



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

Escuela de Historia
Centro de Investigaciones Históricas de América Central
Postgrado Centroamericano en Historia
Número especial de Diálogos. Revista electrónica de Historia



X 9° CONGRESO
CENTROAMERICANO
DE HISTORIA
Universidad de Costa Rica

ISSN 1409- 469X

Fecha de recepción: 15 de mayo 2008
Fecha de aceptación: 30 de mayo 2008

El Diablo en los *exempla* de las crónicas regulares de la Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras

Miembros del Consejo Editorial:
Dr. Ronny Viales, Dr. Juan José Marín

Editores Técnicos:
Allan Fonseca, Andrés Cruz, Gabriela Soto





El Diablo en los exempla de las crónicas regulares de la Nueva España: una literatura antigua en nuevas tierras

Javier Ayala Calderón

Dirección: San Francisco Javier de la Barranca # 1
Fraccionamiento Exhacienda de Santa Teresa
Colonia Las Teresas
Guanajuato, México

Teléfono: 01 473 73 3 17 92

Correo electrónico: javayacal@yahoo.com.mx

Afiliación institucional: Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Guanajuato



Introducción

En este trabajo nos ocuparemos del uso de los exempla en la conquista espiritual de la Nueva España. Aunque conocemos la complejidad del concepto de *conquista espiritual* y la diversidad de fenómenos que puede envolver, para usos prácticos de esta investigación por tal fenómeno entenderemos simplemente la difusión de la religiosidad cristiana entre los pueblos amerindios a partir del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. No obstante, tomando en consideración la lentitud con que este proceso fue completado en muchos lugares, no nos circunscribiremos exclusivamente al siglo XVI en que se presentó la etapa más conocida del mismo, sino que nos extenderemos a los primeros años del XVII en que todavía eran frecuentes las acusaciones de idolatría.

Para darle a nuestra exposición un orden pertinente que cumpla con los objetivos perseguidos definiremos y clasificaremos en primer lugar lo que se entiende por *exempla*, analizaremos luego los posibles mecanismos a través de los cuales se escribieron éstos dentro de la Nueva España, y, finalmente, expondremos y explicaremos la naturaleza de algunos de sus casos más notables con respecto a las apariciones del Diablo en algunos textos de órdenes regulares dirigidos a los indios para obtener algunas conclusiones con respecto tanto a sus formas como a los propósitos específicos que se asociaban con éstas.

A pesar de la importancia evidente del Diablo en los textos que vamos a abordar, puesto que ésta no es una investigación acerca de este ser espiritual -sino del uso de su figura en los exempla- obviaremos el significado, la elaboración histórica y la recepción de dicho concepto en la Nueva España y remitimos a quien desee saber más acerca de ello a las obras de Guy Rozat (*América, imperio del demonio*, 1995), Fernando Cervantes (*El Diablo en el Nuevo Mundo*,

1996), Félix Baez-Jorge (*Los disfraces del Diablo*, 2003) y mi propia tesis doctoral por la UNAM (*El Diablo en la nueva España, visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, 2008).

Definición y funciones del exempla

Los relatos virreinales de los que nos vamos a ocupar en las páginas que seguirán –especialmente en los escritos de las órdenes religiosas– son lo que dentro de la retórica medieval se conoció como *exempla*. Aunque existen muchas definiciones al respecto, por su sencillez y su capacidad explicativa hemos preferido adaptar la que nos ofrece Graciela Candano, según la cual el *exemplum* es un texto breve que ilustra o revela algo que, si es saludable o edificante, se propone como modelo a seguir, y con el cual, si es malo, se procura provocar su repudio.¹

A pesar de que se trataba de un género literario heredado de la antigüedad romana y de que durante el medievo hubo muchos textos ejemplares de corte secular, verbigracia *Calila e Dimna* y *Sendebar* (ambas de origen indio y traducidas al castellano en el siglo XIII), así como *El Conde Lucanor o Libro de Patronio* (1335), el mayor uso de este tipo de literatura estuvo a cargo de la Iglesia y tuvo, por consiguiente, como fondo un asunto religioso.

En épocas en que la misa continuaba siendo en latín y la homilía había adoptado las lenguas vernáculas para la inculcación más eficiente de la piedad y la difusión de las buenas costumbres cristianas, los *exempla* encontraban en el sermón su principal vía de salida para atraer la atención del pueblo llano e iletrado y, por lo mismo, eran más populares que la Biblia misma. Los predicadores de moda podían llegar a ser sumamente conocidos gracias a la calidad y amenidad de sus sermones, los cuales abandonaban la iglesia para ser comentados posteriormente

1 Graciela Candano, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, p. 23.

en plazas y hogares particulares.² Muchos de ellos llegaron a ser tan impresionantes y del gusto de sus contemporáneos, que incluso alcanzaron la imprenta para su conservación y difusión.

