explícitamente, la moraleja siguiente: una mala confesión mata, el pecado mortal es un asesino (“la gran serpiente que se había tragado era una destructora, una asesina”; “porque aquel que oculta su pecado en la confesión Dios no lo perdona y finalmente el gran pecado le cae encima”, N1). Impresión que se ve reforzada por la omisión completa de la descripción de las penas del infierno; por ello la muerte de la pecadora se presenta como su principal castigo. En las versiones europeas no se había dado una relación tan clara de causa y efecto.

El relato de Margit Gari, campesina húngara del siglo XX, está emparentado con la versión simplificada de N1. Los protagonistas son dos jóvenes mancebos, uno de los cuales se confiesa bajo la mirada de su amigo (“uno se puso de un lado del

clérigo, el otro del lado opuesto”). Cada vez que el joven penitente cita un nuevo pecado, un espantoso sapo le sale de la boca y se sale de la iglesia. Pero finalmente un gran sapo quiere salir y no lo logra. Los muchachos comentan acerca de ello después de la confesión y el joven pecador dice: “Es que no me atreví a decirle al clérigo mi peor pecado, aunque lo intenté varias veces. Pero espérame, me regreso, ¡es necesario que ese sapo salga pitando!”

3. VOLFANGO

Un joven noble llamado Wolfgang es enviado por su padre a la corte de Buda. Huye hacia Colonia con su concubina Lucrecia. Después de una advertencia de Jesús, una noche, durante una excursión al campo, Wolfgang ve unos diablos que se llevan el cadáver de Lucrecia; los diablos los conducen ambos al infierno.

Fuentes

Alloza III, 13, pp. 385-386 [Herolt, *De bello sacro*, I. VI]; Barzía, pp. 387-388 [Alloza]. N: ms. 1493, f^o 109-121.

Historial

Aparentemente la primera mención de este caso es la de Alloza (publicado en 1655). Según él, el caso ocurrió en 1616. Lo encontramos nuevamente en Barzía y Zembrano (publicado en 1685), que lo cita en el sermón del gran terremoto de 1680, con la moraleja siguiente: murieron porque no prestaron atención a la advertencia del terremoto.

Evolución del relato

El texto de Alloza comprende las tres secuencias siguientes:

1. *Llegada y estancia de Wolfgang en Buda.* Wolfgang, que creció en casa de su padre, deja a éste para ir a la corte de Buda y se hace amigo de un paje de buena cuna llamado Alberto, que lo arrastra por el camino del vicio. Se convierte en amante de Lucrecia y, para escapar del rey, que quiere encarcelarla, huyen ambos a Colonia.
2. *Visión de Wolfgang.* La Virgen y el niño Jesús lo amonestan y le ofrecen el perdón.

3. *Los diablos se llevan a Wolfgang y a Lucrecia en cuerpo y alma.* Durante una excursión al campo con su amigo Alberto, los amigos se acuestan después de la merienda. Un terremoto los despierta, Alberto llama a Dios, pero Wolfgang invoca a Lucrecia. Suena una trompeta, la pared se abre dando paso a unos monstruos infernales (osos, leones) y a cuatro gigantes que llevan cargando el cuerpo de una mujer lamentándose. Se llevan consigo a Wolfgang y a Lucrecia a causa de sus tres años de concubinato.

El relato en náhuatl es la traducción fiel de Alloza. La infancia virtuosa da lugar a una descripción bastante detallada, al igual que su concubinato. La escena final se transcribe fielmente, con el terremoto, la “trompeta de fuego infernal”, el agujero en la pared por el que pueden pasar los diablos, “hombres lechuza”, guiados por un diablo *tzitzimil*, y finalmente cuatro diablos cargando el cadáver de la mujer. El pregonero pronuncia la “palabra de condena” antes que los condenados desaparezcan en el infierno.

El texto de Barzía representa una variante interesante porque muestra la forma en que se dio como ejemplo el relato en España con posterioridad a un terremoto. La moraleja “no escucharon la advertencia del terremoto” representa una transformación del texto fuente, pues en éste la verdadera advertencia está dada por una visión de la Virgen y del niño Jesús. Cuando el terremoto tiene lugar ya no se está en una fase de advertencia sino de castigo divino. La distorsión es indicativa de la necesidad del clero español de atribuir un sentido a los terremotos, frecuentes en este país. La misma necesidad se dejó sentir, con mayor fuerza, en la Nueva España, donde la historia del obispo García Guerra se basa enteramente en sucesivas advertencias en forma de terremotos (véase el análisis de Udo, *Ex.1 e infra*, cap. 2).

4. LA CAZA INFERNAL DEL SEÑOR DE NEVERS

Todas las noches, en el bosque, un carbonero tiene la visión de una caza infernal, en el curso de la cual un hombre a caballo persigue a una mujer desnuda, la atraviesa de una estocada y la arroja a la fosa de carbón. Va acompañando a su señor y en su presencia los condenados explican que son responsables de la muerte del marido de la mujer.

Fuentes

HF (*PL*, 212, col. 734-754); CH, XII, 20; SH, XXIX 120; AN, 629; SC, 626, *Lmx.* II; Passsavanti, pp. 79-83; MSE, *Adult.* 3; Fiol, pp. 107-108; TU, 4696; Röhrich, II, textos pp. 5-53, com. pp. 393-409; ST, E501.5.1.

Véase también Boccaccio, *Nouvelle* v, 8; Bremond, Le Goff y Schmitt, 1982, p. 65; Lecouteux, 1986, pp. 98-100; Rosowsky y Perrus, 1975, pp. 249-283; Dehouve, 1990b, pp. 135-156, y 2000a, pp. 105-121 y 181-197.

N1: Bancroft 58, f° 375-376; N2: Ms. 1493, f° 99-103 [San Antonino de Florencia]; N3: Paredes, pp. 333-334.

Historial

El relato más antiguo proviene de un monje cisterciense nacido en 1127, Hélinand de Froidmont. El que había sido clérigo secular, “trovero y poeta de la muerte”, según Schmitt (1995, p. 136), se distinguió por evocar con mucha precisión la Mesnie Hellequin (compañía itinerante de muertos) en sus narraciones. La caza infernal contada aquí tiene una conexión lejana con esta tradición.

Luego pasa al siglo XIII en Vicente de Beauvais (*SH*); en el siglo siguiente lo encontramos en el *Alphabetum narrationum* (*AN*) y la *Scala coeli* (*SC*), así como en la tradición italiana, donde entra gracias a un dominico, Jacopo Passavanti (1297-1357), y después a San Antonino, arzobispo de Florencia (1389-1459).

Es de este último del que los jesuitas de la Nueva España dicen haber tomado el relato, tanto en las versiones en español (Fiol, 1683) como en las versiones en náhuatl. Durante este lapso el relato sigue su curso en Europa: forma parte del *MSE* en el siglo XVI y aporta la materia de la octava novela de la quinta jornada del *Decamerón* de Boccaccio, donde se invierte su sentido: el joven Nastagio, rechazado por la hija de los Traversari, presencia una caza infernal en la que el caballero persigue a una mujer para castigarla por haberlo tratado con crueldad en vida. Nastagio invita entonces a la joven a asistir al espectáculo, y ésta acepta desposarse con él.

El relato de Cesáreo de Heisterbach sobre el tema de la caza infernal difiere bastante de éstos, introduciendo otros personajes e ilustrando los castigos que en el más allá esperan a las concubinas de los curas.

Evolución del relato

Con excepción del texto de Cesáreo de Heisterbach, bastante diferente, los relatos derivados de Hélinand de Froidmont comprenden las secuencias siguientes:

1. *Presentación del carbonero y del caballero*. Tristeza del carbonero y diálogo con su caballero.

2. *Visión nocturna del carbonero*. Una mujer desnuda corre delante de un caballo negro montado por un caballero con la espada desenvainada que la traspasa, la arroja a la fosa de carbón, la rescata, la echa sobre su caballo y desaparece.
3. *Doble visión del carbonero y del caballero*. El caballero, después de confesarse, acompaña a su carbonero y presencia el espectáculo, a la medianoche. Se oye un buccino, la aparición tiene lugar. El caballero conjura a las dos almas a que se expliquen; éstas le cuentan acerca del adulterio, el asesinato del esposo, y solicitan misas y limosnas.

Tal vez porque la intención es mostrar un ejemplo de lujuria y no, como los otros, de adulterio, la *Scala coeli* es la única recopilación que, al mismo tiempo que invoca como fuente a Hélinand de Froidmont, se desvía de éste en diversas ocasiones: omite el episodio de la tristeza del carbonero y del diálogo con el caballero; asegura también que la mujer ha cometido adulterio pero no menciona el asesinato del esposo. Los otros relatos, sobre todo el del *MSE*, respetan las secuencias de Hélinand de Froidmont, así como la mención de la ciudad de origen del caballero: Nevers (Francia). Passavanti, por su parte, inventa nombres para los protagonistas: Giuffredi es el caballero infernal, doña Beatriz es la mujer perseguida y el caballero Berlinghieri es su esposo.

Las versiones en náhuatl respetan fielmente las secuencias de Hélinand de Froidmont, sobre todo las que se apoyan en el texto de San Antonino de Florencia. Sin embargo, omiten el final de la visión infernal, cuando el caballero recupera a la mujer, la arroja sobre su caballo y desaparece; agregan la comunión a la confesión del caballero que prepara su expedición al monte. Finalmente hacen muestra de una real búsqueda de términos para traducir la noción de “conjuración”, expresada ya por medio de varias locuciones en los diversos textos latinos.

5. LA MUJER DE FACATA

Los jesuitas de Facaten o Facata, Japón, relatan la muerte súbita de un hombre que quiso seducir a una mujer casada, educada por ellos en la fe católica.

Fuentes

ARSI, Jap. Sin 50 (1562-1614, f° 139 v°); Andrade, pp. 214-215 [ARSI].

Sobre el tema de las violaciones, véase De la Madre de Dios, 1986, pp. 65-66. N: ms. 1481, f° 149-152.

Historial

El caso ocurrió en 1606 en Facaten (Hakata, Japón); está referido en las *cartae annuae* de los jesuitas de Kyushu y fue retomado en Andrade (1648).

Evolución del relato

El relato de Andrade comprende las secuencias siguientes:

1. *Presentación de la mujer educada por los jesuitas.*
2. *Solicitud por parte del joven pagano.* El diablo quiere perderla y enciende el amor en el corazón de un hombre sin fe, que intenta seducirla con palabras de amor, sin lograrlo, y entonces la amenaza de muerte. Ella le dice que accede, pero que vuelva otro día.
3. *Plegaria de la mujer.*
4. *Muerte repentina del joven.*

Según Andrade, un caso semejante tuvo lugar en Alcalá de Henares (España): un hombre murió en un accidente después de haber tratado de seducir a una mujer, cuyos tres hijos ingresaron a la Compañía de Jesús.

El relato en náhuatl es a todas luces una traducción fiel de Andrade. La secuencia de la muerte del joven es particularmente notable por la riqueza de su vocabulario y la longitud de la explicación. Volvemos a encontrar aquí el énfasis en la muerte súbita como castigo del pecador.

Sobre el tema de las violaciones, De la Madre de Dios [1653] cuenta las intenciones de un indígena respecto de una joven indígena; ésta le dice: “¿Eres cristiano o gentil?”, a lo que él responde: “¡Soy cristiano!” “¿Qué no sabes —añadió la india— que la ley de los cristianos prohíbe cometer este pecado que pretendes?” Al escucharla el indio abandonó sus malas intenciones en el momento más ardiente de su loca pasión, cuando comprendió que no era un acto cristiano; fue un milagro más grande que desviar la corriente de un río.

El motivo de la “violación pospuesta” era popular en el siglo XVI. En el relato jesuita, la mujer pide al joven que regrese al día siguiente, lo que le da el tiempo para elevar sus plegarias. Maurice Lever (1998, pp. 91-92) cuenta la historia de un padre que pretende violar a su hija. Ésta le suplica que regrese al día siguiente, y entretanto se fuga.

6. EL AMANCEBADO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Los jesuitas de la ciudad de México refieren que un joven que vivía en concubinato rechazó sus amonestaciones. Cayó enfermo y en ocasión de la visita de uno de los padres tuvo la visión del demonio, que asumió la forma de su concubina; lo besó y éste se lo llevó al infierno en cuerpo y alma.

Fuentes

Andrade, pp. 78-79 [Diego de Ibarra].

Sobre el mismo tema véase Paredes, p. 35, según Nieremberg, 1665, pp. 656-657; *carta annua* de la provincia de Nueva España (MM, V, pp. 55-56), retomada por Andrade, 1648, p. 462; Rosset, 1994, historia X, p. 250.

N1: ms. 1481, f° 208-212 [Diego de Ibarra]; N2: Paredes, p. 35.

Historial

Diego de Ibarra, de la Compañía de Jesús, enseñó teología en Salamanca de 1697 hasta su muerte en 1718. Su obras (*Tractatus theologicci, scholastici et morale* en 17 volúmenes y *Cursus philosophicus peripateticus*, Medina del Campo, 1696) se conservan en la Biblioteca de Salamanca, según Sommervogel (no hemos localizado la fuente exacta). El relato del amancebado de México, retomado por Andrade en 1648, data de principios de su carrera.

Evolución del relato

El relato de Andrade, que viene después de la historia de Benceslao (*Ex. 23* de nuestro *corpus*), se presenta como ejemplo de las personas que se entregan a los diablos. Comprende las secuencias siguientes:

1. *Presentación del noble joven de México que se rebúsa a escuchar a los jesuitas.*
2. *Diálogo con el jesuita durante su agonía.* Atacado por una enfermedad grave, el joven le asegura al jesuita que la noche anterior el diablo se ganó su alma en una apuesta contra Cristo. De todos modos se confiesa.
3. *Apariciones del diablo.* El demonio se le aparece la primera vez detrás del brazo del crucifijo: el jesuita lo rocía con agua bendita; la segunda vez en la cabecera de la cama: nuevamente lo rocía con agua bendita. La tercera vez se le aparece en la cama con la forma de su concubina; el joven la besa, el demonio lo estrecha y se lo lleva en cuerpo y alma al infierno.

El primer relato en náhuatl (N1) es una traducción de Andrade, pero no se presenta en el marco de los relatos diabólicos sino de los relatos en contra del concubinato. Omite el pasaje sobre las apuestas por el alma del joven entre Cristo y el diablo.

Sobre el mismo tema cuenta Paredes (N2, p. 35) en náhuatl la historia de un joven concubinario de Perú raptado por el demonio que se aparece detrás de él, según Nieremberg, citado por el padre Portillo (S. J.). En Potosí, un español vivía en concubinato con una negra. Un día que tomaba su merienda en la montaña, un indito vio que un demonio se aprestaba a matarlo. Salió corriendo, gritando: “El Cupay, el Cupay quiere matar a fulano”. Al voltear, el español vio al demonio, que lo estranguló. La concubina negra lloró durante su entierro. Traducido al náhuatl, el relato se presenta así: Un joven vivía en concubinato. Un día mientras merendaba, un indito que estaba parado detrás de él vio al diablo a su lado. El diablo agarró al joven y se lo llevó en cuerpo y alma al infierno.

La *carta anua* (MM, V, pp. 55-56) cuenta que un joven de México vio a una mujer que lo condujo a una casa y le pidió que se quitara su rosario. Ante su rechazo, la mujer se transformó en bestia feroz. Atormentado en varias otras ocasiones, el joven solicitó la ayuda de un jesuita que lo liberó. Este último relato evoca a su vez una variación novelesca posterior del tema. François de Rosset, en su historia X, proporciona el relato de “un demonio que se le apareció en forma de señorita al lugarteniente del caballero que hacía la ronda de la ciudad de Lyon. De su intimidad carnal, y del desventurado desenlace”. La historia de este caballero de nombre Thibaud de la Jacquièrre fue retomada en el siglo XIX en novelas fantásticas (Potocki, [1814] 1958, jornada X; Nodier, 1823, “Las aventuras de Thibaud de la Jacquièrre”).

En la literatura oral actual seguimos encontrando el tema. Así, según un cuento recogido en Hueyapan (Morelos), un hombre tenía una esposa y una concubina. Un buen día, la concubina se le presentó en la calle y lo condujo a un barranco donde él se dio cuenta de que era un demonio. Volvió con su mujer, que no quiso saber más de él (Barrios, 1949, III, 1, pp. 57-58, citado por Horcasitas, 1978, XIII, pp. 177-209). Otras variantes citadas por este último autor (D1, D2, D6, D7, p. 190) introducen hechiceras que arrancan el miembro viril; en este papel encontramos también a La Llorona, la madre de los indios, que antes de la conquista española anunció las desgracias que esperaban a sus hijos, y a la que desde entonces se oye pasar llorando por los campos.

7. EL AMANCEBADO DE TALAVERA

Un cura de Talavera que vivía en amasiato cae enfermo. En dos ocasiones no puede confesarse; la tercera cae muerto.

Fuentes

M. de San Joseph, v, 13, pp. 621-622; Barzía, p. 17.

Sobre este mismo tema véase: Gregorio, *Diál.*, 4, II (PL, 77, col. 336-356); AN, 759; SC, 939A, *De sensu tactu*; Ci, 452; *Spec. Laïc.*, 402; TU, 5286.

N: ms. 1481, f^o 779-780 [Martín de San Joseph].

Historial

El relato aparece por primera vez en Martín de San Joseph, franciscano español del siglo XVII, quien publicó, entre otros, una *Crónica de la Provincia de San José y San Pablo de los Descalzos de San Francisco*, en 1644. Barzía y Zembrano (1685) retoma esta historia de un cura de Talavera que vivía en concubinato.

Un tema parecido mencionado por Tubach (véase TU, 5286) es el de un cura que vivía en un sitio donde todos los curas vivían con mujeres. Él, por su parte, se rehúsa a caer en semejante pecado.

Evolución del relato

Fray Martín de San Joseph, franciscano español de la provincia de San Joseph, escribe que un fraile de su orden, Buenaventura de los Reyes, le contó la historia de uno de sus amigos eclesiásticos que vivía en concubinato.

1. *Enfermedad del cura concubinario y llegada del franciscano.* El cura enferma y una de sus sirvientas sale a avisar al franciscano de que vive con una concubina y necesita confesarse.
2. *Tentativas de confesión y muerte del cura.* El franciscano intenta confesarlo. La primera vez el cura dice: *Peccator videbit et irascetur* (“el pecador lo verá y se enojará”) y se tapa la cara con la sábana. La segunda vez dice: *Dentibus suis fremet et tabescet* (“rechinarán sus dientes y secará de cólera”) y se tapa la cara de nuevo. La tercera vez dice: *Desiderium peccatorum peribit* (“los deseos del pecador perecerán”) y se tapa de nuevo. Estos versículos son sacados del Salmo CXI. El franciscano lo destapa y lo encuentra muerto, con la cara negra.

Barzía se apropia de este relato, añadiéndole solamente advertencias divinas antes de la enfermedad.

El texto en náhuatl hace dos modificaciones: omite precisar la calidad de cura del enfermo, que se convierte en un simple concubinario que vive con una mujer.

Por otro lado, omite también los versículos latinos recitados por el cura durante los intentos de confesión, y sólo conserva el gesto que hace éste de cubrirse la cara. La moraleja es para todos los concubenarios que posponen la confesión. Se agrega así a los *exempla* siguientes de nuestro *corpus* (*Ex.* 8 y 9).

8. EL AMANCEBADO DE MANILA

Un comerciante español se embarca para Manila con su concubina. Se salva por un pelo de un naufragio al prometer deshacerse de la concubina, pero reincide en el pecado. Enfermo, despacha a la concubina, pero, al poco rato, la vuelve a llamar. Muere besándola en los labios.

Fuentes

Vega, pp. 127-131; Barzía [Vega].

Sobre el mismo tema: ms. 1493, f^o 142-147 (en náhuatl); AGN Bienes Nacionales 425 (5), 1798 (en español); De la Madre de Dios, 1986, pp. 141-142.

N: ms. 1481, f^o 803-806 [Barzía, Vega].

Historial

Vega, quien publica la anécdota en 1659 en España, es retomado por Barzía y Zembrano (1685).

Evolución del relato

Las secuencias de Vega son exactamente las mismas en el relato en náhuatl, ya que es una traducción fiel de aquél.

1. *Primera advertencia.* Un comerciante vive en concubinato y se embarca para Manila con su concubina. Caen una gran tempestad, pero una vez en tierra reinician la vida en común.
2. *Segunda advertencia.* El comerciante se embarca nuevamente con su concubina. Naufraga el barco y se salvan ambos al agarrarse de un madero. Una vez en tierra, persisten en la misma forma de vida.
3. *Tercera advertencia.* El comerciante pesca una enfermedad mortal. Obedece al padre jesuita que vino a su lecho, se confiesa y echa a su concubina.

4. *Muerte del pecador*. Cuando se recupera un poco, de inmediato llama otra vez a la concubina, pero esta vez muere en sus brazos.

El tema presente en este relato es el del hombre que pese a estar moribundo se rehúsa a deshacerse de su concubina. Nos recuerda por eso el *Ex.* 7 de nuestro *corpus*, en su variante en náhuatl. Paulo Segneri es el compilador de un relato de este género, muy conocido, retomado en náhuatl por el ms. 1493, f° 142-147: un concubinario gravemente enfermo se confiesa con un cura pero se rehúsa a deshacerse de su concubina, diciendo en varias ocasiones que no podía hacerlo porque se aman demasiado. Agonizante, llama a la concubina y la besa en presencia del cura, entregando así su alma en estado de pecado.

De la Madre de Dios (1986, pp. 141-142) ofrece un relato del mismo tipo escrito en 1653: dos jóvenes españoles se trasladaron a la Nueva España y se instalaron en Puebla, donde hicieron fortuna como comerciantes. Pero cada uno tomó una concubina que “se vendía tan caro” que derrochó todos sus bienes. Decidieron entonces partir de nuevo para España. Pero las mujeres les administraron un veneno “en el chocolate, bebida que se presta a todos los males”. Uno murió rápidamente. El otro fue confesado por un religioso del Carmel que lo conminó a deshacerse de la concubina. No solamente se negó a hacerlo, sino que besó a la mujer, “se puso a pecar con ella, y durante este acto le fue arrancada el alma y arrojó hiel por la boca”. Construido sobre el esquema de otros *exempla* de este tipo, éste muestra sensibilidad a los temas de mujeres que envenenan a los hombres por medio del chocolate, de los que los informes de la Inquisición en la Nueva España nos proporcionan numerosos ejemplos.

Un manuscrito en español (AGN Bienes Nacionales 425 (5), 1798) ofrece un caso ligeramente diferente, cuyo interés es mostrar que los sermones se alimentaban constantemente de nuevos casos ocurridos en México: “Oh, amancebados, escuchad un caso reciente que me contó el cura de un cierto pueblo al que acudí en misión”. Un concubinario cortaba madera en el campo cuando escuchó que lo llamaban por su nombre dos veces. Al volver a su casa, pasó por la casa de su concubina, y la vio morir súbitamente. Recogió su último aliento al mismo tiempo que un chorro de sangre inunda.

Estos temas se repiten a grandes rasgos en los *Ex.* 7 y 9 de nuestro *corpus*, destinados a los concubinarios.

9. EL AMANCEBADO DE CARNESTOLENDAS

Un día de Cuaresma, un padre misionero predicaba en España contra el concubinato. Al salir de la iglesia, un hombre se dirige derecho a la casa de su amante, donde muere bruscamente en medio de la noche después de haber pedido una vela.

Fuentes

Barzía, p. 74 (*Ex.* 1671) [él mismo]. Sobre el tema de Paulo Segneri, retomado por el ms. 1493, f^o 142-147.

N: ms. 1481, f^o 806-807 [Barzía].

Historial

El caso, referido por el propio Barzía, data de 1671 y fue publicado en 1685.

Tuvo lugar en un día de Carnestolendas, término que se refiere a la abstinencia sexual obligatoria en la Cuaresma. Según el diccionario de Covarrubias, es la razón por la que en ese lapso se hacían peleas de gallos, que simbolizaban la obligación de reprimir la lujuria.

El tema es el del hombre que se niega a deshacerse de su concubina. Véase los *Ex.* 7 y 8 de nuestro *corpus* (“El amancebado de Talavera” y “El amancebado de Manila”). Pero aquí se retoma también un tema presente ya desde Pedro Damían y popularizado por el *MSE*, según el cual el pecador exhala al mismo tiempo su esperma y su alma: “Un cura lujurioso exhaló al mismo tiempo su alma y su semen [...] en el mismo momento emitió su semen y exhaló su alma” (*MSE, Luxuria, v; Petrus Damianus Epist. ad Dominicum, cap. X*).

10. RUDINGERO EL BORRACHO

El caballero Rudingero se emborracha los días festivos religiosos. Muere y se le aparece condenado a su hija, con un pichel lleno de un líquido ardiente en la mano.

Fuentes

CH, XII, 41, vol. II, pp. 349-350; *Spec. Ex., distinctio* VI, 47; *MSE, Ded.* 4 [CH 10, 41]; TU, 1795.

Véase Dehouve, 1991, pp. 267-297 y 2000a, pp. 37-50 y 127-136.

N1: ms. 1481, f^o 230-233; N2: ms. 1493, f^o 365-367.

Historial

El *exemplum* aparece primero en una recopilación realizada entre 1219 y 1223 por Cesáreo, maestro de novicios en el monasterio cisterciense de Heisterbach, cerca de Colonia. Las historias edificantes que presenta le fueron referidas oralmente por monjes y clérigos, y tuvieron lugar menos de 80 años antes, de suerte que es posible fecharlas en la segunda mitad del siglo XII o en el mero principio del XIII. La historia de Rudingero, caballero borracho, que vivía “en la diócesis de Colonia, no lejos de Colonia”, formaba parte de la tradición oral de los clérigos de la región.

El relato fue tomado directamente en el siglo XVI (aparentemente sin ningún eslabón intermedio, ya que no se encuentra ni siquiera en Herolt), por el *MSE*, en el rubro *dedicatio*, es decir “dedicación” o “dedicatoria”, término que hacía referencia a la consagración de una iglesia o de una capilla, la cual en adelante se conmemoraba cada año con una fiesta de aniversario. En pocas palabras, se trata de la fiesta patronal de una ciudad, de un pueblo, de un caserío o de una parroquia, y es en el latín *dedicatio* donde hay que buscar el origen de la *ducasse*, fiesta muy conocida en el norte de Francia. Es necesario observar que este *exemplum* no se encuentra en el rubro *gula* que reunía los relatos de embriaguez, sino en el rubro *dedicatio*, donde los predicadores novohispanos lo fueron a buscar.

Evolución del relato

Cesáreo de Heisterbach, el primero en referir el relato, enlaza las secuencias siguientes:

1. *Pecados de Rudingero*. Este caballero de la diócesis de Colonia asiste a la consagración de los pueblos por amor al buen vino.
2. *Muerte de Rudingero*. Durante su agonía, su hija le pide que se le aparezca en menos de 30 días.
3. *Aparición de Rudingero*. Rudingero se le aparece a su hija llevando en la mano un pichel pequeño de barro lleno de pez y azufre.

El texto en náhuatl N1 sigue las mismas secuencias con las siguientes modificaciones: la muerte de Rudingero (secuencia 2) se concibe como un castigo explícito del pecador (“Dios [...] le envió una enfermedad que lo hizo sufrir, lo hizo arder, pensando que quizá el borracho se despertaría, que con ello recibiría una lección”). La aparición de Rudingero (secuencia 3) está enriquecida con detalles: la aparición

está rodeada de llamas, el alma se deshace en lamentaciones siguiendo la tradición de los *Ex.* 2 y 3 de nuestro *corpus*.

El segundo texto en náhuatl, N2, está simplificado. La secuencia 1 sólo conserva su calidad de borracho, sin mencionar las consagraciones de la iglesia, lo cual confiere un alcance más general al ejemplo. Las dos secuencias siguientes sufren las mismas modificaciones que en N1, pero aquí también el castigo de Rudingero (bebidas ardientes) se presenta solamente como una aplicación del destino reservado de manera general a todos los borrachos.

Así, las dos modificaciones principales que las versiones en náhuatl aportan al texto medieval son las siguientes:

- Por una parte, la concepción de la borrachera. Para Cesáreo de Heisterbach (incluso para el *MSE*, que retoma el relato en el rubro *dedicatio*), el lado escandaloso del comportamiento de Rudingero está menos en su borrachera como tal, que en las circunstancias de la misma; lo reprehensible es la intrusión de un placer profano en el dominio de lo sagrado. En cambio, en el México de los siglos XVII y XVIII la borrachera, pecado de los indios por excelencia, es por sí sola uno de los principales problemas de los evangelizadores.
- Por otra parte, el castigo de la borrachera. La moraleja explícita del *exemplum* medieval tiene como objetivo contraponer el placer de la bebida al sufrimiento que le sigue, dos sensaciones antinómicas encarnadas por los contenidos sucesivos del mismo pichel: el buen vino transformado en azufre. En México, la bebida ardiente que se ingiere corresponde al fuego que arde permanentemente en el infierno y a las llamas que rodean a los condenados. Se convierte en parte de la imaginería infernal común (véase por ejemplo el castigo de Udo, *Ex.* 1).

11. EL BORRACHO TESTARUDO

Un borracho se rehúsa a confesarse, dice que está viendo el infierno abierto, con Pilates, Caifás y Judas. Muere y es conducido al infierno.

Fuentes

Beda, I. V, cap. XIV; AN, 590, *Obstinatio*; Herolt, *Ebrietas* 1 [Beda, I. V], y Herolt, *Poena infernalía*, LVII [AN].

N: ms. 1481, f^o 229 [Herolt].

Historial

Herolt reconoce dos fuentes para esta historia: Beda el Venerable (I. V, cap. XIV, p. 443) y el *Alphabetum narrationum*, *Obstinatio* 590.

Evolución del relato

Los dos textos de Herolt relatan el mismo ejemplo. El primero, en el rubro *Ebrietas*, constituye una simplificación del segundo, en el rubro *Poena infernalía*. Ambos provienen de Beda, retomados por *AN*.

1. Un artesano se queda en casa bebiendo mientras los demás van a misa (*Ebrietas*). Un monje, tolerado por ser muy buen artesano, permanece ebrio en su celda los días festivos (*Poena inf.*). Ambos textos omiten las precisiones que da Beda, según el cual a este hombre de conducta escandalosa lo colocan en un monasterio para que se enmiende. Aunque es un buen herrero, se emborracha y, en vez de participar en los oficios, se queda en su forja.
2. Enfermo, dice que no puede hacer penitencia porque tal como San Esteban vio los cielos abiertos, él ve el infierno abierto y su sitio entre Pilates, Caifás, Judas y los demás asesinos de Cristo.
3. Muere.

La traducción al náhuatl proviene a todas luces del texto del rubro *Ebrietas*, en el que se inspiró el jesuita que escribió este relato en San Gregorio en 1729 (efectivamente, el *exemplum* está fechado). Cabe observar que el término latino *faber* (artesano, obrero) se traduce aquí por *toltecatl*. Para los mexicas, los toltecas representaban al pueblo inventor de todas las artes (plumaria, orfebrería, etc.). La alusión a San Esteban se omite.

12. EL PEREGRINO BORRACHO

Un peregrino cambia su vestido por vino y se emborracha. Su alma es llevada al infierno por un ángel y presencia el suplicio de un condenado. Promete enmendarse y vuelve a la Tierra.

Fuentes

CH, XL, vol. II, p. 349; SC, 466, *Ebrietas* 1; AN, 290; Gotschalculus, *aest.* 101 F; Herolt, *Ebrietas* 2; MSE, 482, *Ebrietas* 3; TU, 2249 (véase también 3784).

Véase Dehouve, 2000a, pp. 51-70 y 137-156.

N1: ms. 1481, f^o 234-236; N2: Paredes, p. 343.

Historial

El relato aparece primero en Cesáreo de Heisterbach (1219-1223); en el siglo XIV lo retoma Arnolfo de Lieja en *Alphabetum narrationum*, en la *Scala coeli*, y en el XV Gotschalculus y Herolt, antes de ser integrado al MSE y Pelbartus de Themesvar en el siglo XVI.

El tema del viaje al infierno cuyo desenlace es el arrepentimiento del borracho lo retoma el *Ex.* 13 (véase abajo). También lo encontré en un cuento moderno recogido en 1988 en un pueblo nahua de la región de Tlapa (Guerrero). Se trata de una parodia del tema, en la que el borracho enviado al infierno se come a un diablillo como si fuera un bocadillo. El propio infierno se presenta como una cantina atiborrada de borrachos. Es probable que podamos encontrar su origen en los medios anticlericales mexicanos de los siglos XIX y XX. Véase el análisis del *Ex.* 13.

Véase también la fábula de Esopo, que aportó el tema de la fábula de La Fontaine, libro III, fábula 7 (“El borracho y su mujer”): en el intento de librar a su marido del vicio de la bebida, una mujer encierra al hombre en una tumba (o lo lleva al cementerio, según Esopo), y le da a tomar un bodrio infernal. El borracho se queja de que no le dé mejor algo que beber.

Evolución del relato

Cesáreo de Heisterbach sitúa el suceso “en el tiempo del cisma entre los reyes de Roma, Otón y Felipe” (esto es, Otón IV, duque de Brunswick, y Felipe, rey de Suabia, emperadores de Alemania; su disputa tuvo lugar entre 1197 y 1206).

1. *Borrachera del peregrino*. Un peregrino cambia su abrigo por vino fuerte y cae borracho perdido.
2. *Su espíritu asiste en el infierno a la llegada del abad de Corvey, diócesis de Paderborn, en Alemania*. Conducido al infierno, asiste a la llegada del alma del abad de Corvey, a quien el príncipe de las tinieblas recibe con una copa de líquido ardiente antes de enviarlo al abismo de fuego.

3. *El diablo nota su presencia.* El diablo pide entonces que le lleven al peregrino que cambió su hábito por vino.
4. *Promesa del peregrino.* El peregrino se vuelve hacia su ángel y le promete que no volverá a embriagarse si lo libra de este peligro.
5. *Regreso a su país.* De regreso a su país, se da cuenta de que el abad de Corvey murió en el momento mismo en que él tuvo la visión de la llegada de su alma al infierno.

El texto en náhuatl N1 es la traducción fiel de Cesáreo de Heisterbach tal cual la copió el *MSE*. Cabe observar que conserva el tema del diablo que nota la presencia del hombre observando la llegada del alma al infierno, tema presente también en los *Ex.* 1 (“Udo”) y 42 (“El judío y la señal de la cruz”) y en la literatura oral de los indios actuales (véase el *Ex.* 42).

El texto N2 simplifica el relato suprimiendo la calidad de peregrino del borracho en la secuencia 1, la llegada del abad de Corvey en la secuencia 2 y la secuencia 4. El texto se reorienta en torno al encuentro entre el borracho y el diablo y a la promesa del borracho. N2 se parece más que N1 al relato siguiente (*Ex.* 13), que presenta la experiencia de un indio de la ciudad de México durante un coma etílico, probablemente después de haber escuchado a los padres jesuitas contar este relato sacado de Cesáreo de Heisterbach.

13. UN BORRACHO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Un indio borracho de la ciudad de México es conducido al infierno por su ángel guardián. Suplica ayuda a la Virgen y el ángel lo devuelve a su casa. Va a confesarse al colegio de San Gregorio.

Sobre el tema del relato anterior (*Ex.* 12).

Fuentes

Sobre el tema del *Ex.* 12.

N: ms. 1475, f° 75-78.

Historial

El caso lo cuenta el autor jesuita de San Gregorio que lo observó personalmente.

Evolución del relato

El relato de este viaje a los infiernos de un indio de la ciudad de México durante un coma etílico, comprende las secuencias siguientes:

1. *Borrachera del indio*. Este indio gasta todo su dinero en pulque (alcohol de agave), con lo que arruina a su familia, además de golpear a su mujer.
2. *Viaje del borracho al infierno*. En el momento en que se dirige a emborracharse, un joven lo invita a seguirlo a un sitio donde podrá emborracharse a placer. Trepan por una escarpada montaña y llegan a un estanque de brasas líquidas donde se bañan los diablos. Éstos le proponen tomar una bebida ardiente, y luego hacen como que lo van a arrojar al estanque.
3. *Promesa del borracho*. El borracho se dirige entonces a la Virgen. El ángel le dice que la Virgen lo ha escuchado y le aconseja que se enmiende.
4. *Regreso a la tierra y arrepentimiento*. El ángel conduce al indio de nuevo a su casa; éste se confiesa con un jesuita de San Gregorio. Su mujer confirma su cambio radical.

El relato de la experiencia de este indio se asemeja en todo punto al texto N2 del *Ex. 12* de nuestro *corpus*.

El cuento que recogí en 1988 en la región de Tlapa (estado de Guerrero, México) pertenece manifiestamente a esta tradición y representa una parodia voluntaria de ésta, elaborada en un espíritu anticlerical. Compararlo con los *Ex. 12* y *13* resultará útil:

1. *Las borracheras del borracho*. A un borracho todavía joven le gusta tanto beber que se instala en una cantina y vive con la cantinera. Cuando se le acaba el dinero sale para pedir prestado y regresa mucho tiempo después a pedir una cerveza a la cantinera que entre tanto ya envejeció.
2. *El borracho cae muerto de ebriedad sobre su mesa*. Su espíritu es llevado por la Muerte, que le advierte que Dios ha mandado buscarlo. Suben juntos una montaña, hasta llegar a donde el camino se separa en dos. La Muerte se va por uno y le dice al borracho que siga por el otro y pronto encontrará un acantilado en el que hay una puerta. Cuando el borracho llega, toca y lo dejan entrar. Adentro hay una cantina.
3. *El borracho continúa emborrachándose en el infierno*. El borracho pide una cerveza, luego otra. Con la obstinación de la borrachera, reclama bocadillos, pero los diablos le responden que no hay. Se apodera entonces de un diablo y se lo come.

La primera secuencia está construida sobre el modelo del *Ex. 13*: se describe una borrachera verdaderamente excesiva que ya no permite la vida en sociedad. El principio de la secuencia 2 es igualmente convencional: el personaje de la Muerte viene a reemplazar al ángel guardián. El indio y su guía trepan una montaña. Luego los relatos divergen. Mientras que en el *exemplum* jesuítico llegan a un estanque de fuego, el borracho entra aquí en el acantilado por una puerta. En los dos casos el infierno es un lugar lleno de borrachos bebiendo, pero en el *exemplum* jesuítico son obligados a beber líquidos ardientes, mientras que en el cuento moderno beben cerveza por placer. En fin, en este último el borracho sale ganando sin prometer enmendarse. Su obstinación y su estupidez de borracho le permiten finalmente triunfar sobre los diablos que pretendían destruirlo: sin darse cuenta siquiera, es él quien se come a un diablo.

14. BORRACHOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Cinco hechos trágicos diversos ocurridos a indios de la ciudad de México debido a la borrachera (un hombre incendia su casa; una mujer muere repentinamente; un hombre muere durante una riña; dos mujeres matan a un bebé; un borracho se ahoga).

Fuentes

Pérez, pp. 63-65.

N: ms. 1475, f^o 717-720 [fray Manuel Pérez].

Historial

Fray Manuel Pérez, agustino encargado de una parroquia en la ciudad de México, recoge estos hechos varios años antes de 1713, fecha de la aparición de su *Farol indiano*.

Evolución del relato

No hay vestigios de lo sobrenatural ni de lo maravilloso en estos casos que son la ilustración de las propuestas desarrolladas, para Perú, sobre la gravedad del pecado de la embriaguez (Peña Montenegro, [1668] 1771, I-II, *Embriaguez*, pp. 253-265). ¿La borrachera sigue siendo un pecado mortal? Para Montenegro la respuesta es afirmativa sólo cuando provoca otras faltas. Ahora bien, Pérez, con la intención de demostrar que en la ciudad de México siempre es el caso, narra las anécdotas siguientes:

1. En abril de 1703, en la parroquia de Santa Cruz de la ciudad de México, un indio llamado Agustín murió quemado en su casa, ebrio perdido, sin haber recibido los sacramentos.
2. El 4 de julio de 1702, en la parroquia de San Pablo, fue enterrada una india que reventó de pulque sin recibir la ayuda de un confesor.
3. En octubre de 1703, en la iglesia del Hospital Real fue enterrado un indio matado por otro a golpes de malacate, durante una riña entre borrachos.
4. El 11 de marzo 1703, fray Manuel Pérez fue llamado para administrar los últimos sacramentos a un hombre herido que yacía en un rincón del Chaptel de los Curtidores, tan ebrio que profería grandes indecencias. Pérez se negó a administrarle los sacramentos antes del día siguiente, siguiendo las enseñanzas de fray Juan de Rueda.
5. En marzo de 1708, un domingo de Cuaresma dos indias se dirigieron hacia una pulquería al salir de la misa mayor de la parroquia de Pérez. A las once de la mañana comenzaron a pelear y aplastaron a un bebé de once meses que una de ellas llevaba.
6. En mayo de 1708, a las cinco de la tarde Pérez vio pasar ebrio al mayordomo del altar de San Pedro (encargado del culto de este santo). A la mañana siguiente le informaron que el indio había caído en un canal cerca de su casa y se había ahogado.
7. Un indio ebrio desfloró a su hija; ésta tuvo un hijo que fue arrojado al canal sin bautizar. Pérez tuvo una duda e hizo una indagación, como consecuencia de la cual remitió el asunto a las manos del provisor don Miguel Ortuño. El indio cayó enfermo en prisión y murió en el Hospital Real.

Pérez concluye: “Es un pequeño ejemplo de lo que vi. Entonces, ¿se trata siempre de las consecuencias de la embriaguez? Con esto respondí a la cuestión de saber si el pecado es siempre mortal”.

El *exemplum* en náhuatl retoma los casos 1, 2, 3, 5 y 6 de Pérez. Excepto por el 5, todos se distinguen por el hecho de que el borracho murió en estado de pecado de ebriedad, y por lo tanto fue condenado. Con este fin, omite mencionar el hecho de que el indio del caso 1 había recibido los últimos sacramentos. Significativamente, el *exemplum* no conserva el caso 4, que plantea un problema teológico (¿hay que administrar los sacramentos a una persona ebria cuya conducta es escandalosa?), ni el caso 7, que se pone como objetivo mostrar que la embriaguez provoca pecados mortales (aquí el incesto y el asesinato del bebé); estos dos casos estaban destinados más específicamente a un público de clérigos. Con esta selección el *exemplum*

náhuatl transforma la moraleja de las historias y demuestra que la borrachera pone en peligro de morir en estado de pecado.

Encontramos una información más amplia sobre las pulquerías de la ciudad de México en un opúsculo un poco más tardío: *Informe sobre pulquerías y tabernas el año de 1784*, 1947, pp. 189-236, escrito “como consecuencia de la presentación hecha por los curas de las parroquias de la ciudad de México a los prelados reunidos en el cuarto concilio mexicano sobre la frecuencia del descubrimiento de cadáveres desnudos en los canales de la ciudad, y de su exposición en los atrios de las iglesias, todo ello como efecto del abuso del pulque”. Poco después apareció el opúsculo en el que nos enteramos que se contaron 184 pulquerías en la ciudad de México: 158 en el interior y 36 fuera de sus puertas. Estas pulquerías permitían la entrada a los bebedores de ambos sexos, y hombres y mujeres las frecuentaban por igual; una de las recomendaciones del opúsculo es precisamente la necesidad de separar a los sexos.

15. EL NIÑO QUE BLASFEMABA

Los diablos arrancan a un pequeño blasfemador de los brazos de su padre y se lo llevan al infierno.

Fuentes

Gregorio, *Diál.*, IV-19; EB, ms. f° 340d; SH, XXII, 87; JdV, 294; Odo (P), 132, p. 315; SC, 164, *Blasphemia* VII; AN, 117; *Lib. los Enx.*, 52; Herolt, *Discipulus*, *Sermones* CXXXIII; Santoro, I, 4, *Flores de San Gregorio*, cap. XXXVI; MSE, 842, *Jur.* I; Corella (no identificado); TU, 684.

N1: Bancroft 58, f° 409-410 [Gregorio]; N2: ms. 1481, f° 763 [Corella].

Historial

Mencionado por primera vez en los *Diálogos* de Gregorio Magno (fin del siglo VI), el ejemplo se retoma varias veces en los siglos XIII (Étienne de Bourbon, Vicente de Beauvais, Jacques de Vitry, Odo de Ceritona), XIV (*Scala coeli*, *Alphabetum narrationum*), XV (Herolt), XVI (Santoro, MSE) y XVII (Corella).

Evolución del relato

Los relatos medievales comprenden las secuencias siguientes:

1. *Un niño de cinco o siete años blasfema con frecuencia.*
2. *Se enferma y los diablos vienen a llevárselo (unos “moros”, según Gregorio).*
3. *Blasfema de nuevo y muere.*

Los textos en náhuatl omiten la última blasfemia. Según N2, los diablos se llevan simultáneamente al padre y al hijo.

16. EL ARRIERO QUE JURABA

Un jesuita que se aloja en una posada reprende a un arriero que jura. Éste no le hace caso y, en medio de la noche, lo encuentran muerto entre los caballos en la caballeriza, luego su cuerpo es conducido al infierno.

Fuentes

Muratori, 1915, p. 295; Faya (no identificado); Nieremberg, *De no jurar*, I, p. 641.

Sobre el mismo tema véase Antonio de Torquemada, 1982, pp. 259-260.

N: ms. 1481, f° 328-331 [Faya].

Historial

El jesuita Faya publica por primera vez en 1632 este ejemplo posteriormente retomado por el jesuita Nieremberg en 1665. Procede de una compilación jesuítica manuscrita y anónima (editada por Muratori en 1915), según un caso reportado por un tal licenciado Luys Ruys.

Evolución del relato

El texto de Faya, retomado sin cambios por Nieremberg, comprende las secuencias siguientes (el texto en náhuatl es una traducción exacta de Faya):

1. *El arriero blasfemador.* Un jesuita que viaja a España arriba a una posada donde encuentra un muletero que jura; el muletero responde con risas a su reprimenda.
2. *Muerte del arriero en la caballeriza.* En la mitad de la noche grandes ruidos despiertan a los huéspedes de la posada, quienes encienden antorchas y hallan al arriero muerto bajo las patas de los caballos en la caballeriza.
3. *Desaparición del cuerpo del arriero.* Pese a que los viajeros colocaran el cuerpo del arriero en un rincón con el fin de enterrarlo en el pueblo al día siguiente,

en la mañana ya no lo encuentran, prueba de que los diablos no solamente se llevaron su alma sino también su cuerpo.

Según Muratori (1915), el licenciado Luys Ruys contó al autor anónimo de los *Cuentos de varios y raros castigos* el caso siguiente, que parece ser el origen de las versiones posteriores: “Me contó que vino en su compañía un pedazo de camino un día un arriero grandísimo jurador, al qual reprehendió muchas vezes el dicho hermano, pero sin ninguna enmienda. A la noche llegó a la posada y fuese a dormi a la cauallariza; pero a media noche auia tanto ruido en la dicha cauallariza, que le fue forzado al hermano que posava en una casa del lado leuantarse con los demas huespedes a veer que era aquel tan extraordinario ruido, y llegaron a la cauallariza, adonde hallaron todas las caualgaduras sudadas y herizado el pelo todo, y muy alborotadas; pero el dicho arriero se estaua en el lugar a do se acostó, haziendo burla de los que andauan en la cauallariza. Pero en esto, de repente comenzó a dar voces a los dichos que estauan presentes: ‘Que se me lleuan los diablos! Que se me lleuan los diablos!’ Y diziendo esto desapareció, lleuandose en cuerpo y en alma los diablos”.

Sobre el mismo tema, Antonio de Torquemada cuenta en 1570 que en el pueblo español de Benavides, 17 o 18 años antes, un remolino cayó sobre dos hombres que estaban en el campo. Se tiraron ambos a tierra. Cuando uno de ellos se puso de pie de nuevo, se dio cuenta de que el segundo estaba muerto, con los huesos rotos en mil pedazos y la lengua arrancada sin que fuera posible encontrarla. Comentando el caso, los vecinos del pueblo se acordaron que este hombre solía jurar y blasfemar. En la misma época, y en el continente americano, la destrucción de la capital de Guatemala por un terremoto se atribuyó a las blasfemias de doña Beatriz, viuda del conquistador Pedro de Alvarado (véase *infra*, cap. 2).

El tema de estos *exempla* es antiguo, dado que lo encontramos en Stephanus de Borbone o Étienne de Bourbon (EB, Lecoy de La Marche, *Ex.* 387-392, pp. 342-343). El *Ex.* 387 relata la muerte repentina de varios blasfemadores llevados en cuerpo y alma. El *Ex.* 389 habla de un cochero de París, muerto por un rayo. En fin, el *Ex.* 391 versa sobre un hombre que cayó muerto al blasfemar y le salió una lengua enorme, el opuesto de la lengua arrancada y por consiguiente faltante del blasfemador español de Torquemada. El *Libro de los Enxemplos* (*Lib. los Enx.*) cita también el castigo de dos blasfemadores en los *Ex.* 52 y 55.

17. EL PADRE Y EL HIJO USUREROS

Un usurero muere, dejando a dos hijos. Uno de ellos se niega a restituir los bienes injustamente adquiridos por su padre, mientras que el otro se hace religioso y tiene la visión de su padre y de su hermano condenados y acusándose mutuamente.

Fuentes

VP (PL 73 y 74) (no identificada); Jac., *Lib. los Enx.*, 384; Jac. Laos., ms. 18181, f° 167; Guil. de Lug., *Summa vitiorum, Avar.* 2; Antonino, 3 p. sut. I, 6, 3; Pelb., 5; Herolt, *Promptuarium Exemplorum, Parentes* 19; Herolt, *Discipulo de tempore*, 23; *Spec. ex.*, *Distinctio IX*, 213, *Usura*; *MSE*, *Usura* 8; Bellarmino (no identificada); Andrade, pp. 242-243; Fiol, pp. 111-112; TU, 5027.

Véase Hauréau, 1891, t. III, p. 129 y t. IV, p. 168. Sobre el mismo tema: TU, 1481b. Véase también De la Madre de Dios, 1986, pp. 138-139 (El avaro de Puebla) y Dehouve, 2000a, pp. 71-84 y 157-168.

N1: ms. 1493, f° 190-191 [*VP*]; N2: Paredes, pp. 158-159 [Bellarmino].

Historial

Este *exemplum* es referido paralelamente en dos tradiciones. Una proviene de las *Vidas de los padres* (*VP*), retomada por Herolt (*Discipulo de tempore*, 23), Jacques de Lausanne (Jac. Laos.) y después el *MSE*. Es la versión estudiada por Hauréau (1891). La otra tradición pasa por Antonino de Florencia, Bellarmino, Andrade y Fiol.

Evolución del relato

Los dos textos en náhuatl N1 y N2 son representativos de las dos tradiciones de este relato. La primera corresponde a los relatos procedentes de las *Vidas de los padres*, en particular el *MSE*, que se presentan de la manera siguiente:

1. *Uno de los dos hijos de un usurero se vuelve eremita.*
2. *Muerte del padre y del hijo usureros.*
3. *Visión del hijo eremita.* El eremita pide al Señor la autorización de ver cuál ha sido la suerte de su padre y de su hermano. El ángel del Señor lo conduce a una gran montaña de cuyo valle salen vapores. Se escucha una imprecación: es el padre. El hijo usurero aparece a continuación, maldice al padre, que le responde con otra maldición. Ambos aseguran que han sido condenados.

N1 proviene de este relato, procedencia que cita explícitamente (“contamos de la vida de los padres de vida buena, de vida virtuosa que vivían en los bosques”).

En cambio, N2 procede de Bellarmino, que, al igual que San Antonino de Florencia, también retomado por Andrade y Fiol, representa la otra tradición, con las secuencias que siguen:

1. *Agonía de un usurero*. Un usurero a punto de morir recibe la visita de un religioso. Se rehúsa a restituir los bienes mal adquiridos con el pretexto de evitar que sus dos hijos mueran en el Hospital Real. Cuando acuden a su cama, los hijos le aconsejan en vano que los restituya.
2. *Muerte*. A su muerte, uno ingresa a la religión mientras el segundo disfruta de los bienes mal adquiridos. Este último muere rápidamente.
3. *Visión del hijo religioso*. El padre y el hijo usureros se le aparecen al religioso maldiciéndose mutuamente. En las versiones en español, están amarrados el uno al otro por cadenas de fuego; en el texto en náhuatl el hijo va montado en la espalda del padre.

Nótese que el texto latino del *MSE* comienza con la maldición del hijo, seguida por la del padre, mientras que en los textos en náhuatl comienzan siempre con la maldición del padre, seguida de la del hijo.

Estos relatos abarcan dos temas: la usura o la avaricia por una parte, las imprecaciones mutuas de padre e hijo por el otro. El primero se trata también en el *Ex. 24*. En efecto, el pecado mortal de avaricia remite a la usura, tema recurrente de los *exempla* medievales (véase Le Goff, 1981, pp. 407-410 y Chamoux *et al.*, 1993, pp. 3-9). La usura en la Edad Media responde a una definición muy precisa: se realiza en el acto de prestar bienes en los que no se puede distinguir la posesión del uso, y que continúan fructificando para el nuevo dueño (viñedos, ganado y dinero, sobre todo). La usura tiene lugar cuando el acreedor percibe un interés. La Iglesia condenó esta práctica en los Concilios de Letrán (del siglo XII al XIII), después en el segundo Concilio de Lyon (1274) y en el Concilio de Viena (1311). Sin embargo, en la misma época nacen las primeras formas jurídicas cuyo objeto es autorizar el préstamo de dinero en ciertas formas, tales como el censo, que la Iglesia acabará admitiendo después de haberla condenado severamente. Al mismo tiempo —dice Le Goff—, mientras que “los fieles tienen constantemente frente a los ojos el tema predilecto de la imaginación de la Edad Media temprana, al usurero, pieza de caza segura del infierno, conducido al tormento por la bolsa hinchada que pende de su cuello” (1981, p. 409), aparecen los primeros *exempla* que muestran que, en ciertas condiciones, el usurero puede ser salvado del infierno por el purgatorio, cuya invención

data de la misma época (“El usurero de Lieja” de Cesáreo de Heisterbach). De esta manera, los *exempla* que presentan usureros se extienden sobre su condena o su estadía en el purgatorio. Sin embargo, este *exemplum* pertenece a la primera categoría, la de los usureros condenados al infierno.

De todos modos es necesario tener en cuenta que este relato estaba destinado a los indígenas de Nueva España. Ahora bien, en este país la concepción del usurero había sufrido una gran evolución desde la Edad Media europea. El avaro ya no era solamente el usurero, que practicaba intercambios monetarios prohibidos por la Iglesia, sino más bien el rico tacaño que sobre todo niega la caridad a los pobres. Es lo que nos enseñan los relatos del mismo género nacidos en las ciudades mexicanas.

Así, De la Madre de Dios [1653], 1986, pp. 138-139, ofrece un relato relativo a un avaro de la ciudad de Puebla: “Había pues en la Puebla de los Angeles un hombre de éstos que de baja fortuna llegaron a mayores puestos, rico en gran manera y sobremana miserable [...] Su ordinario comer era un perpetuo ayuno, unas tortillas, vaca las pascuas y cuando convite espléndido y día de bodas un poco de carnero mal guisado y de peor ganas comido [...] Hombre de malditos tratos, moatrero, usurero, ladrón en poblado y salteador en la ciudad”. Negaba la caridad a los pobres y no pensaba más que en enriquecer a sus hijos. Dios le envió una enfermedad y los criados fueron a buscar a unos monjes a los que el avaro despidió. Murió sin sacramentos y fue enterrado en una iglesia. El sacristán vio al difunto salir de su tumba con muchos gemidos y ruidos de cadenas durante tres noches y avisó a uno de los hijos del difunto. Una noche, éste montó el cuerpo de su padre en su caballo y salió de la ciudad. Vio entonces que el cuerpo se enderezaba poco a poco para darle un bofetón al tiempo que le decía: “Tomad mal hijo, que por dejaros yo rico estoy ardiendo en los infiernos”. Un poco más adelante el hijo arrojó el cadáver de su padre y acudió al convento del Carmel a confesarse.

Reconocemos aquí una de las historias de espectros a las que los europeos y los habitantes de la Nueva España eran tan aficionados en el siglo XVI, enmendada para ajustarse al tema clásico del *exemplum* de los usureros padre e hijo. Cabe también ver aquí una influencia del *Ex. 177* de Jacques de Vitry (Jacobus a Vitriaco, 1890, p. 206), en el que el cuerpo del usurero fue colocado sobre una mula para ver hacia dónde se dirigiría ésta y así saber dónde enterrarlo: hacia la iglesia, el cementerio u otro sitio. La mula se dirigió hacia el exterior de la ciudad, hacia los cadalsos donde se colgaba a los ladrones.

18. EL LADRÓN Y LA SERPIENTE

Un hombre que robó un tesoro en un monasterio entierra su botín, pero no puede recuperarlo porque una serpiente lo está cuidando. Ésta lo muerde y él confiesa su crimen. Los monjes recuperan el tesoro sin dificultad.

Fuentes

Gregorio, *Diál.*, II, 18; *Lib. los Enx.*, 107; Surius, 20, St Euth. Abbat; Nieremberg, p. 643; TU, 4274.

Para una primera edición de este ejemplo en náhuatl, véase Garibay, 1961, pp. 273-274.

N: Paredes, p. 182 [Surius].

Historial

En los *Diálogos* de Gregorio Magno, en la vida y los milagros de Benito, se encuentra un relato que asocia el robo con la presencia de una serpiente. Participa un cierto Exhilaratus. Bajo otra forma, en el *Libro de los Enxemplos* aparece un *exemplum* de ladrón y serpiente. Existe una tercera versión en Surius en 1570, en una recopilación hagiográfica donde Nieremberg lo encuentra. De ahí se traduce al náhuatl.

Evolución del relato

Según Gregorio Magno, Exhilaratus fue enviado por su amo a llevar dos pequeños barriles de vino a Benito, al monasterio. En el trayecto Exhilaratus ocultó uno y llevó el otro al monje, que le habló del barril oculto, avisándole que tuviera cuidado. Sorprendido, Exhilaratus fue a revisarlo y una serpiente salió de él.

La versión del *Libro de los Enxemplos* (107) narra que un ladrón robaba verduras en un monasterio. El monje jardinero conjuró a una serpiente a que se cruzara en el camino del ladrón, cosa que hizo.

La tradición inaugurada por Surius es un poco diferente. Ésta es la que se trajo al náhuatl:

1. *Robo*. El sirviente de un monasterio se robó 600 escudos de oro. Tomó 50 y ocultó el resto debajo de una piedra en el campo.

2. *Primer día: la serpiente se muestra.* Cuando el ladrón quiere recuperar el tesoro, se encuentra cara a cara con una enorme serpiente.
3. *Segundo día: la serpiente lo persigue.*
4. *Tercer día: la serpiente le escupe un “vapor maligno”.* El ladrón cae y unos viajeros lo llevan al hospital.
5. *La enfermedad del ladrón.* Durante su enfermedad, el ladrón ve a un viejo que le aconseja que devuelva el tesoro si quiere sanar.
6. *Restitución y curación.* Al salir de su sueño el ladrón confiesa; los religiosos recuperan sin dificultad el tesoro y el ladrón sana.

19. EL SOLDADO Y LA MISA

Un soldado que no iba a misa los domingos es atacado en el campo por un diablo que lo mata salvajemente.

Fuentes

Gotschalculus (no identificada); Andrade, 11, 8 [Gotschalculus]; Fiol, pp. 120-121 [Andrade].

N: ms. 1481, f^o 795-796 [Andrade].

Historial

La primera mención de este caso parece datar de 1460 (Gotschalculus). Los jesuitas de los siglos XVII y XVIII lo retomaron (Andrade y Fiol).

Evolución del relato

El relato en náhuatl es una traducción fiel de los jesuitas españoles:

1. *La acción del soldado.* En un día festivo un soldado se rehúsa a ir a misa y parte a caballo hacia el campo.
2. *Encuentro con el diablo.* El diablo le dice que como no quiso oír los cánticos, la misa y el sermón, escuchará los cánticos y los gemidos de los condenados.
3. *Muerte del soldado.* El diablo mata al soldado; su cadáver está desfigurado y ensangrentado; su sangre deja marcas sobre las piedras del camino.

20. GALIBO Y EL DIEZMO

Galibo no dio el diezmo a la Iglesia después de la cosecha. San Anselmo entró en su casa, vio que su troja estaba medio vacía y que el diablo se encontraba ahí. Hizo que extrajeran la cosecha, pagaran el diezmo y entrojaran de nuevo la cosecha, que entonces se volvió abundante.

Fuentes

Nieremberg, p. 646 [*Spec. spir., Sapient. 7c 20*]; Fiol, pp. 132-133 [Nieremberg].

Sobre el tema de la caridad que multiplica los granos véase De la Madre de Dios, 1986, pp. 70-71.

N: Paredes, pp. 238-239.

Historial

Nieremberg retoma en el siglo XVII este *exemplum* que se deriva de la vida de San Anselmo, arzobispo de Canterbury (en español: Canturbel).

Evolución del relato

El texto en náhuatl se presenta como una traducción fiel de Nieremberg.

1. *Llegada del santo a las trojas de Galibo*. San Anselmo se percata de que las trojas están medio vacías y que el diablo se encuentra en ellas.
2. *Orden del santo y milagro de la multiplicación*. Al enterarse de que Galibo no ha pagado el diezmo, el santo ordena que se extraigan los granos, que se pague el tributo y que se entroje de nuevo la cosecha, que entonces se vuelve abundante.

De la Madre de Dios, 1986, ofrece varios ejemplos ocurridos en los alrededores de la ciudad de México (San Juan Tehuacán, Tepozotlán), de actos de caridad que conllevan la multiplicación de los granos.

21. EL MANCEBO QUE COMÍA CARNE

Un viajero para en una casa un viernes y mata una gallina. Cuando la está comiendo se ahoga y muere.

Fuentes

SH, 24, 67; Herolt, *Prompt. Ex.*, *Gula* 25; *MSE*, *Gula* 8-9 [*SH*].

Sobre el mismo tema véase *carta anua* Pol. 1585; Bellarmino (no identificada); Andrade, p. 340; Fiol, p. 130 a-b.

N: Paredes, pp. 233-234 [Bellarmino].

Historial

El *exemplum* es referido por Vicente de Beauvais (*SH*, I. 24, cap. LXVII), popularizado después por Herolt y el *MSE*. El texto en náhuatl es una traducción.

El mismo tema fue explotado por los jesuitas de los siglos XVI y XVII, principalmente a partir de un relato procedente de una *carta anua* de Polonia, en 1585, en el contexto de la Contrarreforma.

Evolución del relato

El texto de Vicente de Beauvais comprende las secuencias siguientes:

1. *Llegada del monje hambriento*. Al llegar a la casa de sus padres un monje pide de comer. Éstos le responden que ya no es hora. El hombre exclama entonces que ha cabalgado toda la noche.
2. *Rechazo del pescado y muerte de la gallina*. Indignado, rechaza el pescado que le ofrecen y asesta un palo a una gallina que pasa por ahí, diciendo: ¡Hoy ésta será para mí un pescado!
3. *Asombro de los asistentes y argumentos teológicos*. A los asistentes que preguntan asombrados si le está permitido comer carne les responde que las aves y los pescados tienen el mismo origen, y pide que le sirvan la gallina cocida.
4. *El glotón se aboga*. El bocado se le atora de suerte que no puede ni escupirlo ni tragarlo, provocándole la muerte.

El texto en náhuatl es una traducción exacta de Vicente de Beauvais, fielmente copiada en el *MSE*; omite solamente la calidad de monje del protagonista que se convierte en un simple viajero.

Sobre el mismo tema, pero con variaciones debidas a otro origen del relato (*carta anua*), Andrade cuenta la historia, ocurrida en 1585, de un joven polaco que paró en una casa un viernes para comer la carne que llevaba consigo. Como importunara a los asistentes al ofrecerles carne, la patrona le lanzó una maldición: “Cómete un

demonio y ahógate!"; y se ahogó a pesar de la ayuda de un padre jesuita al que llamaron para auxiliarlo.

Fiol (p. 130) retoma este relato de Andrade y le anexa otro: dos hombres comen carne un Viernes Santo. Uno se ahoga con un huevo y el otro, atrapado por un demonio el día de Pascua, muere.

22. EL CASAMIENTO PROHIBIDO

Un hombre se casa con una pariente pese a la prohibición del obispo. Durante el casamiento los perros rehúsan comer de su pan; en la noche lo mata un rayo.

Fuentes

Pet. Dam., *MGH*, vol. II, *epist.* 57, p. 171; Nieremberg, pp. 650-651.
Paredes, pp. 299-300 [San Pedro Damían].

Historial

La primera mención de este ejemplo se encuentra en Pedro Damían, en el siglo XI. Nieremberg lo retoma tal cual en el siglo XVII.

Evolución del relato

Pedro Damían dice haber oído esta historia de boca de un obispo, quien la escuchó en la ciudad de Ancona. El texto en náhuatl se presenta como una traducción fiel de Pedro Damían y de Nieremberg.

1. *Matrimonio del noble*. El obispo asparense, según Nieremberg (y *Episcopus asparensis*, según Pet. Dam.), cuenta a Pedro Damían que un noble desposó a una de sus parientes consanguíneas (según Pet. Dam.), sin dispensas (según Nieremberg).
2. *Las dos advertencias del obispo*. El obispo excomulga al noble, después toma los panes del casamiento y se los echa a los perros, que no lo quieren.
3. *Muerte del noble*. Un rayo mata al noble en su lecho.

23. BENCESLAO

Un joven llevado a prisión en Roma ofrece su alma al diablo a cambio de su liberación. Consumada ésta, se refugia en casa de un amigo y durante la noche los diablos vienen en busca de su cuerpo y su alma, cortando el lecho en dos para separarlo del otro joven.

Fuentes

Carta annua de Juan González, superior del Colegio Germánico; Andrade, pp. 79-80.

Sobre el tema del contrato con el diablo véase, entre otros, De la Madre de Dios, 1986, pp. 140-143.

N1: Bancroft 58, f^o 401-402; N2: ms. 1481, f^o 506-507.

Historial

El texto de Andrade (1648) proviene de un relato jesuítico de 1575 (*carta annua*, Roma, Colegio Germánico).

Evolución del relato

Los dos textos en náhuatl son simplificaciones del relato de Andrade.

1. *Contexto*. En 1575, durante el pontificado de Gregorio XIII, Benceslao cuenta la historia de lo que le ocurrió a uno de sus amigos, enviado como paje a Roma por su padre.
2. *Falta y encarcelamiento*. Este joven rapta a una dama del palacio y es condenado a muerte.
3. *Pacto con el diablo*. Invoca al diablo y firma un contrato con él para que lo libere de la prisión. Busca refugio en casa de Benceslao y su padre.
4. *El diablo viene a buscar al joven en cuerpo y alma*. Durante la noche, un brusco remolino echa a volar las puertas, se oyen ruidos de cadenas y Benceslao, que duerme con su amigo, se refugia debajo de una mesa. Los habitantes de la casa encuentran el lecho vacío, pues al hombre se lo llevaron en cuerpo y alma. Durante un terremoto, otro remolino se lleva el lecho para que no quede ni una huella del condenado sobre la Tierra. Se descubre un contrato sobre la mesa.

Los textos en náhuatl omiten las secuencias 1 y 2 y el fin de la secuencia 3 (el lecho que voló y el descubrimiento del contrato).

La utilización del remolino como medio para castigar a los pecadores se encuentra en un caso citado en nuestro comentario del *Ex.* 16 (“El arriero que juraba”). El tema del contrato con el diablo se trata también en el *exemplum* siguiente (*Ex.* 24). Sobre el mismo, De la Madre de Dios, 1986, pp. 140-143, relata una confesión realizada en la ciudad de México por un religioso del Carmel, todavía vivo en el momento de la redacción de la obra. El hombre que se presentó ante él no se había confesado desde que, 30 años antes, “en una callejuela angosta que cae junto a San Francisco” llamara al demonio y firmara un contrato a cambio de su ayuda para seducir a una mujer. El religioso tuvo gran dificultad para confesarlo, porque primero la lengua se le estiró desmesuradamente, y después la cabeza y el cuello. Por fin pudo darle la absolución y ambos hicieron penitencia para recuperar el contrato, que un día cayó de la bóveda de la iglesia. El caso dio lugar a una indagatoria de parte del Santo Oficio.

El género tuvo mucho éxito en París a principios del siglo XVII, y los pactos con el diablo son numerosos en Goulart, 1600; Le Loyer, 1605; *De la vocation des magiciens et magiciennes*, 1625.

En 1611, el proceso por brujería de Louis Goffredy o Gaufridy, cura de Marsella, tuvo un sonoro eco y consecuencias sobre los asuntos de Loudun (1632) y de Louviers (1643) (véase Mandrou, 1968). Francisco de Rosset, 1619, historia III, lo retoma.

El contrato firmado por el cura con el diablo nos lo ofrece una obra posterior y presenta similitudes con el relato siguiente (*Ex.* 24): “Yo, Lucifer, prometo bajo mi firma, a ti, señor Loys Gaufridy sacerdote, darte virtud y poder de hechizar por el aliento de mi boca a todas y cada una de las mujeres y las mozas que desees: en fe de lo cual firmé. Lucifer” (*De la vocation des magiciens et magiciennes*, 1625, p. 12, citado en la introducción de Antonio de Torquemada, 1982).

En fin, el motivo del amigo impío que no es tocado cuando se llevan al condenado está presente en Mandrou (1968, p. 26, libelo anónimo 11 del 12 de enero de 1614): “Sus dos compañeros permanecieron sin sufrir mal alguno”.

24. EL AVARO VENDIDO AL DIABLO

Un hombre rico muere. Frente a los ojos de los curas que lo velan, unos diablos en forma de monos se llevan su cuerpo al infierno. Durante el entierro simulado, un mono aparece y revela a los asistentes que el féretro no contiene más que una piedra. Encuentran el contrato con el cual el hombre vendió su alma y su cuerpo al diablo.

Fuentes

Rodrigo de Cabredo, prov. de Perú; Nieremberg, *De la avaricia*, p. 656.

Sobre el tema de JdV, núm. 177, Crane, p. 206; *SC*, 967, *De usura* II (Dos águilas se llevan el féretro de un usurero impenitente). Sobre el tema del usurero, véase también el *Ex.* 17. Sobre el tema del contrato con el diablo, véase De la Madre de Dios, 1986, pp. 140-143.

N: ms. 1481, f ° 89-93 [Nieremberg].

Historial

Nieremberg (1655) retoma un caso referido por Cabredo, probablemente en una *carta anua*. El tema del usurero raptado en cuerpo y alma por los diablos aparece en Jacques de Vitry (1228-1240), después en la *Scala coeli* (siglo XIV).

Evolución del relato

El *exemplum* comprende dos temas: la avaricia y el contrato con el diablo. La avaricia remite a la usura, como expuse en el *Ex.* 17. En el comentario del *Ex.* 17 muestro que a principios del siglo XVII los habitantes de Puebla elaboraron un relato sobre la muerte de un avaro de su ciudad calcado del ejemplo medieval de “El usurero y su hijo”. De todos modos, a diferencia de este último, el avaro era más bien un rico avaro que un usurero en sentido estricto, tacaño al punto de negar limosnas a los pobres.

El *exemplum* examinado aquí también es moderno; fue elaborado en una ciudad de Perú en el siglo XVI sobre el modelo de un relato medieval, el de las dos águilas que se llevan el féretro de un usurero impenitente de la *Scala coeli* (967). Pensamos también en el asno que se llevó el cadáver del usurero a los cadalsos donde se cuelga a los ladrones, según Jacques de Vitry (177). Al usurero peruano se lo llevan también en cuerpo y alma pero, al igual que el de Puebla, se parece más a un rico avaro.

Sobre el segundo tema, el contrato con el diablo, véase el *Ex.* 23.

25. EL DISCÍPULO DE SILO

El maestro Silo pierde a su discípulo. Éste se le aparece rodeado de llamas y revela la razón de su condenación.

Fuentes

Sorbon, ms. núm. 15971, f^o 120 v^o (BN París), citado por Hauréau (1875, *infra*); Vorágine, t. II, p. 326; JdV, 31; Odo (F), pp. 239-245; EB f^o 140, Lecoy de La Marche, cap. IX, p. 19; *Lib. los Enx.*, p. 535; *MSE*, *Conversio* 27 [Petrus de Natalibus, 10, cap. VIII]; Andrade, p. 323; Vega, pp. 84-86.

Véase Hauréau, 1875, pp. 239-245; Schmitt, 1985, pp. 93-98; Dehouve, 1993, pp. 345-379 y 2000a, pp. 85-104 y 169-180.

N: ms. 1481, f^o 103.

Historial

El relato parece haber nacido en París en el siglo XII. De todos los predicadores medievales que lo narraron, Robert de Sorbon (1201-1274) le atribuyó la mayor antigüedad. Según él, los personajes vivieron “en la época de San Bernardo, cuando predicaba en París”, es decir, hacia 1136. Jacobo de Vorágine, que refirió el caso hacia 1260 en su *Leyenda dorada*, afirma haberlo oído contar por Pierre le Chantre, que estudió en la ciudad hacia 1173 y predicó en ella hasta su muerte en 1197. La última mención de una fecha proviene de Jacques de Vitry, que asegura haber conocido personalmente al maestro en la época en que era estudiante en París, en 1190.

El relato se encuentra en muchas obras del siglo XIII (además de las ya citadas, Odo de Cheriton, Étienne de Bourbon), del siglo XIV (*El Libro de los Enxemplos*), del siglo XV (Petrus de Natalibus, 1490) y del siglo XVI en el *MSE*. Pero en tanto que en Petrus de Natalibus se incluye en el rubro *De commemoratione animarum*, está presente en el *MSE* como ejemplo de *Conversio*. Vega lo retoma en 1653 como ejemplo de mala confesión.

En el siglo XVII, el relato es conocido por el público culto europeo como lo demuestra este caso referido por Hauréau (1875, p. 245): en 1627 Jean Prideaux abandonó un puesto en la Universidad de Oxford para convertirse en Obispo de Winchester. En el discurso solemne que pronunció en esta ocasión recitó los dos versos del maestro Silo, declarando que no tenía caso traducirlos, por tan conocidos que eran.

En sus *Annales* de 1590, un polaco, el padre Stanislas Kolcockae, cuenta la historia de un monje, Abrahamus Bzovins (Abraham Browski), que vio el alma de un fraile difunto rodeado de las llamas del infierno. El monje alargó la mano, recibió una gota de sudor y murió un año después (*Annalium ecclesiasticorum*, 1590, en Hautin, 1664, I-I (6), núm. 309, p. 97).

Evolución del relato

Según Jacobus a Vitriaco, tomado aquí como ejemplo de las versiones medievales y fielmente reproducido en el *MSE*, el *exemplum* comprende las secuencias siguientes:

1. *Aparición del discípulo a su maestro*. El discípulo se aparece al maestro Sella, cubierto de una capa de pergamino en la que aparecen escritos los sofismos en los cuales ha desperdiciado su vida.
2. *La prueba por la gota de sudor*. El maestro extiende la mano en la cual el discípulo deja caer una gota de su sudor que la atraviesa tal cual una saeta.
3. *Entrada del maestro al convento*. El maestro entra al convento del Cister y pronuncia el famoso versículo: “Dejo el *coa* a las ranas, el *croa* a los cuervos, la vanidad a los vanidosos, persisto en la lógica que no teme el *ergo* de la muerte” (*Linguo coax ranis, cra corvis, vanaque vanis, ad logicam pergo que mortis non timet ergo*).

En algunas variantes de las versiones medievales, el maestro se llama Serlon o Silon; no visita a un discípulo sino a otro maestro llamado Ricardus y le pide que le avise después de su muerte sobre el estado en el que se halla. El encuentro se produce cerca de la iglesia Saint-Germain de París.

Es evidente que este relato ha sido elaborado en el siglo XII en el contexto de la apertura en París de las primeras escuelas urbanas, las cuales prefiguran las universidades y comprenden a los *scolares* y los *magistri*. El más conocido de éstos, Pierre Abélard, deja el convento para abrir una escuela en la cual enseña teología, obteniendo de su labor *pecunia* (un salario) y *laus* (fama), causando gran escándalo entre los monjes. En 1136, San Bernardo se opone a las escuelas urbanas y consigue que Abélard sea condenado por el Concilio de Sens en 1140. Sin embargo, las escuelas siguen desarrollándose hasta la fundación de la Sorbona entre 1253 y 1257. No por eso paran las controversias y el fin del siglo XIII verá la condena por herejía del maestro Siger de Brabant en 1276 (Le Goff, 1977, pp. 181-197).

Por lo tanto, la función del relato en su inicio está clara: el maestro Sella es uno de los *magistri* que se escaparon de los conventos para enseñar filosofía en las escuelas. El relato termina con su arrepentimiento y, como Abélard, entra al convento. El hecho de que Robert de Sorbon feche su aparición en tiempos de San Bernardo se explica por el recuerdo todavía vivo en esta época de las primeras polémicas, las cuales fueron efectivamente iniciadas por el santo.

Los relatos españoles del siglo XVII (Andrade, 1648; Vega, 1653) conservan cuidadosamente el nombre del maestro (Silo), el episodio de la gota de sudor y los versículos rezados por éste al entrar al convento, pero trastornan profundamente

el sentido de la anécdota. El maestro Silo asiste a la agonía de su discípulo, al cual administra los sacramentos de penitencia y comunión. Pese a eso, después de su muerte, el discípulo se le aparece cubierto de una capa de fuego. Asegura que expía una confesión llevada sin arrepentimiento. Luego el relato termina conforme a la tradición. Esta evolución importante se produjo entre la versión del *MSE* (siglo XIV) y las de los autores españoles de principios del siglo XVII.

Claro está que en esa época ya ninguno se acordaba de las controversias a propósito de la apertura de las primeras escuelas urbanas. Por eso, la capa ya no es de pergamino sino de fuego. El trabajo del maestro está menos dirigido a la enseñanza que al cuidado del alma del discípulo. En España, la confesión se había vuelto el principal medio de dirección de las conciencias. Con sus etapas cuidadosamente elaboradas por el Concilio de Trento entre octubre y noviembre de 1551 (confesión, contrición, satisfacción y absolución), el sacramento de penitencia se convirtió en un arma contra la Reforma. El castigo espiritual del discípulo de Silo proviene de un fallo en una de sus etapas, la contrición. El estudiante no llora por sus pecados sino por la pérdida de sus bienes mundanos.

Es indudable que la versión en náhuatl proviene de uno de estos textos españoles y no de las versiones medievales. Retoma sus secuencias y su sentido, pero con una evolución interesante. En primer lugar, abandona el fin del relato (secuencias 2 y 3, gota de sudor y entrada del maestro al convento). En segundo lugar, desarrolla el tema de la juventud del discípulo: éste goza de fuerza y riqueza y valora la vida. No piensa en Dios ni en su vida eterna. Este pasaje pertenece solamente a la versión en náhuatl y le sigue otro que ofrece una descripción de la muerte repentina, es decir, la que es imprevisible. De este modo el relato demuestra que el castigo divino puede caer sobre cualquier persona y conviene permanecer preparado para esta eventualidad. También es preciso hacer notar que el *exemplum* se encuentra en un sermón sobre la muerte.

26. EL HOMBRE QUE NO PERDONÓ

Un hombre no perdona a sus enemigos. A su muerte, durante los rezos en la iglesia, Cristo despega su mano del crucifijo diciendo: “*Non pepercit, neque parcam*”.

Fuentes

AN 88; *SC* 606, *ira* 5; *Ci* 171; *Spec. ex., distinctio* IX, 94; Herolt, *Discipulo de tempore, Ira*, 105; *MSE, Dimittere* 4 [*SC*]; Nieremberg, p. 647; Fiol, pp. 104-105; Corella (no encontrado).

Sobre el mismo tema: TU 1844 a-b; *MSE*, *Verbum Dei* D8 [dV Sermón 190]; N: ms. 1481, f° 796 [Corella].

Historial

El relato aparece en dos obras del siglo XIV (*Alphabetum narrationum* y *Scala coeli*). Está retomado de un rubro del *MSE* en el siglo siguiente (*Dimittere*), y después, de manera más amplia, en los siglos XVII (Nieremberg, Corella) y XVIII (Fiol).

La referencia de Tubach se relaciona con el Cristo crucificado que se tapa los oídos en los funerales de varias clases de pecadores, de igual forma que el rubro *Verbum Dei* del *MSE*, proveniente de Jacobus a Vitriaco.

Evolución del relato

Los textos del *MSE* de Nieremberg y el relato en náhuatl comprenden las mismas secuencias:

1. *Muerte del pecador*. Un hombre se niega a perdonar a su enemigo, aunque esté agonizando.
2. *Misa de los difuntos*. En el momento de los rezos y los salmos, el Cristo crucificado se tapa los oídos rezando *Non pepercit, neque parcam* (*MSE*). Según Nieremberg, las palabras de Cristo responden a las del sacerdote que dice: *Parce mihi domine*, y son: *Non pepercit, non parcam*. El texto en náhuatl parece provenir del *MSE* y no de Nieremberg como lo muestra la alusión a los rezos de los difuntos y las palabras de Cristo: *Non pepercit, neque parcam*.

27. EL MALDITO POR EL PADRE Y LA MADRE

En dos ciudades diferentes, dos mozos son malditos, uno por su padre, otro por su madre. El mismo día se encuentran, pelean y mueren, cada uno del modo deseado por sus padres.

Fuentes

EB (Lecoy de La Marche, n° 162); *Spec. ex., distinctio* IX, 156, *Parentes honorare*; Santoro, 1. IV, *Prado, Padres han de ser honrados*, 85; Fiol, p. 104-105.

N: Paredes [*Prado* de Santoro].

Historial

El relato proviene de Esteban de Borbón, quien dice haberlo oído cerca de Vergiacum, *castrum* del duque de Borgoña, actualmente Reulle-Vergy, l'Étang-Vergy, Curtil-Vergy, cerca de Dijon, en Côte d'Or, hacia 1250. Santoro lo reproduce en el siglo XVI, sin cambios notables.

Evolución del relato

El relato conservó su estructura estable, con las secuencias siguientes:

1. *Maldición de una madre*. Un mozo golpea a su madre quien lo maldice: *Rogo Deum quod antequam revertaris et antequam dies transeat, deporteris matri tue frigidus, in feretro mortuus, et malo gladio laceratus.*
2. *Maldición de un padre*. En una ciudad vecina, un hombre golpea a su padre quien lo maldice: *Manus qua me percussisti rogo Deum ut hodie malo gladio amputetur et tu infra tridum in tali patibulo suspendaris.*
3. *Castigo mutuo*. Los dos hombres se encuentran en una posada, toman y se pelean. Uno mata al otro y huye. Los policías que lo persiguen le cortan la mano y luego lo ahorcan.

El texto en náhuatl proviene directamente de esta versión por el intermediario de Santoro, que es su fuente invocada. Un texto español de la época (Fiol) se muestra menos fiel y asegura que el hijo hiere a su padre con una espada, y omite el episodio de la mano cortada.

En cambio Andrade dice haber sido *testigo de vista* de un caso parecido en Toledo, 40 años antes de redactar su obra magna. Un hijo le dio una bofetada a su padre y éste lo maldijo, deseando que su mano le fuera cortada. El hijo fue a una posada con sus amigos. Dos de ellos sacaron sus espadas con la intención de pelear, él se interpuso y la mano le fue cortada.

28. EL MALDITO POR SU MADRE

Un joven no obedece a su madre y ésta lo maldice. Más tarde muere durante una pelea con uno de sus compañeros.

Fuentes

Andrade, pp. 175-176.

N: ms. 1481, f^o 760-761 [Andrade].

Historial

Sobre el tema del *Ex. 27* de nuestro *corpus*, Andrade construye un relato a propósito de un caso ocurrido en la ciudad de Tenerife (Canarias) en 1632, a un mozo de 22 años huérfano de padre.

Evolución del relato

Relato sencillo acerca de una maldición, pone en escena a una madre y su hijo. La traducción en náhuatl proviene directamente del relato de Andrade. Propone las secuencias siguientes:

1. *Desobediencia y salida nocturna del mozo*. El joven de Tenerife, huérfano de padre, desobedece a su madre y sale de noche llevando su espada.
2. *Maldición de la madre*. La madre lo maldice y desea que lo maten a puñaladas.
3. *Castigo del mozo*. Una noche el joven se pelea con un amigo suyo, quien le atraviesa el cuerpo con su espada.

El motivo del castigo del mal hijo aparece en el libelo anónimo núm. 7 (Mandrou, 1968, p. 25): Faubourg Saint-Marcel, un miserable “fue devorado por varios diablos en forma de mastines, por haber blasfemado el santo nombre de Dios y pegado a su madre”, París, 1610.

29. LOS MALDITOS POR SU MADRE

Una madre maldice a todos sus hijos, quienes, en consecuencia, sufren de temblores.

Fuentes

Agustín, *De civitate Dei*, 23, 8, 22 (PL 41, col. 769-770); Vorágine 8, p. 54; SH XIX, 10; EB, ms. 15970, f^o 244 a-b; Herbert, vol. III, núm. 17, p. 529; AN 747; TU 3582.

N: ms. 1481, f^o 762 [Agustín].

Historial

El relato de la época de San Agustín describe la cura de unos niños ante el altar de San Esteban; fue retomado en el siglo XIII (Esteban de Borbón, Jacobo de Voragine, Vicente de Beauvais) y en el siglo XIV (*Alphabetum narrationum*).

Evolución del relato

Un relato del *Alphabetum narrationum* sacado de San Agustín propone las secuencias siguientes:

1. *Maldición de la madre*. En Césarée de Cappadoce, una mujer noble, exasperada, maldice un día a sus diez hijos.
2. *Castigo de los hijos*. Los diez hijos sufren de temblores constantes en sus miembros y tratan, sin éxito, de huir de la mirada de los viajeros.
3. *Cura de dos niños*. Dos de los hijos, hombre y mujer, son curados en Ypona ante el altar de San Esteban.

El relato en náhuatl sufre una evolución en dos puntos. En primer lugar, justifica la maldición inventando el episodio que la hubiera provocado, lo que asemeja este relato a los Ex. 27 y 28 de nuestro *corpus*: un mozo golpea a su madre ante los ojos de sus hermanos que no se oponen. Además, modifica el fin del relato al suprimir la cura de dos de los niños e inventar el suicidio de la madre desesperada por las consecuencias de su maldición.

30. EL NIÑO MALDITO

Una madre, agotada por su bebé, lo maldice; la criatura muere durante la noche.

Fuentes

Sobre un tema cercano, véase SC 446 y TU 4787; véase también Antonio de Torquemada, 1982, pp. 257-258.

N: ms. 1481, f^o 762.

Historial y evolución del relato

El relato está cercano al *Ex.* 446 de la *Scala coeli*: un ladrón libra a un niño del diablo que se estaba preparando para ahogarlo. Está construido siguiendo el modelo de los *Ex.* 27, 28, 29 de nuestro *corpus*.

Sobre el mismo tema, Torquemada relata una maldición ocurrida en España, a mitad del siglo XVI. En su pueblo de nacimiento, un hombre letrado y de buena fama tenía dos hijos. Uno cometió una travesura que provocó el enojo de su madre a tal punto que ella empezó a “ofrecerlo a los demonios y pedirles varias veces seguidas que se lo llevaran”. Eran las diez de la noche. El asustado muchacho salió al patio y desapareció. Dos horas después lo encontraron en una recámara con la puerta cerrada. Dijo que los diablos se lo habían llevado a unos cerros espinosos donde lo arrastraron hasta que invocara a la Virgen; posteriormente lo llevaron de regreso a su recámara, haciéndolo entrar por la ventana. El muchacho quedó sordo y bobo.

31. LA MUJER MALDITA POR SU MARIDO

Un hombre maldice a su esposa que cae enferma y muere.

Fuentes

Corella (no encontrado).

Ms. 1481, f° 760-761 [Corella].

Historial y evolución del relato

Según tengo entendido, el relato aparece a fines del siglo XVII en Corella. Posiblemente se trata de una derivación tardía del tema de las maldiciones medievales que dieron lugar a los relatos que preceden, ocurridos a padres y a sus hijos.

32. LA ESCALERA DE FRAY LEÓN

Fray León, discípulo de San Francisco, ve a unos hombres que tratan de subir al cielo por dos escaleras, una roja y otra blanca. La primera está resguardada por Cristo, que los hace caer; la segunda por la Virgen, que los ayuda a subir.

Fuentes

Floreçitas, pp. 478-480.

Véase también Gari, 1983, p. 35.

N: ms. 1475, f^o 110-112 [*Floreçitas*].

Historial

La Crónica de San Francisco de Asís, obra anónima sobre la vida de San Francisco y sus discípulos, parte de la cual fue publicada en las *Fioretti* o *Floreçitas de San Francisco de Asís*, contiene este relato.

Evolución del relato

La traducción al náhuatl es fiel al texto de las *Floreçitas* que invoca como su fuente inmediata y comprende las secuencias siguientes:

1. *Juicio final*. Fray León sueña con el valle del juicio final, donde los ángeles tocan trompetas para reunir a los hombres.
2. *La escalera roja*. Los frailes de San Francisco quieren subir por la escalera roja que resguarda Jesucristo, pero se caen.
3. *La escalera blanca*. San Francisco aconseja a los frailes que asciendan por la escalera blanca que resguarda la Virgen. Todos suben con facilidad.

El relato aparece en Gari (1983), lo que significa que una campesina húngara lo conocía a principios del siglo XX. Empieza de este modo: “Los viejos del pueblo rezaban que dos escaleras unían el Cielo con la Tierra, una roja, la otra blanca. Tan pronto como el alma sale del cuerpo inerte, extendido sobre la cama, inicia el ascenso. El ángel guardián la acompaña. Arriba de la escalera roja está Cristo, sufriendo”. La moraleja es la siguiente: “¿Qué quisieron decir los viejos con este relato? La escalera blanca pertenece a la Virgen Madre. Quien rezó durante toda su vida el rosario en su honor, no será abandonado por ella y hablará por él a su Santo Hijo”.

33. EL MONJE, LA VIRGEN Y LOS DEMONIOS CERDOS

Un joven monje es atacado por los diablos, que lo quieren matar en su celda. La Virgen lo libera.

Fuentes

Pet. Cluny, *De miraculis*, 1. 2, 28; *SH* VI, 112; *SC* 665, *Virgo* X; *MM* II, 48; Santoro, 1. IV, *Prado, María*; Santoro, *Prado*, 55; *MSE*, *María* 37; Mussafia I, 17; Ward 631 (26).

Sobre el tema de las tentaciones de los religiosos, véase De la Madre de Dios, 1986, p. 56 *sqq.*

N: Bancroft 58, f° 308.

Historial

El relato se encuentra primero en Pedro el Venerable, abad de Cluny, en el siglo XII, y luego en Vicente de Beauvais y la *Scala coeli*. Más tarde lo vemos nuevamente en las primeras compilaciones marianas (*MM*), y luego en el siglo XVI en Santoro, en su *Prado de Enrique Gran por Abecedario*, rubro “*María*”, y finalmente en el *MSE*.

Evolución del relato

El *MSE* invoca como fuente de este relato la *Chronica Priorum domus majoris Carthusiae*, de acuerdo con un acontecimiento ocurrido a un fraile hacia 1082, *tempore Guidonis quinti*.

1. *Aparición de los jabalíes y del hombre gigantesco*. Una noche, en la celda del fraile, surge una multitud de demonios en forma de jabalíes, seguida por un hombre gigantesco que es el príncipe de los diablos.
2. *Ataque por el hombre gigantesco*. El gran diablo critica a los cerdos por su pereza y dice que va a agarrar personalmente al fraile con sus uñas.
3. *Aparición de la madre de Dios*. La Virgen se aparece y les dice a los demonios que el fraile le pertenece a ella.

La traducción al náhuatl es fiel a la fuente, con los matices siguientes: los jabalíes son traducidos por cerdos, las uñas de hierro del demonio se vuelven un bastón. El relato se encuentra acompañado de varias consideraciones piadosas.

Numerosos relatos de religiosos tentados por el diablo en la ciudad de México se encuentran en De la Madre de Dios (1986, p. 56 *sqq.*). Por ejemplo, una noche (pp. 56-57) se le aparece el diablo en forma de mujer a un novicio y lo invita a pecar con ella; luego surge un enorme mastín que lanza llamas por los ojos y la boca. Después de cuatro noches de penitencia, el mastín ya no logra entrar a la celda.

34. EL ÁNGEL Y EL EREMITA

Un eremita quiere construir su choza lo más cerca posible del río para ahorrarse el camino. Aparece un ángel que mide el camino para que Dios le dé una recompensa de acuerdo con su pena. El eremita abandona la idea de cambiar el lugar de su alojamiento.

Fuentes

VPV, 7, 31 (*PL* 73, p. 900); *Compilacio* (Tours, f° 72; EB (ms.) f° 191 c; Odo, Hervieux IV, 328, *VP* 900; JdV, Crane 128; *SC* 84, *Ang.* IV; *AN* 70, 433; *MSE*, *Ang.* 4; TU 2143.
N: Martín de León, p. 39 [Antonino].

Historial

El relato proviene de las *Vidas de los padres*. Es repetido numerosas veces durante el siglo XII por Jacobus a Vitriaco, Odo de Cheriton y Esteban de Borbón, y retomado el siglo siguiente en el *Alphabetum narrationum* y la *Scala coeli*, antes de entrar en el *MSE* en el siglo XVI.

Evolución del relato

El relato de las *Vidas de los padres*, fielmente transcrito en *MSE*, comprende las secuencias siguientes:

1. Un viejo eremita busca un lugar cercano al agua para construir su celda.
2. Ve un ángel contando sus pasos.
3. Entonces construye su celda más lejos aún.

Es necesario hacer notar que en las primeras versiones el ángel cuenta los pasos del eremita, mientras que en el texto en náhuatl de Martín de León, mide el camino con un metro.

35. EL INDIO DE PARRAS

Un indio de Parras (México) que parecía muerto revive para recibir el bautizo de manos de un jesuita. Cuenta que vio el paraíso, de donde fue devuelto a la Tierra para bautizarse.

Fuentes

Pérez de Ribas, [1645, 1. XI, cap. XI, pp. 688-690] 1944, III, XI, pp. 267-268; Andrade, p. 34 [Pérez de Ribas].

Sobre el tema de la muerte aplazada, véase De la Madre de Dios, 1986, pp. 128-129.

N1: ms. 1481, f° 250-256 [Pérez]; N2: Paredes, pp. 249-250 [*idem*].

Historial

El relato proviene de Pérez de Ribas en 1645, y lo retoma Andrade en 1648. Su fuente se encuentra en los anales de la misión jesuita de Parras y Laguna Grande. En 1594, los jesuitas de Zacatecas (Gerónimo Ramírez y Juan Agustín) emprendieron la conversión de la región de Parras. El caso aquí reportado puede ser fechado en 1607, más o menos, cuando los jesuitas empezaron a bautizar a los indios.

El tema proviene de la transformación del motivo medieval del “santuario con aplazamiento”. Los niños que habían muerto sin recibir el bautizo eran llevados a estos santuarios donde resucitaban el tiempo necesario para recibir el bautizo.

Evolución del relato

Según Andrés Pérez de Ribas, el relato comprende las secuencias siguientes:

1. *Llegada de dos padres a una estancia de la misión de Parras*. Preguntan si hay algún enfermo y los habitantes contestan que uno acaba de morir. Los padres insisten en verlo porque saben que los indios consideran muertos a los enfermos que pierden el sentido.
2. *Encuentro con el enfermo*. Hallan en su choza a un indio viejo y flaco que recupera el sentido y acepta recibir el bautizo, asegurando que siempre ha llevado una vida virtuosa.
3. *Relato del enfermo*. Transportado a la iglesia, el enfermo cuenta que dos personas lo llevaron al cielo donde vio un trono reservado para él en un palacio. Los habitantes del cielo lo regresaron a la Tierra para que recibiera el bautizo.
4. *Bautizo y muerte*. Después de bautizarse, muere.

La traducción al náhuatl, basada en Andrade, se muestra fiel al texto fuente, con la diferencia de que añade una declaración de renunciación a la idolatría y a los falsos dioses que no existía en el texto español.

En el siglo XVII, el tema de la muerte aplazada existía también en las ciudades de la Nueva España en el medio criollo y eclesiástico. De la Madre de Dios (1986) cuenta cómo un monje del Carmel de Puebla, llamado fray Pedro, juró haber confesado a su madre, Francisca Beltrán, antes de su muerte. Sin embargo, ella murió sin haber podido avisar a su hijo. Cuando el monje llegó a la cabecera de su madre, ella revivió el tiempo necesario para confesarse, “el caso se divulgó por muchas partes del reino y yo lo supe no sólo del padre fray Pedro, sino también de boca de su cuñado, y es constante y notorio entre seglares y entre los religiosos de aquel tiempo”.

36. LA MUJER DE FILIPINAS

Una mujer originaria de Filipinas, estando agónica, es bautizada por un jesuita. Parecía estar muerta hasta que recupera el sentido para decir que ha visitado el paraíso, donde la Virgen le enseñó los rezos que no lograba aprender.

Fuentes

Bellarmino (no encontrado), Andrade, p. 479.

N1: Archivo Histórico del INAH, Col. Antigua 499, f° 1-6; N2: Paredes, pp. 7-8 [Bellarmino].

Historial y evolución del relato

Se trata de la variación sobre el tema del *exemplum* que precede (Ex. 35). Esa vez la dificultad de los nuevos conversos para memorizar los rezos católicos proporciona la materia del caso.

37. SAN NICOLÁS DE TOLENTINO Y FRAY PELLEGRINO

San Nicolás de Tolentino vio aparecerse a un agustino difunto, fray Pellegrino, quien le ruega que rece misas por él y las otras almas del purgatorio que le muestra. Una vez rezadas las misas, el fraile y las almas del purgatorio se le aparecen gloriosas.

Fuentes

Surius, *Vita S. Nicol. Tol.*, 10 sept., pp. 572-573; Rossignoli, pp. 71-73 [Surius; Jordanius de Saxonia, 1722].

Véase el análisis de Polo de Beaulieu, 2002, vol. II, pp. 320-323.

N: ms. 1493, f^o 337-343.

Historial

El relato proviene de la compilación hagiográfica de Surius editada en 1570.

Evolución del relato

Nicolás de Tolentino es un agustino italiano (1245-1306) que fue canonizado en 1446. El relato de Surius comprende las secuencias siguientes:

1. *Aparición*. Cerca de Pisa, Nicolás de Tolentino ve aparecer el alma de fray Pellegrino, agustino como él, quien le ruega que rece una misa al día siguiente, domingo. Como el santo le asegura que no será posible, lo lleva al purgatorio.
2. *Visión del purgatorio*. Sigue a fray Pellegrino por una gran llanura donde las almas le suplican que las ayude.
3. *Misas*. El santo cuenta su visión al padre prior, quien le da permiso de celebrar el oficio de los difuntos durante toda la semana.
4. *Visión de las almas libradas*. Al cabo de una semana, fray Pellegrino se le aparece liberado.

La traducción al náhuatl se muestra fiel al texto fuente del cual no omite más que las referencias a los días de la semana.

38. LA HERMANA DE SAN VICENTE FERRER

San Vicente Ferrer, de regreso a Valencia, ve aparecer a su hermana mayor, Francisca Ferrer de Aguilar, quien murió durante su ausencia. Envuelta en llamas, se encuentra en el purgatorio. La intercesión del santo, quien reza las misas de San Gregorio, manda a su hermana al paraíso.

Fuentes

Diago, pp. 153-162; Andrade, pp. 304-305 [Roa, *Trat. de Purg.*, no encontrado]; Fiol, pp. 138-139 [Diago, Roa].

N: ms. 1493, f^o 349-352.

Historial

Un catalán llamado Francisco Diago realiza una narración de la vida de San Vicente Ferrer, donde aparece este relato. Éste tiene variantes en Andrade (1648) y Fiol (1683).

Evolución del relato

San Vicente Ferrer (1350-1419), dominico originario de Valencia, muerto en Vannes (Bretaña, Francia), fue canonizado en 1455. El texto de Diago (1600) proviene, según él, de un manuscrito antiguo. Comprende las secuencias siguientes:

1. *Presentación de la hermana.* La hermana de San Vicente Ferrer, Francisca Ferrer, esposa de Bartholome Aguilar, mercader de la ciudad de Valencia, murió en 1405 del modo siguiente:
2. *Violación por un esclavo de Guinea.* En ausencia de su esposo y mientras la puerta de su casa estaba cerrada, un esclavo de Guinea la amenaza con un puñal. Ella le ofrece su libertad pero éste la rechaza y viola a Francisca.
3. *Los dos pecados de Francisca.* Tras haber pasado tres días encerrada en su recámara sin comer, Francisca envenena al esclavo; luego, embarazada, toma remedios para abortar.
4. *La falsa confesión.* Como no se atreve a confesarse en la ciudad, lo hace ante un sacerdote de Normandía que peregrinaba hacia Santiago de Compostela, en el monasterio de las hermanas de San Julián, cercano a su casa. Sin embargo, el sacerdote es el diablo.
5. *Muerte y juicio divino.* Tres días después, se muere. Comparece ante Cristo, el diablo tiene su alma, pero su ángel la defiende. Finalmente es condenada al purgatorio.
6. *Visión de San Vicente Ferrer.* Al llegar de Italia, y de camino a Granada, San Vicente reza una misa por su hermana; ella se le aparece envuelta en llamas, tragando y vomitando sucesivamente un niño negro. Conjurada a que conteste, Francisca le revela lo sucedido y le pide que rece las misas de San Gregorio. Un ángel le trae a San Vicente un pergamino que describe estas misas.
7. *Misas y salvación de Francisca.* Tras haber rezado estas misas, Francisca se le aparece gloriosa a su hermano.

El relato, muy extenso, comprende varios motivos. El de la violación por un esclavo negro es un tema clásico de las *Mil y una noches*. El tema de la confesión al

diablo, quien toma la apariencia de un sacerdote de paso, es común en los *exempla* medievales. Entre otros se encuentra en Jacobus a Vitriaco (JdV, Crane, 303, f° 153 r°), la *Scala coeli* (SC 45, n° 259 y 245), Herolt (C, 23). Jacobus a Vitriaco relata la historia de un hombre que ha cometido un pecado mortal y no se atreve a confesarse. Al momento de morir, quiere hacerlo. El diablo, disfrazado de sacerdote, escucha su confesión y le aconseja que no le diga su pecado a nadie. Después de su muerte, el diablo pide su alma, mientras que su ángel argumenta la buena intención que tuvo al querer confesarse. Dios lo escucha y regresa el alma a su cuerpo para darle tiempo para confesarse.

Fiol se destaca por la importancia que le da al juicio divino y los argumentos teológicos en favor o en contra de esta curiosa confesión.

De esa narración extraordinaria, el texto en náhuatl no conserva más que el fin. Omite la violación, el envenenamiento, el aborto, la mala confesión y el juicio divino. Empieza con la llegada de San Vicente Ferrer a Valencia, la visión de su hermana en el purgatorio que le pide que rece misas por ella. En pocas palabras, transforma una construcción original en un relato común y corriente sobre la importancia de los sufragios para liberar las almas del purgatorio.

39. UN NIÑO Y EL ALMA DE SU MADRE

Un obispo sueña que ve a un niño sacando a una mujer del pozo con la ayuda de un anzuelo de oro y un hilo de plata, que son alegorías.

Fuentes

Spec. ex., distinctio IX, 143; *MSE, Def.* 23; Nieremberg, p. 646; véase también *Ars moriendi*, [1492] 1986, p. 157.

N: Paredes [*Spec. Ex.*].

Historial y evolución del relato

El relato del *MSE* pone en escena a un obispo quien ve en sueños a un niño que está pescando y que saca del pozo con un anzuelo de oro y un hilo de plata a una mujer hermosa. Al despertar, ve a un niño rezando el *Pater Noster* y el *Miserere* en la tumba de su madre. Entonces, entiende que el *Pater Noster* representa el anzuelo y el *Miserere* el hilo, y la hermosa mujer, el alma librada del purgatorio.

El texto en náhuatl es semejante al del *MSE* aunque menciona únicamente el *Pater Noster*.

40. LA VIRGEN DEL TEPEYAC

La Virgen de Guadalupe cura a una mujer que bebe agua de la fuente del Tepeyac.

Fuentes

N: ms. 1493, f° 324-326.

Historial y evolución del relato

No he encontrado la versión española de este relato, que se presenta como la narración clásica de un milagro realizado por la Virgen de Guadalupe mediante el agua de su fuente milagrosa.

41. EL ENTERRADO VIVO

Un hombre, enterrado vivo en una mina, sobrevive gracias a las misas cotidianas pagadas por su mujer por su alma. Finalmente el hombre es salvado por unos mineros.

Fuentes

Pet. Dam., *PL* 145, col. 567-568; Pet. Clun., *PL* 189, col. 911; *AN* 507; Vorágine 730; *DDT*, f° 198; *CH* X, 52; *SC* 725, *Missa* VI; TU 3892 y 926 b.

Citado en Bratu, 1993, pp. 177-213 y Schmitt, 1994, p. 84. Sobre el mismo tema, véase “Le conte de la Toussaint”, en Durand-Forest, Dehouve y Roulet (El cuento de Todos Santos), 1999, pp. 185-198.

N: Bancroft 58, f° 283.

Historial

El relato es antiguo dado que ya se encuentra en Pedro Damián en el siglo XI, Pedro el Venerable, abad de Cluny, en el siglo XII, y luego en Cesáreo de Heisterbach, Jacobo de Vorágine, Humberto de Romans, *Alphabetum narrationum* y *Scala coeli*.

La importancia y la antigüedad de este relato sin duda permite explicar su traducción al náhuatl en el ms. Bancroft. No encontré otras traducciones del mismo.

Evolución del relato

Según Pedro Damiano (1007-1072), un monje de unos 70 años le contó un relato reportado por un fraile de Côme (Francia). Un minero enterrado por un derrumbamiento es encontrado un año después por sus compañeros, asombrados de que estuviera vivo. Dice que se mantuvo con vida gracias al alimento que le traía diariamente una palomita, excepto un día en el cual una tormenta impidió que su esposa celebrara la eucaristía.

El texto de Pedro el Venerable (Pet. Clun., 1092-1156), analizado por Anca Bratu (1993, pp. 186-187), es más explícito. En las minas de hierro de Ferrières, al noroeste de Grenoble, un hombre se quedó sepultado durante un año, envuelto en la oscuridad como en un vasto sepulcro. Su mujer mandaba rezar una misa cada semana y ofrecía pan y cirios en su memoria; de este modo ella se esforzaba por socorrer el alma de su esposo que pensaba que había muerto. Él, por su parte, comentó que se había quedado unos días sin comida ni luz, y que de repente, apareció alguien con pan y luz; entonces se animó a tomar un poco de comida y las tinieblas se iluminaron con la luz de la gran candelabro que cargaba. Cada siete u ocho días, el mismo personaje volvía con pan fresco y una nueva luminaria. La mujer no cumplió con este deber una semana y en ella el hombre sufrió de hambre y oscuridad.

Un siglo más tarde, Jacobo de Vorágine menciona este relato como ejemplo del alivio que los sufragios y la eucaristía llevan a los difuntos, pero también a los vivos. Retoma el relato de Pedro de Cluny con unas variantes: el hombre se mantiene con vida gracias al pan, el vino y la candelabro llevados diariamente en ofrenda por su esposa, al final de la misa. Solamente durante tres días, el hombre sepultado no recibe comida porque el diablo en forma humana engaña a su mujer diciéndole que la misa ha terminado. Finalmente lo salva un hombre que escarba la tierra en el lugar donde se encuentra.

Anca Bratu ha descrito la evolución que se produjo en Europa a partir de los ritos mortuorios de la época paleocristiana (Vogel, 1975, pp. 381-413), en los que se solían depositar ofrendas de comida sobre las tumbas. La Edad Media integró esta costumbre bajo dos formas: el sacrificio eucarístico y el don del pan para los difuntos. El primero es el que provee de comida el hombre sepultado, según Pedro Damiano y Jacobo de Vorágine. El segundo lo menciona Pedro de Cluny quien evoca, además de la celebración de la misa, la costumbre de ofrecer un cirio al difunto. La ofrenda de pan y vino de misa por las almas del purgatorio figuraba todavía entre las prácticas corrientes en el siglo XV (Bratu, 1993, p. 190).

Es evidente que la versión en náhuatl proviene de los relatos de Pedro de Cluny. Sin embargo, su interés reside en los *quid pro quo* que produjo en el auditorio indígena.

En efecto, la mujer deposita pan y vino. El término náhuatl *tlauenmana* (depositar una ofrenda en el suelo) se utilizaba para designar las ofrendas a las deidades prehispánicas. Hoy en día, el término evoca las ofrendas a los difuntos realizadas el Día de Todos los Santos: los vivos acostumbran depositar sobre las tumbas de los difuntos varios tipos de alimentos y bebidas alcohólicas.

Un relato ejemplar, famoso en varias regiones indígenas contemporáneas, menciona las razones que llevan a creer que es cierto que los muertos vuelven para alimentarse de las ofrendas depositadas el Día de Todos los Santos. Se podría pensar que algunos de los motivos que contiene provienen del *exemplum* del enterrado vivo.

En una versión que recogí en el pueblo de Xalpatláhuac (Guerrero) en 1988 (en Durand-Forest *et al.*, 1999, pp. 185-198), un hombre flojo es hostigado por su mujer que le asegura que urge conseguir los alimentos y los cirios que tendrán que depositar el Día de Todos los Santos. Finalmente, el hombre decide ir al monte y cortar unas ramas de ocote para figurar los cirios y estiércol de vaca para figurar el pan. Hecho eso, se duerme y se hunde bajo tierra. Días más tarde, el 31 de octubre, la mujer deposita una ofrenda de pan y cirios para su esposo desaparecido. Él recibe la ofrenda y la come:

Entonces, prendieron [las velas], Entonces sí, se prenden las velas; allí donde está sepultado el hombre debajo de la tierra, ¡se prendió una vela! Allí huele el humo de copal, allí respira toda la ofrenda. Allí se encuentra el pan en el plato; entonces dicen que el hombre lo toma, pues ha visto que se encuentra allí. Come un solo pedazo de pan, ¡y ya se llenó! He aquí que el cirio está por acabarse. Ya no queda más que la mitad. Entonces empieza a llorar. ¡El cirio se va a terminar! ¿Con qué veré? ¡Y el pan también se va a terminar! ¿Qué comeré? Entonces empieza a llorar. ¡Ya se está acabando! ¡Ni modo, ya se está acabando! ¡El pan también! ¡Se está acabando, seguro! Porque el pan y la vela se han terminado con el año y de nuevo se acerca la fiesta de Todos los Santos. Entonces no le queda más que un pedacito de pan para comer y la vela casi ya no alumbraba.

Al cabo de un año exactamente, cuando se acaba la ofrenda, el hombre se vuelve a encontrar en la superficie de la tierra, desnudo y con el cuerpo lleno de pelo. Entra a la casa de su esposa, quien le da de comer pero no le permite quedarse a dormir. Tiempo después, muere.

Cuentos de este tipo han sido recogidos en varias regiones indígenas de México por Barlow, en Milpa Alta (1960, pp. 77-82). Véase también Horcasitas y Ford, 1979, núm. 23: “La fiesta de los muertos”, pp. 80-83.

El texto recopilado en Xalpatláhuac muestra que el mundo de los muertos se encuentra del lado de lo “salvaje”, “sin cultivar”: es el monte, el lugar donde los difuntos están desnudos y cubiertos de pelo como los animales. Una vez al año es posible pasar del mundo de los vivos al mundo de los muertos y *viceversa*. No sólo los difuntos viajan al mundo de los vivos, sino también los vivos pueden pasar al de los muertos antes de reintegrarse a su propio mundo.

Además de estos aspectos propios del México rural, el cuento ofrece una descripción vívida de la forma en que los difuntos consumen el pan y aprovechan la luz de las velas. Existe similitud entre el relato ejemplar europeo, sobre todo en la versión de Pedro de Cluny, y la versión en náhuatl. En ambos, el hombre sepultado (a consecuencia de un accidente en el relato medieval y de una transgresión en el cuento náhuatl) se asocia a un difunto. Se aprovechan los ritos funerarios realizados en su memoria y de manera paradójica se mantiene vivo gracias a las ofrendas. Además, éstas comprenden un cirio, que alumbra al “muerto vivo” y pan que le sirve de alimento. De este modo la vela es la luz de los muertos y el pan su alimento. Finalmente, la estancia del hombre enterrado dura exactamente un año, tanto en la versión de Pedro de Cluny como en el cuento náhuatl.

42. EL JUDÍO Y EL SIGNO DE LA CRUZ

Un judío que pernocta en un templo pagano ve a los diablos. Éstos no le hacen daño porque se persignó.

Fuentes

Gregorio, III, 7, t. II, pp. 278-285; *Lib. los Enx*, 21; AN 228, PL 77, col. 229; J. de Vorágine, 1967, vol. II, pp. 197-198 (Exalt. de la sainte Croix); SC 375, *Cruz* 1; Herolt, *Peccare* LIV; Santoro (1. 4, *Flores de San Gregorio*, cap. 9); MSE, *Crucis signum* II; ms. 690 (BN México), f° 107-110; TU 1663, 2791.

N: ms. 1475, f° 73-75.

Historial

El relato proviene de los *Diálogos* de Gregorio el Grande (fin del siglo VI), luego fue retomado en el siglo XIII por Jacobo de Vorágine, en el siglo XIV (*Alphabetum narrationum, Scala coeli*), en el siglo XV (Herolt) y en el siglo XVI (*Speculum*, Santoro, MSE).

Evolución del relato

El relato integral, tal cual lo cuenta Gregorio el Grande, el *Libro de los Enxemplos* y la *Scala coeli*, comprende las secuencias siguientes:

1. *Un judío se alberga en el templo de Apolón*. Un judío que viaja de Campania a Roma, llega a un lugar cercano de la ciudad de Fondi y se alberga en un antiguo templo dedicado a Apolón. Para protegerse, se persigna.
2. *Aparición de los diablos a medianoche*. A medianoche se aparece una tropa de diablos. Su jefe les pide la relación de sus malas acciones. Entre ellas figura la tentación en la que está cayendo Andrés, obispo de Fondi, quien tiene a su lado a una monja, a la cual le dio una palmada en la espalda el día anterior.
3. *El judío que se salvó de los diablos*. Los diablos buscan al judío, pero exclaman: *Vae, vae, vas vacuum et signatum* (o *Vas vacuum sed bene signatum*), “¡Un recipiente vacío pero sellado!” Luego desaparecen.
4. *Revelación al obispo*. El judío revela su visión al obispo. Éste prohíbe la presencia de las mujeres, construye un oratorio en el templo de Apolón y bautiza al judío.

Otras versiones no conservan más que el episodio del signo de la cruz del judío y omiten la tentación del obispo de Fondi (Jacobus a Vitriaco, por ejemplo). La traducción al náhuatl pertenece a esta tradición resumida. Tal cual se resume el motivo del hombre que escucha los secretos de los demonios. Dicho motivo aparece en otros *exempla*, como el de Udo de Magdeburgo (*Ex.* 1), y recorre la literatura oral contemporánea.

En efecto, recopilé en 1968 en el pueblo nahua de Xalpatláhuac (Guerrero), el cuento “El rey y los diablos”, el cual comprende este motivo, tal como aparece en los *Ex.* 42 y 1. Un rico y un pobre salen de viaje para buscar trabajo. El rico encuentra una cueva inmensa y entra en ella para pernoctar. A medianoche se reúnen los diablos en asamblea. Perciben que ahí está escondido un hombre de la Tierra, pero los diablitos que fueron a atraparlo le tienen piedad y lo dejan en paz. Entonces, oye que uno de los diablos se jacta de haber puesto un sapo debajo de la almohada de un rey próximo a morir. Al día siguiente, el rico va al palacio, encuentra al sapo y cura al rey. Vuelve a su casa cubierto de dones que le obsequió el rey en agradecimiento. Pero posteriormente, cuando el pobre quiere pernoctar en dicha cueva para que le suceda lo mismo que al rico, los diablos lo descubren y le alargan los miembros.

43. SAN MACARIO Y LA MUJER YEGUA

Un hombre que no logra seducir a una mujer casada, pide que un brujo le haga un maleficio. Sus parientes la ven en forma de yegua hasta que San Macario la cura con sus rezos.

Fuentes

VP, *PL* 73, col. 1110-1111 y *PL* 74, col. 268; *JdV*, Crane, 262; *AN* 238; *SH* XVII; *SC* 78, 70, *Amor* 2; *MSE*, *Comm.* 2 [*Pallad. vita* 19 *Machariū*]; TU 2502.

N: ms. 1475, f° 57-59.

Historial

El relato proviene de las *Vidas de los padres*; fue retomado en el siglo XIII por Jacobus a Vitriaco, en el siglo XIV por Vicente de Beauvais (*Alphabetum narrationum*, *Scala coeli*), y en el siglo XVI por el *MSE*.

Evolución del relato

Las *Vidas de los padres*, en la vida de San Macario en Egipto según Paladio, ofrecen un relato que comprende las secuencias siguientes:

1. *El maleficio echado sobre la mujer casada*. Un egipcio enamorado de una mujer casada pide a un brujo que le haga un maleficio para que sea abandonada por su esposo y se enamore de él.
2. *La aparición en forma de yegua*. La mujer aparece frente a su esposo en forma de yegua. Ya no habla y se niega a comer aunque sea paja o pan.
3. *Cura milagrosa por San Macario*. A los tres días, el esposo la presenta ante el santo, quien le devuelve la forma humana con sus rezos. El santo precisa que esta malaventura se debe a que la mujer omitió comulgar durante cinco semanas.

Este relato conoce pocas variantes, pero sí una precisión aportada en particular por Jacobus a Vitriaco y el *MSE*, que explica que la mujer no experimentó una verdadera transformación sino que su marido fue víctima de una ilusión. El texto en náhuatl proviene del *MSE*.

44. LA MALA EDUCACIÓN

Cirilo educaba mal a su hijo, quien acabó golpeando a su madre, trató de violar a su hermana mayor y finalmente mató a su padre y a dos de sus hermanas.

Fuentes

Agustín, *PL* t. 40, *sermo* 23, col. 1294-1295; Andrade, 12, 15, p. 177.

N: ms. 1481 f° 246-248 [Agustín]

Historial

El relato se encuentra en el sermón 33 de los *Sermones ad fratres in eremo commorantes*, de San Agustín. Es significativo que los predicadores en náhuatl lo hayan encontrado en su búsqueda de ejemplos sobre el tema de la borrachera. En efecto, el título del sermón es: *De detestatione ebrietatis, cum terribilis casus enarratione*.

El relato fue traducido también al español por Andrade, pero algunos detalles del texto permiten afirmar que la versión en náhuatl proviene directamente del latín.

Evolución del relato

Según Agustín, Cyrillus (Cirilo), ciudadano ilustre de la ciudad de Ypona, educaba mal a su único hijo. Un día éste llegó borracho, le pegó a su madre embarazada, intentó violar a su hermana, mató a su padre e hirió de muerte a dos de sus hermanas.

Es preciso hacer notar que la traducción de Andrade al español difiere en un punto esencial. Andrade traduce el verbo latín *oppressit*, con el cual Agustín califica la agresión cometida por el hijo contra su madre por “cometer un incesto”: “Atacó a su madre que estaba a punto de dar a luz y la obligó a cometer un incesto detestable”. Al contrario, la versión en náhuatl permanece más cercana al sentido del latín y traduce con una perífrasis: “Atormentó, acosó a su madre embarazada, le dio mucha tristeza, le causó mucha pena y finalmente le pegó y la arrojó al suelo”. También es obvia la traducción directa del latín al náhuatl en el caso de la voz latina *amore inebriatus*: “El amor de Cirilo *lo emborrachó, lo embriagó*”.

Finalmente, el predicador en náhuatl conserva dos exclamaciones: *O dolorosa libertas!* [...], traducida por: “¡Ay! ¡Qué grande es la pérdida, grande el abandono de los hijos! ¡Qué mortífero el amor de un padre!”. La segunda es: *O magna diaboli dominatio!* [...], traducida por: “¡Ay! ¡Qué grande es el reino, el señorío del diablo que tomó dominio, tomó señorío en el joven borracho!” Y al padre que debía res-

petar mucho –pues al respeto al padre le sigue el respeto a Dios, más respetable aún– lo mató en secreto, etcétera.

Sobre el motivo del hombre que mata a su padre, se pueden consultar las *Gacetas de México*, 1950, t. III, núm. 126, mayo de 1738, p. 108. Según este periódico, llegaron de París las siguientes noticias: sucedió que un hombre se peleó con su madre, la golpeó e hirió, haciendo que le escurriera la sangre. El padre intentó ayudarla e impedir que el hijo siguiera golpeándola, éste cogió un fierro con el cual hirió a su padre quien murió tres horas después. Lo apresaron, pero se dice que estaba fuera de sus cabales porque a las preguntas de quienes querían conocer las razones de su acto, contestó solamente que había matado al Antecristo.

Dicho suceso recuerda el libelo anónimo núm. 24 (Mandrou, 1968, p. 27): “Castigo y muerte de un hombre condenado a ser ahorcado y quemado por haber matado a su padre en los Alleux Le Roy, cerca de Poissy y a quien el diablo retorció el cuello cuando subió a la escalera” (París, 1627).

45. LA MALA EDUCACIÓN (OBRA DE TEATRO)

En siete actos, un mozo mal educado mata a su padre y su madre. El padre y el hijo condenados, se aparecen y maldicen mutuamente.

Fuentes

Agustín, véase *Ex.* 44.

Sobre un tema cercano, véase la representación teatral editada por John H. Cornyn y Byron McAfee: Tlacahuapahualiztli (*Bringing up children*), *Tlalocan*, I, 4, 1944, pp. 314-351. Para una bibliografía sobre las representaciones teatrales, véase Breton (1994), Cordry (1980), Horcasitas (1974), Hunter (1958), Paso y Troncoso (1902) y Rouanet (1901).

AGN Bienes Nacionales 425 (5).

Historia de las representaciones teatrales

Los franciscanos empezaron a organizar representaciones teatrales al llegar a la Nueva España. Horcasitas (1974) ha buscado sus orígenes españoles. A pesar de que no conozcamos casi ningún texto medieval procedente de España, una compilación de principios del siglo XVI publicada por Rouanet (1901) propone 96 obras en español (*Autos* del sacrificio de Abraham y otros episodios de la Biblia), que da una idea de las posibles fuentes de inspiración de los primeros evangelizadores. La primera

representación posiblemente fue la del *Juicio final*, realizada en Tlatelolco en 1533. Un franciscano pretende que varios religiosos de Cholula se consagren a la traducción de estos “ejemplos en la lengua, que los indios llaman *nexcuitiles* [...] para que representados los domingos de Cuaresma por los indios cantores, conmoviesen a los otros” (Rouanet, 1901, p. 78).

Todos los dramas representados en el siglo XVI que conocemos, escenificaban episodios bíblicos: la caída de nuestros primeros padres, el sacrificio de Isaac, la Pasión, la Natividad de San Juan Bautista, etcétera. Cabe añadir que estos autos se representaron también en otros idiomas indígenas, tales como el totonaco, el zapoteca y el mixteco. Se puede pensar que, de esta manera, coexistieron con representaciones de origen prehispánico, como el drama dinástico maya llamado *Rabinal Achi* (Alain Breton, 1994).

En los autos, los versos declamados alternaban con las piezas de música. Pensamos que estos sones marcaban los cambios de actos, como en este *Ex. 45* (*tla-pitzaloz*: “se tocará música”). Además, con la ayuda de construcciones, máquinas, cohetes y llamas, los autos se ponían en escena como se ve en el *Ex. 45*. Los actores se disfrazaban de personajes, santos, ángeles o diablos, sin que sepamos de manera segura si llevaban máscaras.

Hoy día algunas representaciones siguen siendo ejecutadas en las comunidades indígenas; unas tratan de temas religiosos y alegóricos (los siete vicios, por ejemplo), otras de temas históricos (danzas de la Conquista y los doce pares de Francia), mientras que varias conservan una inspiración prehispánica (la Danza de los Tigres en el estado de Guerrero, por ejemplo). Todas están acompañadas por música y bailes y los actores llevan máscaras y disfraces.

Análisis

Los personajes de la representación teatral (*Ex. 45*) son los siguientes:

El mozo mal educado, sus parientes y amigos

Tatli, “padre”, el padre del mozo mal educado

Nantli, “madre”, la madre del mozo

Ychpochtli, “muchacha”, la hermana del mozo

Compadre, “compadre”, el compadre del padre, es decir, el padrino de bautizo del mozo

1° *Telpochtli*, “primer mozo”, el mal educado, de mala influencia para sus amigos

2° *Telpochtli*, “segundo mozo”

3° *Telpochtli*, “tercer mozo”

Sihuatl, “mujer”, dueña de la cantina

Los diablos

Lusifer, “Lucifer”, príncipe de los demonios

Satanas, “Satanás”, otro demonio

3º diablo, “Tercer diablo”, otro demonio

Un hombre y una mujer piadosos

Dn Pedro, “don Pedro”, ejemplo de hombre piadoso

Juana, “Juana”, su esposa, mujer piadosa

Los condenados

Condenado, “condenado”, el mozo mal educado condenado

Condenado tatli, “padre condenado”, el padre condenado del mozo mal educado

Los episodios del relato coinciden con los actos de la representación

Acto 1

El compadre (padrino del mozo) regaña al padre, criticándole la manera de educar a su hijo. Se separan enojados.

Acto 2

Tres demonios (Lucifer, Satanás y un tercer diablo) hablan de su trabajo que consiste en inducir a los hombres a pecar.

Acto 3

El mozo mal educado y sus dos compañeros se preparan para entrar a una cantina.

Acto 4

La dueña de la cantina da la bienvenida a dos de los mozos.

Acto 5

El mozo borracho llega a su casa, hiere de muerte a su madre y a su padre, bajo la mirada de su hermana; un demonio viene por él.

Acto 6

Don Pedro y su esposa, Juana, se dirigen a la iglesia sin dejar que los distraiga el tercer demonio.

Acto 7

El padre y el hijo condenados aparecen en medio de las llamas con gritos y lamentaciones bajo los comentarios de los demonios.

Este auto se presta a una doble comparación. En primer lugar, se puede analizar como la dramatización del *Ex. 44*, sacado de San Agustín. Cirilo tenía un hijo muy malcriado, quien gastaba sus bienes con las mujeres. Un día le pegó a su madre, intentó violar a su hermana y mató a su padre. El texto del auto respeta fielmente estos episodios: el padre tiene un hijo muy querido pero mal educado (lo sabemos por el Acto 1, con el diálogo entre el padre y el compadre). El mozo gasta los bienes paternos con las mujeres (los diálogos de los Actos 3 y 4 son significativos, así como la discusión entre la madre y la hermana al principio del Acto 5). El mozo mata a su madre y su padre (Acto 5), actos un poco diferentes de los que comete en el *Ex. 44*, donde le pega a su madre, intenta violar a su hermana y mata a su padre. El Acto 6 pone en escena las apariciones del padre y el hijo condenados, que no se mencionan en el *Ex. 44*, aunque constituyen motivos comunes en los *exempla*.

También es posible comparar este auto con otra representación teatral, editada por Cornyn y McAfee (1944), procedente de dos manuscritos anónimos y sin fecha de la Librería del Congreso (EUA), “Adquisición 1139 de la división de los manuscritos”, uno de 31 páginas y el otro de 36 páginas. Los autores de la publicación suponen que se trata de un drama del siglo XVI. Los personajes son los siguientes:

Un hombre y una mujer piadosos

Lureso, Lorenzo, hombre piadoso

Cibuatl, “mujer”, su esposa, una mujer piadosa

El mal mozo, sus parientes y amigos

Cibuatxintli: “dama”, la madre del mozo que no escucha sus amonestaciones

Piltotli (o *piltontli*): “mozo”, el mozo que no escucha las amonestaciones de su madre

1° *Telpochtli*: “primer mozo”

2° *Telpochtli*: “segundo mozo”

3° *Telpochtli*: “tercer mozo”, quien es el mismo personaje que *Piltontli*

Los ángeles

1° *Agel*: “primer ángel”

2° *Agel*: “segundo ángel”

3° *Agel*: “tercer ángel”

4° *Agel*: “cuarto ángel”

Los diablos

1° *Demonio*: “primer demonio”

2° *Demonio*: “segundo demonio”

3° *Demonio*: “tercer demonio”

Otros personajes sobrenaturales

Virgen: “La Virgen”

Miquiztli: “La Muerte”

Pox o *Pxo*: “Cristo”

1° *Animaꝝ*: “primer alma”

2° *Animaꝝ*: “segunda alma”

3° *Animaꝝ*: “tercera alma”

4° *Animaꝝ*: “cuarta alma”

5° *Animaꝝ*: “quinta alma”

6° *Animaꝝ*: “sexta alma”

El condenado

Codenado: “condenado”, el mal mozo

Así, el número de los personajes del drama de Cornyn es más considerable que en el nuestro: 24 contra 15.

A primera vista, el drama de Cornyn difiere del nuestro porque tiene la finalidad de representar dos tipos de muerte distintos, una buena, la de Lorenzo y su esposa, llevados al paraíso por las almas del purgatorio, y otra mala, del mal mozo, que arde en el infierno rodeado por los demonios. Además, tiene lugar la víspera de una fiesta, es decir, un día de confesión. El condenado se niega a confesarse, al contrario de Lorenzo y su esposa.

El drama de Cornyn no comprende actos, sino la mención *tlapitzaloz*, “se va a tocar música”, que Cornyn traduce por *sounds of trumpets*. Nuestro drama también se sirve de este término para separar los actos. Numerando éstos a partir de la mención *tlapitzaloz*, es posible realizar en el drama de Cornyn las siguientes separaciones:

Acto 1

Lorenzo y su esposa van a orar y a confesarse.

Acto 2

Pláticas entre ángeles y demonios.

Acto 3

El mal mozo no quiere escuchar los consejos de su madre. Pláticas entre ángeles y demonios.

Acto 4

Lorenzo y su esposa dicen que van a rezar por las almas del purgatorio.

Acto 5

Pláticas entre ángeles y demonios y entre Lorenzo y su esposa.

Acto 6

Un demonio espera a la gente que viene a confesarse.

Acto 7

Plática entre los tres mozos, de noche, en el campo. El tercero escandaliza a sus compañeros al decir que no se quiere confesar. Durante la noche, la Virgen autoriza a los demonios a llevárselo.

Acto 8

Los demonios se llevan al tercer mozo y los otros dos despiertan.

Acto 9

Lorenzo y su esposa se han confesado, Lorenzo cae agonizante en su cama.

Acto 10

La Muerte llega y dice que les va a dar una muerte rápida y sin dolor.

Acto 11

Lorenzo y su esposa mueren, las almas del purgatorio los reciben.

Acto 12

Son enterrados en presencia de la Virgen y de Cristo y llevados al paraíso.

Acto 13

Los demonios se llevan al mozo que no se ha confesado y aparece condenado, echándole la culpa a su padre.

A pesar de la moraleja general y de los episodios algo distintos, el drama de Cornyn se asemeja al nuestro de varios modos. En primer lugar, por los personajes: el hombre y la mujer piadosos son Lorenzo y su esposa, en Cornyn; don Pedro y su esposa, en el nuestro. En ambos casos se dirigen a la iglesia sin dejarse distraer por los demonios. En los dos dramas el condenado es un mozo mal educado, acompañado de dos compañeros. Es probable que el drama editado por Cornyn fuera cronológicamente anterior al nuestro. Se puede conjeturar con alguna razón que el autor del *Ex.* 45 recibiera dos influencias conjuntas, una del *Ex.* 44 sacado de San Agustín, que le proporcionó la anécdota; la otra, del drama posteriormente editado por Cornyn o de algún drama inédito que lo proveyó del modelo para teatralizar la anécdota: personajes mortales (unos piadosos y otros malos) y sobrenaturales; pláticas entre los personajes piadosos y los tres mozos; aparición del condenado, etcétera.

Sin embargo, aunque el drama de Cornyn, como el conjunto de los dramas publicados hasta la fecha, ofrece un discurso teológico muy general, el drama del *Ex.* 45 presenta la originalidad de anclar el relato en la vida indígena, con la dueña de la cantina, las relaciones de compadrazgo y los cargos de gobierno. También hay que destacar que la descripción del diablo remite sin duda a las máscaras de diablos utilizadas en los pueblos indígenas hasta el día de hoy (véase Cordry, 1980).

Bibliografía

1. FUENTES COMENTADAS

a) Fuentes impresas

☛ Fray Martín de León

Primera parte del sermonario del tiempo de todo el año, duplicado, en lengua mexicana, México, en la imprenta de la viuda de Diego Lopez Daualos, 1614 (compuesto por el R. P. F. Martín de León, de la orden de Predicadores de N. P. Sancto Domingo).

☛ Ignacio Paredes (S. J.)

Promptuario manual mexicano, México, en la imprenta de la Bibliotheca Mexicana, enfrente de San Agustín, 1759.

“Promptuario Manual Mexicano, que a la verdad podrá ser utilissimo a los Parrochos para la enseñanza a los necessitados Indios para su instrucción, y a los que aprenden la lengua para la expedicion. Contiene quarenta y seis platicas con sus exemplos y morales exhortaciones, y seis sermones morales, acomodados a los seis domingos de la Quaresma. Todo lo qual corresponde a los cinquenta y dos domingos de todo el año; en que se suele explicar la Doctrina Christiana a los feligreses. Añadese por fin un sermon de Nuestra Santissima Guadalupana, señora, con una breve narracion de su historia; y dos indices que se hallarán al principio de la obra. La que con claridad y propiedad en el idioma que pudo, dispuso el P. Ignacio Paredes de la Compañia de Jesus, Morador del Colegio destinado para solos Indios, de San Gregorio de la misma compañía de la Ciudad de Mexico.”

Este catecismo, impreso en 1759, contiene un gran número de *exempla* narrados en forma particularmente breve. Creo que hay que ver en esta publicación uno de los últimos resultados de las traducciones de *exempla* de los que los manuscritos anteriores nos dan testimonio. Ésta será la última obra significativa que reúna relatos ejemplares en lengua náhuatl, pero será famosa porque el IV Concilio Provincial Mexicano decretará que el catecismo de Paredes carece de errores dogmáticos; se le hicieron “mil elogios” y se dice que fue el mejor jamás escrito (según Vital Alonso, 1977).

b) Fuentes manuscritas

☛ Bancroft 58 (sin fecha, posiblemente de principios del siglo XVII)

Santoral en mexicano, manuscrito anónimo sin fecha, conservado en la Bancroft Library, con varias escrituras. Una recuerda la de BNM mss. 1475 y 1476 (véase más adelante). Contiene los siguientes rubros: Vidas de santos, f° 197-244; Oraciones o sermones diversos, f° 245-251; Publicación de la bula (de Sixto Quinto), f° 253-260; Pláticas diversas, f° 261-280; Ejemplos, f° 281-412; Refranes mexicanos con traducción española, f° 413-418; Metáforas elegantes con traducción, f° 418-421; Algunas fábulas de Esopo, f° 421-445.

Para tratar de datar este manuscrito es necesario examinar sus fuentes. Sixto Quinto, cuya bula publica, ejerció su pontificado de 1585 a 1590. José de Acosta, al que cita, es un jesuita español muerto en 1600, cuyas dos obras más conocidas datan de fines del siglo XVI (*De procuranda indorum salute*, 1588; *Historia natural y moral de la Indias*, 1590). Por tanto, no es imposible que este manuscrito haya sido escrito a principios del siglo XVII, en cuyo caso sería el más antiguo de nuestro *corpus*.

Contiene sermones cortos, pero sobre todo la “materia prima” de los sermones: vidas de santos y *exempla*. Las últimas páginas (f° 413-445) las ocupan textos de fray Bernardino de Sahagún: proverbios y metáforas en náhuatl (*Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, I-VI, cap. 43), así como fábulas de Esopo, que probablemente provienen de un manuscrito del propio Sahagún publicado por Peñafiel y después por Raoul de la Grasserie, 1968, pp. 335-354. Una sola fábula de nuestro manuscrito está publicada en R. de la Grasserie (p. 353): “El carbonero y el tintorero”, *Ce tecollati ybuan tlapacqui*. Ambos textos son semejantes, pero no la ortografía, por ejemplo: *ybuan*, *oquimocobui*, *hamo*, *buehca*, *ypan* (en De la Grasserie) y *yuan*, *oquimocoui*, *amo*, *hueca*, *ipan* (en Bancroft 58, f° 422). La existencia de estos textos copiados demuestra que el aprendizaje del náhuatl para los jesuitas del siglo XVII incluía el empleo de giros de retórica recogidos por Sahagún de sus informantes en el siglo anterior.

☛ BNM, ms. 1475

Pliegos desprendidos manuscritos, sin título, sin nombre de autor ni fecha, de varias escrituras, conservados en la Biblioteca Nacional de México. Estos fragmentos podrían pertenecer al ms. Bancroft 58.

☛ BNM, ms. 1476

Pliegos desprendidos manuscritos, sin título, sin nombre de autor ni fecha, de una sola escritura. Estos fragmentos podrían pertenecer al ms. Bancroft 58.

☛ BNM, ms. 1481

Sermonario anónimo manuscrito, terminado en 1731.

“En el descendimiento puesto f° 213 se pone la salutación en lengua castellana, por ser predicado donde así se usa. Además va todo en lengua mexicana. Se acabaron estos escritos por el año 1731, y así según el uso de esos años va comúnmente el frasismo. Algunos de los sermones no dudo serán demasíadamente largos, pero servirán de materia para que quien se aplica a la lengua pueda fecundarse de voces, para aplicarlas a las materias de que quisiere tratar.”

Contiene un índice de *exempla*: “Índice de los exemplos, casos especiales doctrinales y milagros, se numeran según el folio y número.”

☛ BNM, ms. 1493

Sermonario anónimo manuscrito y sin fecha (hacia 1730).

“Manuscritos mexicanos donde se contienen veinte y un sermones en lengua mexicana, que pueden servir de alguna ayuda a los de esta lengua; ordenados para llevar con facilidad los materiales los que se ejercitan en salir a misionar a los Indios. El frasismo hasta el folio 256 es según se usa en el Arzobispado de México, como también el uso de los semipronombres. El restante es según el uso por lo común de el Obispado de la Puebla de los Angeles. Se procura usar en todos ellos el uso de los autores que se verán a la vuelta. No se intenta sirvan estos sermones según están, muchos demasíadamente largos, sino para que sirvan como de materia, para tomar de ellos lo que pareciere conveniente.”

El primer sermón lleva al margen las menciones siguientes: Guadalupe 1729, San Gregorio 1730.

☛ Archivo Histórico del INAH, Colección Antigua 499 (hacia 1752)

Sermonario anónimo y sin fecha conservado en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Contiene una lista de ejemplos (“ejemplos que se contienen en este tomo”). Uno de ellos, el número 34, lleva la mención siguiente: “El año de 1752 señalaron al Padre Agustín Márquez a una confesión, lo que le sucedió con el enfermo que no quiso confesarse; ejemplo espantoso”, f° 491, lo que permite pensar que el sermonario es posterior a la fecha mencionada.

☛ Archivo Histórico del INAH, Colección Colegio San Gregorio, vol. 121 (8), f° 181-311

☛ BNM, ms, 425, 690 y 780

Sermones en español incluyendo *exempla*.

2. OBRAS ANTERIORES AL SIGLO XIX

ACOSTA, JOSÉ DE

- 1984 *De procuranda indorum salute*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALLOZA, JUAN DE

- 1655 *Cielo estrellado de mil doscientos y dos exemplos de María*, Madrid.

ÁLVAREZ DE LA VEGA, P. D. DIEGO CAYETANO

- 1740 *Oraciones varias moralizadas en sermones, y platicas a diversos assumptos consagrados a la Infinita Soberana Magestad de Dios Trino y Uno, predicados en esta ciudad de Mexico*, s. l.

ANALES DE CUAUHTITLAN, véase *Códice Chimalpopoca*.

ANDRADE, ALONSO DE

- 1648 *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*, Madrid, Imprenta Real.

ANÉAU, BARTHÉLEMY

- 1549 *Décades de la description, forme et vertu naturelle des animaux, tant raisonnables, que brutz*, Lyon, Balthazar Arnoullet.

ANTONINO DE FLORENCIA

- 1581-1582 [1474] *Summae sacrae theologiae*, Venetiis, apud Juntas.

ANUNCIACIÓN, FRAY JUAN DE LA

- 1577 *Sermonario en lengua mexicana, donde se contiene (por el orden del Misal nuevo Romano) dos sermones en todas las Dominicas y Festividades principales de todo el año; y otro en las Fiestas de los Sanctos, con sus vidas y comunes, Con un Catechismo en Lengua Mexicana y Española, con el Calendario*, México, Antonio Ricardo.

ARNOLDUS GEILHOVEN DE ROTERDAMIS

- 1476 *Gnotosolitus sive Speculum Conscientiae*, Bruselas.

ARNOLDUS LEODIENSIS

- 1985 *Alphabetum Narrationum, un recueil d'exempla compilé au début du XIV^e siècle*, tesis de tercer ciclo de Colette Ribaucourt, Universidad de Paris X, Nanterre, inédita.

ARS MORIENDI (1492) OU L'ART DE BIEN MOURIR

- 1986 Editado por Pierre Girard-Augry, París, Dervy-Livres.

AUGUSTINUS

- 1844-1864 *Patrologie Latine*, ts. 40 y 48.

BARZÍA Y ZEMBRANO, JOSEPH DE

- 1685 *Compendio de los cinco tomos del Despertador christiano*, Olite, Vizente Armendariz.

BEDA

- 1500 *Ecclesiastica historia divi Eusebii et ecclesiastica historia gentis Anglorum venerabilis Bedae*, Estrasburgo, Georg Husner.

- BEDA
 1565 *The History of the Church of England*, traducción inglesa de la obra anterior de Thomas Stapleton, Antwerpen, J. Laet.
- 1890-1898 *The Old English version*, editado por T. Millar, Londres, N. Trübner.
- BELLARMINO, ROBERTO
 1617 *Obras completas*, Colonia.
 1635 *Catéchisme*, raducción francesa de la obra anterior, Ruán.
- BOCCACCIO, GIOVANNI
 1471 *Il Decamerone di Giovanni Boccaccio*, Venecia, Christ. Valdarfer.
- BRY, THÉODORE DE
 1594 *Americae Pars IV sive insignis et admiranda historia de reperta primum occidentali India a Christophoro Columbo scripta ab Hieronymo Benzono*, Francfurti, apud Mattaeum Merianum.
- BUSTIS, BERNARDINUS DE
 1492 *Mariale eximii viri Bernardino de Bustis ordinis seraphici Francisci de singulis festivitibus beate virginis*, Estrasburgo.
 1498 *Rosarium sermonum*, Venecia.
- CAESARIUS HEISTERBACENSIS
 1851 *Dialogus Miraculorum*, 2 vols., editado por J. Strange, Bonn-Colonia-Bruselas.
- CANISIUS, PETER
 1585 *Opus catechisticum, sive de Summa doctrinae christiana*, Parisiis, apud T. Brumennium.
- CAROCHI, HORACIO
 1983 [1645] *Arte de la lengua mexicana*, editado por Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas. [México, Juan Ruyz.]
- CASTILLO, CRISTÓBAL DEL
 1991 *Historia de la venida de los Mexicanos y otros pueblos e Historia de México*, México, INAH, Proyecto Templo Mayor (Colección Divulgación).
- CATALOGUE OF ROMANCES IN THE DEPARTMENT OF MANUSCRIPTS IN THE BRITISH MUSEUM
 1893 Editado por H. L. D. Ward, Londres.
 1910 Vol. III., editado por J. A. Herbert, Londres.
- CESARI, P. ANTONIO
 1881 *Floreccitas de San Francisco de Asis, crónica italiana de la Edad Media*, Madrid, Gutenberg (traducción del italiano).
- CI NOUS DIT
 1980-1986 Editado por G. Blangez, París, SATF.
- CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER
 1987 *Historia antigua de México*, México, Porrúa.

CÓDICE CHIMALPOPOCA, ANALES DE CUAUHTITLAN Y LEYENDA DE LOS SOLES

- 1945 Editado por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

COMPILACIO SINGULARIS EXEMPLORUM

- s. f. (Tours), d'après le manuscrit de Tours, B.V., 468, f° 1-195 (XV^e siècle), d'après le manuscrit d'Upsal, Bibl. univ., ms. C (f° 1-160, XIV^e siècle).

CORELLA, JAIME DE

- 1691 *Llave del cielo*, Zaragoza, Pedro Carreras.
1695 *Suma de teología moral o sea conferencias morales*, Madrid, imprenta de Antonio Román, a costa de los herederos de Gabriel de León.

COSTER, FRANS

- 1587 *De vita et laudibus Dei parae Mariae Virginis meditationes quinquaginta*, Antverpiae, ex off. Christophori Plantini.
1588 *Cinquenta meditaciones de Nuestra Señora y otras tantas de la pasión de Cristo*, traducción española de la obra anterior, Amberes.

COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE

- 1984 [1611] *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid y México, Ediciones Turner.

CRÓNICA MEXICÁYOTL, véase Tezozómoc.

DANTE ALIGHIERI

- 1975 [1477] *La divina comedia*, Madrid, Espasa-Calpe.

DE LA MADRE DE DIOS, FRAY AGUSTÍN

- 1986 [1653] *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano, mina rica de exemplos y virtudes en la historia de los Carmelitas descalços de la Provincia de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

DE LA VOCATION DES MAGICIENS ET MAGICIENNES

- 1625 Título anónimo, s. l.

D'ELIA, P. M.

- 1942-1949 *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina, 1579-1615*, 3 vols., Roma, La Libreria dello Statu.

DELRÍO, MARTÍN

- 1599 *Disquisitionum magicarum libri sex in tres tomos partiti*, t. I., Lovaina, G. Rivius.
1600a t. II.
1600b t. III.

DIAGO, FRAY FRANCISCO

- 2001 [1600] *Historia de la vida, milagros, muerte y discipulos del bienaventurado predicador apostolico Valenciano S. Vicente Ferrer*, reproducción facsimilar, Valencia, Librerías París Valencia. [Barcelona, en la imprenta de Gabriel Graellsy Giraldo Dotil.]

- ESCOBAR, MATÍAS DE
 1970 [1924] *Americana Thebaida, Vitas Patrum de los Religiosos de N. P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán, año 1729*, México, Balsas Editores.
- FAYA, ALEJANDRO
 1632 *Suma de exemplos de virtudes y vicios*, 1a. parte, Sevilla, Francisco de Lyra.
 1633 *Suma de exemplos de virtudes y vicios*, 2a. parte, Lisboa, Giraldo Pérez de la Viña.
- FIOL, IGNACIO
 1732 [1683] *Razones para convencer al pecador*, México. [Barcelona, Joseph López.]
- FIORETTI
 1480 Venecia, Petrus de Plasiis.
- FLORENCIA, FRANCISCO DE
 1757 *Origen de dos santuarios de la Nueva Galicia*, México, Biblioteca Mexicana.
- FLORENTINE CODEX, *General History of the Things of the New Spain*
 1950-1982 12 vols., traducción y edición de Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research y University of UTA.
- FULGENTIUS
 1520 *Opera B. Fulgentii Aphi, Episcopi Ruspensis, Theologi Antiqui*, Haguenau, Th. Anshelm.
- FULGOSIUS, BAPTISTA
 1567 [1483] *Exemplorum, hoc est, Dictorum factorumque memorabilium ex historiarum probatis autoribus*, libro IX, Barilae, ex off. Henricpetrina.
- GACETAS DE MÉXICO
 1950 t. 3., México, Secretaría de Educación Pública.
- GANTE, FRAY PEDRO DE
 1981 [1553] *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún.
- GESTA ROMANORUM
 1890 *Nach der Innsbrucker Handschrift, v. J. 1342, und vier Münchener Handschriften*, editado por W. Dick, Erlanger Beiträge zur Englischen Philologie, VII.
- GOTSCHALCUS, véase HOLLEN.
- GOULART, SIMON
 1600 *Trésor des histoires admirables et mémorables advenues de notre temps, recueillies de divers auteurs*, París, J. Houzé.
- GREGORIUS MAGNUS
 1979 [1473] *Dialogues*, traducción y edición de A. de Vogüé, París, Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes).
- GRIJALVA, JUAN DE
 1624 *Crónica de la orden de NPS Agustín en las Provincias de la Nueva España. En quatro edades desde el año de 1533 hasta él de 1592*, Convento de San Agustín, imprenta de Ioan Ruyz.

GUILELMUS PERALDUS

1629 [1492] *Summa virtutum ac vitiorum*, Venecia, Colonia.

GUILLERMUS

1483 *Postilla super epistolas et evangelia de tempore et de sanctis et pro defunctis*, Estrasburgo.

HAUTIN, JACQUES

1664 *Patrocinium Defunctorum*, Leoddi, Officina Typographica P^o Mathiae Hovii.

HELINANDUS FRIGIDI MONTIS

1844-1864 *Patrologie latine*, t. 212.

HEROLT, JOHANNES

s. f. *Discipuli sermones super epistolas dominicales*.

s. f. *Promptuarium de miraculis Beatae Mariae Virginis*.

1514 *Sermones discipuli de tempore et de sanctis una cum promptuario exemplorum*, Haguenau, H. Gran. [Estrasburgo, Martin Flach, 1488, 1490, 1492, 1495, 1499; Martin Flach Sohn, 1503.]

1517 *Sermones quadragesimales*, Haguenau, H. Gran.

1521 *Discipulus de eruditione christi fidelium compediosus*, Haguenau, H. Gran. [Estrasburgo, Johannes Prüss, 1490; Jean Eber, s.f.; Martin Flach, 1509.]

1549 *De bello sacro contimatae historiae*, libro VI, Basilae.

1612 [1480] *Sermones, Promptuarium exemplorum*, Ulm, Moguntiae, Albinum Sumptibus Bernardi Gualteri.

HEUMANNUS BONONIENSIS

1935 *Das viaticum narrationum des*, editado por A. Hilka, Berlín.

HIERONYMUS

s. f. *Leben der heiligen Altväter*, Estrasburgo.

1493 [1483] *Prado spirituale di Giovanni Euocrato*, Venecia, Bernardino di Pino, Matteo Capsaca.

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS. TEOGONÍA E HISTORIA DE LOS MEXICANOS, TRES OPÚSCULOS DEL SIGLO XVI

1965 Editado por Á. M. Garibay, México, Porrúa.

HOLLEN, GOTTSCHALCK

1517 *Sermonum opus exquisitissimum*, Haguenau, sumptibus J. Rymann.

HUMBERTUS DE ROMANIS

1508 *Sermones*, Haguenau, H. Gran.

Liber de Dono timoris o Tractatus de habundancia exemplorum, ms. latino 15953 de la Bibliothèque Nationale, París. [Recientemente editado por Cristine Boyer, Brepols, Turnout, 2008.]

IBARRA, DIEGO DE

s. f. *Tractatus theologici, scholastici et morales de praedestinatione, scientia media, gratia efficaci, merito, angelis et usuris*, 17 vols., s. l. (Biblioteca de Salamanca).

- INFORME SOBRE PULQUERÍAS Y TABERNAS EL AÑO DE 1784
 1947 *Boletín del Archivo General de la Nación*, XVIII, 2, pp. 189-236.
- INSITTORIS, HENRICUS Y JACOBUS SPRENGER
 1486-1487 *Malleus Maleficarum*, Estrasburgo, Jean Prüss Aíné.
- JACOBUS A VITRIACO
 1890 *The exempla or illustrative stories from the "Sermones Vulgares" of Jacques de Vitry*, editado por Th. F. Crane, Londres, Publications of the Folklore Society, 26.
- JACOBUS DE VORAGINE
 1497 [1484] *Sermones de sanctis*, Venecia. [Estrasburgo, J. Grüninger.]
 1516 *Lombardica historiaque a plerisque Aurea Legenda sanctorum appellatur*, Hagenau, H. Gran, 1516 [traducción española, *Leyenda de los santos*, Burgos (antes de 1500)]. [Ulm, 1469; Venecia, 1477, 1478, 1480, 1482, 1483, 1493, 1494; Estrasburgo, 1486, 1489, 1496; Hagenau, 1510.]
 1967 *La légende dorée*, 2 vols., editado por Giovanni Paolo Maggioni Florencia, Sismel, 1998. [París, Garnier Flammarion, 2 vols.]
- JACOPO PASSAVANTI
 1802 *Lo specchio della vera penitenzia*, Milán, Damma Societa Tipografica de Classici Italiani.
- JOHANNES GOBI JUNIOR
 1991 [1480] *La Scala coeli de Jean Gobi*, editado por Marie-Anne Polo de Beaulieu Ulm, París, CNRS (Sources d'Histoire Médiévale).
- JORDANUS DE SAXONIA
 1722 *Vita S. Nicolai de Tolentino, Ecclesiae Latinae Thaumaturgi*, Lovaina, G. Stryckwant.
- LACLOS, CHODERLOS DE
 1782 *Les liaisons dangereuses*, carta 175, París, Durand Neveu.
- LA FONTAINE, JEAN DE
 1668 *Fables*, París, D. Thierry, C. Barbin.
- LECOY DE LA MARCHE, ALBERT
 1877 *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, París, H. Loones.
- LE LOYER, PIERRE
 1605 *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, démons*, París, N. Buon.
- LEÓN, FRAY MARTÍN DE
 1614 *Primera parte del sermonario del tiempo de todo el año, duplicado, en lengua mexicana*, México, en la imprenta de la viuda de Diego Lopez Daualos.
- LEYENDA DE LOS SOLES, véase CÓDICE CHIMALPOPOCA
- LIBRO DE LOS ENXEMPLOS
 1980 [1860] *Bibliotheca de Autores españoles escritos en prosa anteriores al siglo XV*, vol. 51, editado por P. Gayangos, Madrid, Rivadeneyra [Madrid].

LIBRO DE LOS GATOS

- 1984 Editado por Bernard Darbord, París, Klincksieck (Annexes des Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale).

LÓPEZ DE AGUADO, FRAY JUAN CHRYSOSTOMO

- 1743 *Hojas del Arbol de la Vida, que llevan la salud a las almas*, impreso en México con licencia, por la viuda de Don Joseph Bernardo de Hogal, Impresora del Real, y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada.

LÓPEZ DE GÓMARA, FRANCISCO

- 1554 *Historia de México, con el descubrimiento de la Nueva España*, Amberes, J. Steelsio.

MAJOR, JOHANNES (S. J.)

- 1672 [1603] *Magnum speculum exemplorum*, Coloniae Agrippinae, Wilhelmi Friessem [Douai.]

MARIALE MAGNUM

- s. f. ms. latino 3177 de la Bibliothèque Nationale (véase H. Barre, 1966).

MARTÍNEZ DE RIPALDA, JERÓNIMO

- 1664 [1571] *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Christiana*, Alcalá y Nápoles, Egidio Longo, Impressor Regio.

MARTYROLOGIUM, SIVE VIOLA SANCTORUM

- 1516 [1508] Hagenau, H. Gran. [Estrasburgo, J. Prüss, 1487, 1499; Hagenau.]

MATEOS, F.

- s. f. *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia de Perú*, crónica anónima, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

MIGNE, JACQUES-PAUL

- 1844-1864 *Patrologiae Cursus Completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium S. S. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aere apostolico ad usque Innocenti III tempora floruerunt*, 221 vols., Parisiis.

MOLINA, ALONSO DE

- 1675 [1546] *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana*, México, Viuda de Bernardo Calderón.
 1966 [1571] *Vocabulario Nahuatl Castellano, Castellano Nahuatl*, México, Colofón.
 1984 [1569] *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU

- 1894 Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu.

MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE

- 1996 *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, editado por Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México. [Eds. anteriores: 1903, 1971.]

MURATORI, C. G.

- 1915 "Cuentos de varios y raros castigos", *Revue Hispanique*, xxxv, núm. 88, diciembre, pp. 293-419.

MUSSAFIA

1886-1898 *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, 5 vols., Viena, Gerold's Sohn.

NAUCLERUS, JOHANNES (JUAN VERGEN)

1564 *Chronicon succintim comprahendentium res memorabiles seculorum omnium ac gentium ab initio mundi ad annum Christi nati 1500*, 2 vols., Coloniae, apud Haeredes Iohannis Quentel et Geruuinum Calenium.

NAVARRETE, FRAY NICOLÁS P. O. S. A.

1978 *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, México, Porrúa.

NIEREMBERG, JUAN EUSEBIO

1665 *Exemplos de la Doctrina Christiana*, en *Obras cristianas*, t. I, Madrid, en la Imprenta Real, a costa de la viuda de Francisco Robles.

ODO DE CERITONA

1896 *Odonis de Ceritona Fabulae*, vol. IV, editado por Louis Hervieux, París.

1896 *Odonis de Ceritona Parabolae*, vol. IV, editado por Louis Hervieux, París.

OLMOS, FRAY ANDRÉS DE

1996 *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552*, editado por Georges Baudot, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas, 8).

PAGANINUS, JACOBUS

1499 *Enseñamiento de religiosos*, Pamplona.

PAREDES, IGNACIO (S. J.)

1759 *Promptuario Manual Mexicano*, México, en la imprenta de la Bibliotheca Mexicana, enfrente de San Agustín.

PELBARTUS DE THEMESVAR, OSWALDUS (ORDINIS MINORUM)

1505 *Stellarium Corone benedictae mari Virginis in laude eius*, Hagenau, H. Gran, imp. J. Rynman.

1509a *Pomerium Sermonorum de sanctis*, Hagenau.

1509b *Pomerium Sermonorum de beata virgine*, Hagenau.

PEÑA MONTENEGRO, ALONSO DE LA

1771 [1668] *Itinerario para parrochos de indios*, Madrid, Pedro Marín.

PÉREZ, FRAY MANUEL

1713 *Farol indiano y guía de curas de indios*, México, Francisco de Rivera Calderón.

PÉREZ DE RIBAS, ANDRÉS

1645 *Historia de los Triunfos de Nuestra Santa Fee entre Gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañia de Jesus en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, 3 ts., Madrid,

1944 *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fé*, 3 ts., México, Layac.

PETRUS ALPHONSUS

1911-1912 *Disciplina clericalis*, I, *Lateinischer Text*, II, *Französischer Prosatext*, editado por A. Hilka y W. Soderhjelm, Helsingfors (*Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, XXXVIII, núm. 4-5).

PETRUS CLUNIACENSIS

1988 *De Miraculis Librii Duo*, editado por Dyonisia Bouthillier, Turnhout, Brepols.

PETRUS DAMIANI

1984 *Die Briefe des Petrus Damiani, Monumenta Germaniae Historica*, 4 vols., editado por K. Reindel Munich. [*Patrologie latine*, t. 144-145.]

PETRUS DE PALUDE

1493 *Sermones thesauri novi de sanctis*, Estrasburgo, M. Flach.

RELACIONES DE YUCATÁN

1898-1900 Madrid, Suc. de Rivadeneyra.

REMESAL, FRAY ANTONIO DE

1988 [1619] *Historia general de las Indias occidentales y particular de Chiapa y Guatemala*, México, Porrúa.

ROA, MARTÍN DE

1628 *Estado de las almas del Purgatorio*, Sevilla, por Francisco de Lyra.

ROBERT DE SORBON

s. f. Bibliothèque Nationale, París, ms., 15971, s. f.

ROBLES, ANTONIO DE

1972 [1665-1703] *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, México, Porrúa.

ROSSET, FRANÇOIS DE

1994 *Les histoires mémorables et tragiques de ce temps* [1619], París, Le Livre de Poche (Librairie Générale Française, Bibliothèque classique).

RUIZ DE ALARCÓN, HERNANDO

1892 [1629] *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, México, imprenta del Museo Nacional.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

1979 *Códice Florentino*, facsímil, México, Secretaría de Gobernación.

1985 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa [numerosas ediciones].

1993 *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, editado por Arthur J. O. Anderson, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

SAN ANTONIO Y MORENO, FRAY MARTÍN DE

1735 *Construcción predicable y predicación construida dividida en cinco opusculos*, con licencia de los superiores, impreso en México por Joseph Bernardo de Hogal.

SAN JOSEPH, FRAY MARTÍN DE

1642 *Historia de la vida y milagros de nuestro beato padre Frai Pedro de Alcantara, de el V. Frai Francisco de Cogolludo y de los Religiosos descalzos de San Francisco*, s. l.

SANTORO, JUAN BASILIO

1578 *Prado espiritual de Sophronio patriarca de Hierusalem, traduzido de griego en nuestra lengua vulgar*, Zaragoza, en casa de Pedro Sanchez de Espeleta.

SANTORO, JUAN BASILIO

- 1585 *Flos sanctorum o vida de los santos*, Bilbao. [Zaragoza, Pedro Sanchez de Espeleta, 1578; Bilbao, 1580.]
- 1586 *Discurso de los cinco lugares donde van las almas*, Pamplona.
- 1590 *Discursos varios*, Logroño.
- 1592 *Prado espiritual. Quarto, quinto y sexto libro del Prado espiritual, recopilados de antiguos, clarísimos y santos doctores*, por el doctor Juan Basilio Santoro, en Burgos, en casa de Philippe de Iunta.

SCHEDEL, HARTMANN

- 1493 *Liber Chronicarum*, Nuremberg, imp. A. Kroberger.

SERNA, JACINTO DE LA

- 1892 *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural.

SOSA, FRANCISCO

- 1962 [1877] *El Episcopado mexicano. Galería bibliográfica ilustrada de los Illmos. Señores Arzobispos de México desde la época colonial hasta nuestros días*, 2 vols., México, Jus.

SPECULUM EXEMPLORUM

- 1481 Deventer.

SPECULUM LAICORUM

- 1914 Editado por J. Th. Welter, París.

STEPHANUS DE BORBONE, véase LECOY DE LA MARCHE

SURIUS, LORENZO

- 1875-1880 [1570] *Vitae Sanctorum ab Alonsio Lipomanno olim conscriptae*, 13 vols., Augustae Turi-norum.

TELLO, FRAY ANTONIO

- 1942 *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, Guadalajara. [Crónica miscelánea y conquista espiritual y temporal de la santa provincia de Xalisco, en el nuevo reino de la Galicia y Nueva Vizcaya, y descubrimiento del Nuevo México, escrita por Fray Antonio Tello 1658, tip. de C. L. de Guevara, 1890.]

TEZOZÓMOC, FERNANDO ALVARADO

- 1975 [1949] *Crónica mexicáyotl*, traducción del náhuatl de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

THOMAS CANTIMPRATENSIS

- 1605 *Bonum Universale de Apibus Thomas Cantimpratani Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis libri duo*, Douai.

TORQUEMADA, ANTONIO DE

- 1982 [1570] *Jardín de Flores Curiosas*, Madrid, Castalia.

- TORQUEMADA, JUAN DE
1986 [1615] *Monarquía Indiana*, 3 ts., México, Porrúa. [Sevilla.]
- VALADÉS, FRAY DIEGO
1989 [1579] *Retórica cristiana*, México, UNAM y Fondo de Cultura Económica.
- VEGA, CRISTÓBAL DE
1660 [1659] *Casos raros de la confesión*, Alcalá, María Fernández, México, Francisco Lucio.
- VINCENTIUS BELVACENSIS
s. f. *Sermones manuales de tempore*, Colonia.
1624 *Speculum historiale*, Douai.
- VITAE PATRUM
1844-1864 *Patrologie latine*, ts. 73 y 74.
- VITAS PATRUM
1498 San Jerónimo, Salamanca.
- ZORITA, ALONSO DE
1891 [1585] *Breve y sumaria relación de los Señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España*, Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, México.
1999 *Relación de la Nueva España*, 2 vols., editado por Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

3. OBRAS POSTERIORES AL SIGLO XVIII

- ALBERRO, SOLANGE
1988 *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, México, Centres d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- ALEGRE, FRANCISCO XAVIER
1956-1960 Editado por Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España* [1841-1842], 4 vols., Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu.
- ALONSO, PADRE VITAL
1977 "Catecismos en nahuatl", *Signo del Reino de Dios*, XIV, 39 (oct.-dic.), pp. 305-321.
- AZOULAI, MARTINE
1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens*, París, Albin Michel.
- BARLOW, ROBERT H.
1960 "Un cuento sobre el día de los muertos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v, 2, pp. 77-82.
- BARRE, H.
1966 "L'énigme du Mariale Magnum", *Ephemerides Mariologicae*, XVI.

- BARRIOS, MIGUEL
 1949 “Textos de Hueyapan, Morelos”, *Tlalocan*, México, III, 1, pp. 53-75.
- BARTHES, ROLAND
 1971 *Sade, Fourier, Loyola*, París, Éditions du Seuil (Tel quel).
- BECQUELIN-MONOD, AURORE
 1986 “Le sang et le corps ou le blanc et le noir? Contribution à l'étude du parallélisme dans la tradition orale des Maya”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, pp. 7-33.
- BÉLARD, MARIANNE Y PHILIPPE VERRIER
 1996 *Los exvotos del Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán-Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- BERISTÁIN Y SOUZA, JOSÉ MARIANO
 1980 [1816] *Biblioteca Hispanoamericana septentrional*, 3 vols., México, UNAM, Instituto de Estadísticas y Documentos Históricos, Biblioteca del Claustro (serie Facsimilar).
- BERLIOZ, JACQUES Y MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU
 1992 *Les Exempla médiévaux*, Carcassone, GARAE-Hesiodé.
 1998 *Les exempla médiévaux. Nouvelles perspectives*, Actas del Coloquio de Saint-Cloud, 29-30 de septiembre de 1994, París, Champion.
 1999a *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V^e-XV^e siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- BERLIOZ, JACQUES Y MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU
 1999b “Le saint, la femme et le crapaud”, en Jean-Claude Schmitt *et al.*, *L'ogre historien*, París, Gallimard, pp. 223-242.
- BERTHE, JEAN-PIERRE
 1995 “El arzobispo fray García Guerra y la fundación del convento de San José de México, análisis de textos”, *II Congreso Internacional. El monacato femenino en el imperio español, monasterios, beateríos, recogimientos y colegios, 29, 30 y 31 de marzo de 1995*, México, Condumex, pp. 215-224.
- BRATU, ANCA
 1993 “Du pain pour les âmes du Purgatoire, à propos de quelques images de la fin du Moyen Âge”, *Revue Mabillon* (Brepols), nueva serie, 4, LXV, pp. 177-213.
- BREMOND, CLAUDE
 1972 *Logique du récit*, París, Éditions du Seuil.
 1982 “Structure de l'exemplum chez Jacques de Vitriacobus”, en Claude Bremond, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *L'Exemplum*, Turnhout-Belgium, Brepols (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental), pp. 113-146.
 1985 “Le comte Lucanor, de l'exemplum au conte”, en J. C. Schmitt (ed.), *Prêcher d'exemples*, París, Stock-Moyen Âge, pp. 163-170.

- BREMOND, CLAUDE, JACQUES LE GOFF Y JEAN-CLAUDE SCHMITT
 1982 *L'Exemplum*, Turnhout, Brepols, Institut d'Études Médiévales, Université Catholique de Louvain (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental).
- BRETON, ALAIN
 1994 *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*, Nanterre, Société des Américanistes y Société d'Ethnologie.
- BUC, PHILIPPE
 1981-1982 "L'image de l'évêque dans les *exempla* des XIII^e-XIV^e siècles", memoria de maestría bajo la dirección de Pierre Toubert, Universidad de París I [inédita].
- BURKHART, LOUISE M.
 1989 *The Slippery Earth, Nabua-Christian Moral Dialogues in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- CABANTOUS, ALAIN
 1998 *Histoire du blasphème en Occident, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel (L'Évolution de l'Humanité).
- CAILLAVET, CHANTAL
 1993 "Ex-voto coloniaux et pensée andine, une iconographie du syncrétisme religieux", en Pierre Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur-Pérou-Bolivie, avant et après la Conquête espagnole*, Actas del Tercer Coloquio de Estudios Andinos, Aquisgrán, Publications de l'Université de Provence, pp. 263-279.
- CALVO, THOMAS
 1994 "Les univers religieux dans le Mexique du XVII^e siècle, à travers la chronique de fray Antonio Tello", *Caravelle*, 62, pp. 81-96.
- CAMPION-VINCENT, VÉRONIQUE
 1992 *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- CAMPORESI, PIERO
 1983 *La chair impassible*, Paris, Flammarion.
- CARRASCO, RAPHAËL
 1996 "Loin des enfers, littérature hagiographique et propagande dans l'Espagne classique (XVI^e et XVII^e siècle)", en Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Paris, Presses Universitaires de France (Histoires), pp. 363-381.
- CAZENAVE, ANNIE
 1987 "Les variables dans le récit médiéval", Segundas Jornadas de Estudio en Literatura Oral, Paris, 23-26 de marzo (inédito).
- CERTEAU, MICHEL DE
 1975 *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), pp. 274-288.

- CHAMOIX, MARIE-NOËLLE
 1980 “Orphée nahua”, *Amerindia*, 5, pp. 113-122.
 1989 “La notion nahua d’individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla”, en Dominique Michelet (ed.), *Enquêtes sur l’Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines, pp. 303-311.
- CHAMOIX, MARIE-NOËLLE, DANIELE DEHOUE, CÉCILE GOUY-GILBERT Y MARIELLE PEPIN-LEHALLEUR (eds.)
 1993 *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS-CEMCA.
- CLASTRES, PIERRE
 1968 “Ethnographie des Indiens guayaki (Paraguay, Brésil)”, *Journal de la Société des Américanistes*, LVII, pp. 9-61.
- COMBES, ISABELLE
 1987 “‘Dicen que por ser ligero’: Cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani”, *Journal de la Société des Américanistes*, LXXIII, pp. 93-106.
- CONTRERAS GARCÍA, IRMA
 1979 “Bibliografía catequística mexicana del siglo XVI”, en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI. Segundo Encuentro de la Sociedad de Historia Eclesiástica Mexicana*, León, Guanajuato, Imp. Lumen, pp. 13-112.
- CORDRY, DONALD
 1980 *Mexican Masks*, Austin y Londres, University of Texas Press.
- CORNIN, JOHN H. Y BYRON McAFEE
 1944 “Tlacahuapahualiztli: Bringing up children”, *Tlalocan*, 1, 4, pp. 314-351.
- COURCELLES, DOMINIQUE DE
 1993 *Thérèse d’Avila, femme d’écrit et de pouvoir*, Grenoble, Millon.
- DARBORD, BERNARD
 1992 “Libro de los gatos”, en Jacques Berlioz y Marie-Anne Polo de Beaulieu, *Les Exempla médiévaux*, Carcassonne, GARAE-Hesiodé, pp. 265-268.
- DE LA FLOR, FERNANDO R.
 1995 *Emblemas, lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Editorial.
- DEHOUE, DANIELE
 1989 “L’individu et la rumeur publique. Note sur la transgression dans le Mexique central”, *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, pp. 497-505.
 1990a *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l’histoire économique et sociale d’une province indienne du Mexique*, Paris, CNRS.

DEHOUE, DANIELLE

- 1990b “La chasse infernale du seigneur de Nevers, évolution d’un récit édifiant en nahuatl (XVII^e-XVIII^e siècle)”, *Amerindia*, núm. 15, pp. 135-156.
- 1991 “Rudingerus l’ivrogne”, *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala, réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Tolosa, Presses Universitaires du Mirail (Hespérides), pp. 267-297.
- 1992 “El discípulo de Silo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, xxii, pp. 345-379.
- 1993 “Introducción a la parte histórica”, en M. N. Chamoux, D. Dehouve *et al.*, *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS-CEMCA, pp. 19-24.
- 1995a “L’adaptation des prêchers d’exemples européens dans la langue nahuatl”, en *La découverte des langues et des écritures d’Amérique*, núm. especial de *Amerindia*, París, pp. 97-105.
- 1995b “Le vocabulaire du don en nahuatl”, en Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot (eds.), *Mille ans de civilisation mésoaméricaine, des Mayas aux Aztèques. Hommages à Jacques Soustelle*, vol. II, París, L’Harmattan, pp. 91-104.
- 1996 “Imágenes de crisis: representaciones indígenas”, en Hub. Hermans, Dick Papousek y Catherine Raffi-Bérout (eds.), *México en movimiento. Las crisis socioeconómicas y sus soluciones*, Centro de Estudios Mexicanos, Groningen, pp. 11-22.
- 1997 “La cité-État des anciens Mexicains”, en Alain Musset y Pablo Emilio Pérez (eds.), *De Séville à Lima*, núm. especial de *Villes en Parallèle* (Universidad de París X-Nanterre, Laboratoire de Géographie Urbaine), núm. 25, abril, pp. 59-78.
- 2000a *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, CIESAS-UIA-Miguel Ángel Porrúa.
- 2000b “La mort symbolique dans l’initiation chamanique et la conversion chrétienne (Mexique, XVI^e-XVIII^e siècles)”, en Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière y Jean-Pierre Chaumeil (eds.), *La politique des esprits*, Nanterre, Société d’Ethnologie (Recherches Thématiques), pp. 165-186.
- 2003a “El matrimonio indio frente al matrimonio español (siglo XVI al XVIII)”, en David Robichaux (ed.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 75-94.
- 2003b “La segunda mujer entre los nahuas”, en David Robichaux (ed.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 95-106.

DELUMEAU, JEAN

- 1983 *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, París, Fayard.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ

- 1932-1995 París, Beauchesne.

DICIONNAIRE DES ANTIQUITÉS GRECQUES ET ROMAINES

1963 Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO

1996 “Le discours du missionnaire”, en Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, París, Presses Universitaires de France (Histoires), pp. 199-211.

DONATELLI, J. M. P.

1995 “The Textuality of Purgatory”, conferencia en el EHESS, Seminario “Los *exempla* medievales” [inédito].

DUBY, ANDRÉE

1985 “Césaire de Heisterbach, le dialogue des Cisterciens”, en J. C. Schmitt (ed.), *Précher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, París, Stock-Moyen Âge, pp. 72-81.

DUBY, GEORGES

1982 *La société aux XII^e et XIII^e siècles dans la région mâconnaise*, París, EHESS.

DU CANGE, D.

1846 *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, excudebant Firmin Didot Frateres, Institutum Regium Franciae Typographi, Parisiis.

DUCORNET, ÉTIENNE

1992 *Matteo Ricci*, París, Éditions du Cerf.

DUPEUX, CÉCILE

1989 *L'imaginaire strasbourgeois. La gravure dans l'édition strasbourgeoise, 1470-1520*, Estrasburgo, La Nuée Bleue.

DURAND-FOREST, JACQUELINE DE

1982 “Approches du Mexique ancien (sources historiques)”, *Histoire, Économie et Société*, 3, pp. 331-341.

DURAND-FOREST, JACQUELINE DE, DANIELLE DEHOUE Y ÉRIC ROULET

1999 *Parlons nahuatl, la langue des Aztèques*, París, L'Harmattan.

DUVIOLS, JEAN-PAUL Y ANNIE MOLINIÉ-BERTRAND (eds.)

1996 *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, París, Presses Universitaires de France (Histoires).

EL ARTE EFÍMERO EN EL MUNDO HISPÁNICO

1983 México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

ESCAMILLA-COLIN, MICHÈLE

1992 *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale (1659-1734)*, París, Berg International.

1996 “Mentar el diablo ou le diable dans l'encrier”, en Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, París, Presses Universitaires de France (Histoires), pp. 89-119.

FADEJAS LEBRERO

- 1986 “El más copioso ejemplario del siglo XVI”, *Homenaje a D. Pedro Sainz Rodríguez*, vol. II, Madrid, Publicación de la Fundación Universitaria Española, pp. 229-249.

FLECNIAKOSKA, JEAN-LOUIS

- 1975 “Spectacles religieux dans les peuples à travers les dossiers Inquisition de Cuenca, 1526-1588”, *Bulletin Hispanique*, LXXVII, 3-4 (jul.-dic.), pp. 269-292.

GARCÍA MARTÍNEZ, BERNARDO

- 1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del Norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

GARI, MARGIT

- 1983 *Le vinaigre et le fiel*, París, Plon (Terre Humaine).

GARIBAY, ÁNGEL MARÍA

- 1961 *Llave del náhuatl*, México, Porrúa.

GARZA, MERCEDES DE LA

- 1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*, México, UNAM.

GAUDEL, A.

- 1933 “Péché originel”, *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Librairie Letouzey y Ané, t. XII, 1a. parte, cols. 275-606.

GÉLIS, JACQUES

- 1984 *L'arbre et le fruit, la naissance dans l'Occident moderne, XVI-XIX^e siècle*, París, Fayard.

GONZÁLEZ OBREGÓN, LUIS

- 1891 *México Viejo. Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres del periodo de 1521 a 1821, Época colonial*, México [2a. ed.].

GRANJEL, LUIS S.

- 1962 *Historia de la medicina española*, Barcelona, Sayma Ediciones y Publicaciones.

GRASSERIE, RAOUL DE LA

- 1968 *Le nahuatl, langue des Aztèques*, Nendeln, Liechtenstein, Kraus [1a. ed., París, Librairie Orientale et Américaine].

GRUZINSKI, SERGE

- 1974 “Délires et visions chez les Indiens du Mexique”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, LXXXVI, 2, pp. 445-480.

- 1992 “Visions et christianisation, l'expérience mexicaine”, en Jean-Michel Sallman (ed.), *Visions indiennes, visions baroques, les métissages de l'inconscient*, París, Presses Universitaires de France (Ethnologies), cap. V.

GUY, JEAN-CLAUDE

- 1962 *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruselas, Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica).

- 1976 *Paroles des anciens, apophthegmes des pères du désert*, París, Éditions du Seuil.

- HAEBLER, CONRADO
1904 *Bibliografía ibérica del siglo XV*, La Haya y Leipzig, Martinus Nijhoff, Karl W. Hiersemann.
- HAMAYON, ROBERTE
1990 *La chasse à l'âme, esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie (Mémoires de la Société, 1).
- HAURÉAU, JEAN-BARTHÉLÉMY
1875 "Mémoire sur les récits d'apparition dans les sermons du Moyen Âge", *Mémoires de l'Académie*, pp. 239-245.
1891 *Notice et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, París, Klincksieck.
- HERTZ, ROBERT
1988 [1922] Editado por Marcel Mauss, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, París, Jean-Michel Place.
- HORCASITAS, FERNANDO
1974 *El teatro náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
1978 "La narrativa oral náhuatl (1920-1975)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 13, pp. 177-209.
- HORCASITAS, FERNANDO Y SARA O. FORD
1979 *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, UNAM.
- HUNTER, WILLIAM
1958 "The seventeenth century nahuatl entremés: In ilamatzin ihuan piltontli", *Foreign Language Quarterly*, vol. I, Lexington, University of Kentucky.
- JANSEN, MAARTEN
1985 "Las lenguas divinas del México precolonial", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 36, pp. 69-81.
- KARTTUNEN, FRANCES
1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.
- KARTTUNEN, FRANCES Y JAMES LOCKHART
1987 *The Art of Nahuatl Speech, the Bancroft Dialogues*, Los Ángeles, University of California, UCLA (Latin American Studies, 65).
- KELLER, JOHN ESTEN
1949 *Motif-Index of Medieval Spanish Exempla*, Knoxville, University of Tennessee.
- KRUITWAGEN, BONAVENTURA, O. F. M.
1946 [1481] "Le *Speculum Exemplorum* [Deventer] entre les mains de Savonarole à Brescia", *Miscellanea G. Mercati*, Ciudad del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana, IV).
- LACARRA, MARÍA JESÚS
1996 "Enxemplo de un obispo que bivía deleitosamente. La leyenda de Udo de Magdeburgo en la tradición peninsular", *Diablotexto*, 3, pp. 173-186.

LAUNEY, MICHEL

- 1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, 2 vols., Paris, L'Harmattan.
 1987 *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*, 2 vols., tesis de doctorado estatal, Universidad de París IV [inedito].
 s. f. "Tepeyulohtli et autres contes" [inedito].

LECOUTEUX, CLAUDE

- 1986 *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago.
 1994 *Mondes parallèles. L'univers des croyances du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion.

LE GOFF, JACQUES

- 1977a "Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?", *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), pp. 181-197.
 1977b "Mélusine maternelle et défricheuse", *ibid.*, pp. 307-331.
 1981 *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard.
 1985a "Les gestes du Purgatoire", en *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, pp. 127-135.
 1985b "Le refus du plaisir", en *ibid.*, pp. 136-148.
 1985c "Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)", en *ibid.*, pp. 265-316.
 1986 *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette.
 2000 *Un Moyen Âge en images*, Paris, Hazan.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

- 1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas [3a. ed.].

LESTRINGANT, FRANK

- 1991 *L'atelier du cosmographe, ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, Albin Michel.

LEVER, MAURICE

- 1998 *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard.

LEYENDAS NAHUAS

- 1982 *Cuadernos de trabajo, Acayucan*, núm. 3 y núm. 17, México, SEP.

LOCKHART, JAMES

- 1999 *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTÍN, ALFREDO

- 1969 *Augurios y abusiones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
 1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LÓPEZ PINERO, JOSÉ

- 1974 "La disección y saber anatómico en la España de la primera mitad del siglo XVI", *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XII, pp. 51-110.

- MANDROU, ROBERT
1968 *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Un essai de psychologie historique*, París, Plon.
- MONGNE, PASCAL
1994 “La messe de saint Grégoire du musée des Jacobins d’Auch”, *Revue du Louvre et des Musées de France*, XLIV, 5/6, pp. 38-47.
- MONTES DE OCA VEGA, MERCEDES
1997 “Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización”, *Amerindia*, 22 (1), pp. 31-46.
- NODIER, CHARLES
1823 *Contes fantastiques*.
- NORTON, F. J.
1978 *A descriptive catalogue of printing in Spain and Portugal, 1501-1520*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OFFNER, JÉRÔME
1983 *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OLIVIER, GUILHEM
1997 *Moqueries et métamorphoses d’un dieu aztèque, Tezcatlipoca, le Seigneur du miroir fumant*, París y México, Institut d’Ethnologie y Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines.
- OSORO ROMERO, IGNACIO
1979 *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- PASO Y TRONCOSO, FRANCISCO DEL
1902 “Comédies en langue nahuatl”, *Congrès International des Américanistes*, XII sesión, París, pp. 309-316.
- PERRIN, MICHEL
1995 *Le chamanisme*, París, Presses Universitaires de France (Que sais-je?, núm. 2968).
- PINARD DE LA BOULLAYE, HENRY
1988 Artículo “conversion”, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, París, Beauchesne, t. II, 2a. parte, col. 2224-2265.
- PITT-RIVERS, JULIAN
1971 “Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie”, *L’Homme*, vol. XI, 1, pp. 5-31.
- POLO DE BEAULIEU, MARIE-ANNE
1993 “L’image du clergé séculier dans les recueils d’exempla (XIII^e-XV^e siècle)”, *Le clerc séculier au Moyen Âge*, París, Publications de la Sorbonne, pp. 61-80.
1994 “De la rumeur aux textes: échos de l’apparition du revenant d’Alès (1323)”, *La circulation des nouvelles au Moyen Âge*, París, Publications de la Sorbonne, pp. 143-159.

- POLO DE BEAULIEU, MARIE-ANNE
 2002 *Innovation liturgique, arguments théologiques et sources narratives. Le lundi des Trépassés dans l'Occident médiéval*, tesis de habilitación, Universidad de París I [inédita].
- POTOCKI, JAN
 1958 [1814] Editado por Roger Caillois, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, París, Gallimard.
- PROPP, VLADIMIR
 1970 [1928] *Morphologie du conte*, París, Éditions du Seuil [traducción francesa de *Morfologija skazki*, Leningrado].
- REAU, LOUIS
 1957 *Iconographie de l'art chrétien*, 3 vols., París, Presses Universitaires de France.
- REDONDO, AUGUSTIN (ed.)
 1990a *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, París, Publications de la Sorbonne.
 1990b "Mutilations et marques corporelles d'infamie dans la Castille du XVI^e siècle", *ibid.*, pp. 185-199.
- RESINA RODRÍGUEZ, M. I.
 1988 *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- RICARD, ROBERT
 1986 *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RITTER, FRANÇOIS
 1934-1938 *Répertoire bibliographique des livres imprimés en Alsace au XVI^e siècle*, Estrasburgo, Heitz.
 1955 *Histoire de l'imprimerie alsacienne aux XV^e et XVI^e siècles*, Estrasburgo y París, F. X. Le Roux.
- RÖHRICH, L.
 1962-1967 *Erzählungen des Späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel, und Schwänke mit einem Kommentar*, 2 vols., Berna, Munich.
- ROSOWSKY, G. y C. PERRUS
 1975 "La nouvelle v, 8 du Décaméron, deux expériences de lecture", *Revue des Études Italiennes*, 3-4 (jul.-dic.), pp. 249-283.
- ROSSIGNOLI, CARLO GREGORIO
 1879 *Les merveilles divines dans les âmes du Purgatoire*, París y Tournai, Casterman.
- ROUANET, LÉO
 1901 *Autos, farsas y coloquios del siglo XVI*, Barcelona.
- SAIGNES, THIERRY
 1985 "La guerre contre l'histoire: les Chiriguano du XVI^e au XIX^e siècle", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, pp. 175-190.
- SAINTYVES, PIERRE
 1930 *En marge de la Légende Dorée. Les saints successeurs des dieux*, París.

- SÁNCHEZ LARA, ROSA MARÍA
1990 *Los retablos populares, exvotos pintados*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE
1979 *Le Saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion (Bibliothèque d'Ethnologie Historique).
1985 (ed.) *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, Stock-Moyen Âge.
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- SEYSSEL, CHANTAL DE
1986 Artículo "purgatoire", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, fasc. 80-83, col. 2652-2676.
- SIMÉON, RÉMI
1885 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale.
1977 Traducción española, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI (América Nuestra).
- STOCK, BRIAN
1990 *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press.
- TEDLOCK, BARBARA
1982 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- TEDLOCK, DENNIS
1985 *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, Nueva York, Simon and Schuster.
- THOMPSON, STITH
1975 *Motif-index of Folk Literature*, 6 vols. [Copenhague, 1955-1958], Londres.
- TUBACH, FRÉDÉRIC C.
1981 [1969] *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, FF. Communications 204.
- VABRE, MARIE-JOSÉ
1998 *Les récits nahuas de l'histoire aux XVI^e et XVII^e siècles. Cristobal del Castillo: vie et œuvre. Analyse de la description de Huitzilopochtli*, tesis de doctorado, Toulouse-Le Mirail II, Institut Pluridisciplinaire d'Études sur l'Amérique Latine [inédita].
- VAUCHEZ, ANDRÉ
1988 *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome.
- VELAY-VALENTIN, CATHERINE
1985 "Les *Gesta romanorum*. l'encyclopédisme édifiant", en *Prêcher d'exemples*, Paris, Stock-Moyen Âge, pp. 151-163.

VELAY-VALENTIN, CATHERINE

- 1992 *Gesta romanorum*, en Jacques Berlioz y Marie-Anne Polo de Beaulieu, *Les exempla médiévaux*, Carcassonne, GARAE-Hesiodé, pp. 243-262.

VIÑAZA, CONDE DE LA

- 1892 *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid, Est. Tipográfico Sucesores Rivadeneyra.

VOGEL, C.

- 1975 “L’environnement culturel du défunt dans la période paléochrétienne”, *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie, Conférence Saint-Serge, XXV semaine d’études liturgiques*, Roma (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia, 1), pp. 381-413.

VOLLMER, GUNTER

- 1989 “Esopo para mexicanos o el intento de enseñar a indígenas una vida prudente”, *América, encuentro y asimilación*, Actas, Segundas Jornadas de Historiadores Americanistas, Santa Fe, Granada, Diputación Provincial de Granada, Sociedad de Historiadores Mexicanistas, pp. 97-108.

WECKMANN, LUIS

- 1984 *La herencia medieval en México*, 2 vols., México, El Colegio de México.

WELTER, JEAN-THIÉBAUT

- 1973 [1927] *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique au Moyen Âge* [1a. ed. París-Tolosa], Ginebra, Slatkine.

YERUSHALMI, YOSEF HAYIM

- 1984 *Zakhor*, París, Gallimard (Tel).

ZAMBRANO, FRANCISCO

- 1965 *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, t. V.

ZUBILLAGA, FÉLIX

- 1956-1973 *Monumenta Mexicana*, 4 vols., Roma.

Índice de ilustraciones

Figura 1: El rapto de una muerta por un diablo en 1491	120
Figura 2: El castigo de la avaricia en el infierno	122
Figura 3: Una taberna y, a la derecha, un “borracho activo”	124
Figura 4: El castigo de la borrachera en el infierno, o el “borracho pasivo” . . .	126
Figura 5: El suplicio de Pedro Arias de Ávila en Darién: los indios le hacen beber oro fundido.	127
Figura 6: La caza infernal según el <i>Decamerón</i> de Boccaccio, en una edición de 1519.	128
Figura 7: La caza infernal según el <i>Decamerón</i> de Boccaccio, en una edición de 1757.	129
Figura 8: Un diablo enmascarado y disfrazado (Guerrero, México)	130

Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVII), terminó de imprimirse en noviembre de 2010, en los talleres de Docu-master, S. A. de C. V., Av. Coyoacán 1450, Del. Benito Juárez, C. P. 03220, México, D. F. El tiraje consta de 500 ejemplares y cuidó su edición la Coordinación de Publicaciones del CIESAS.