A pesar de su constante uso eclesiástico, salvo contadas excepciones, los *exempla* usados para la transmisión de ideas religiosas no solían ser obras originales de los predicadores en turno, sino que mientras muchos de ellos provenían de la tradición oral de su tiempo, la gran mayoría eran adaptaciones, muchas veces literales, de relatos tomados de fuentes como la Biblia, vidas de santos y diversas colecciones de relatos edificantes (verbigracia el *Speculum exemplorum*, de 1481, y el *Alphabetum Narrationum*, de 1308-1310) e incluso de autores clásicos colocados en un contexto que apoyaba la moralidad cristiana.³

No obstante esta relativa falta de originalidad, motivada en cierta medida por la idea –que se fue acentuando cada vez más durante la Edad Media- de que ya todo lo habían dicho con antelación los profetas y los santos padres, el tesoro narrativo constituido a lo largo de los siglos evitaba hasta cierto punto la monotonía de las citas. Cada predicador podía reunir una colección con las narraciones que más útiles le resultaran aunque a la larga existiera una repetición, puesto que todos ellos buscaban las más impactantes y pintorescas para sus exposiciones.⁴

Dentro de los textos que se servían de ellos, las funciones de los *exempla* eran múltiples aunque frecuentemente se encontraran entremezcladas:

- 1.-Poner en escena dos opciones irreconciliables. Se presentan dos modos de reaccionar (libre albedrío) ante situaciones cotidianas, pero uno de los cuales es considerado negativo

2 Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 341.

3 Daniele Dehouve, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, pp. 7 y 9.

4 Herve Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520* (en adelante *Le métier de prédicatur...*), pp. 488-489.

en relación al otro.

- 2.-Incitar a las buenas obras.
- 3.-Difundir las prácticas de «recurso» o intercesión. Promover la creencia en la intercesión de ciertos personajes debido a sus capacidades taumáticas o a que son un modelo de vida cristiana, para lo cual no hacía falta más que la fe del carbonero, sin grandes plegarias.
- 4.-Dar una versión concreta y tangible de una experiencia espiritual intensamente sentida por los devotos.
- 5.-Hacer creíble una afirmación no inmediatamente comprobable, para lo cual se vale de toda una serie de procedimientos de validación idénticos a los usados por la historiografía actual además de las pruebas de orden teológico usuales de la época.
- 6.-Provocar miedo.
 - Sanción de comportamientos pecaminosos deliberados.
 - Advertencia contra los actos sacrílegos.
 - Sanción de comportamientos que ponen en peligro el alma por descuido: no confesarse a menudo, no testar con tiempo, etc.⁵

Parece acaso evidente y hasta superfluo decir que tratándose de la figura del Diablo, el tipo de función del que nos vamos a estar ocupando en los *exempla* que relataremos en este trabajo es el de provocar miedo. Sin embargo, como arriba queda dicho, las funciones mencionadas no son excluyentes entre sí. Por el contrario, engarzando el listado arriba mencionado, podría decirse que el pecador veía en los testimonios de apariciones diabólicas de los *exempla* la prueba irrefutable de la existencia de una esfera espiritual en la que el mundo de los seres humanos se

5 Íbid., pp. 499-512.

encontraba inmerso, y desprendía de ello tanto la razón para enmendar su conducta realizando buenas acciones, como la necesidad de encomendarse a los santos para pedir su protección contra el mal y su intercesión para volver a gozar del favor divino. Viéndolo así, resulta pues que el miedo al Demonio y las penas infernales no era una finalidad en sí mismo, sino un medio para poner en balanza el tipo de moralidad deseable pensando en el destino del alma y los recursos que tuvieran que emplearse para lograr la salvación. No en balde Guiberto, abad de Noguent (1053-1124) afirmaba que son siempre la virtud y el vicio lo que constituye las preocupaciones reales del hombre, y que aun en esto se aprovecha más del conocimiento del vicio (y el Diablo era el espejo de todos los vicios) que de escuchar la exaltación de la virtud:

Cuando se reconoce con claridad la naturaleza del pecado, su opuesto, la naturaleza de la virtud, se conoce con igual claridad, como el grano se distingue a las claras de la paja.⁶

Observando el castigo que recibían los pecadores vencidos por el Diablo de los *exempla* era más fácil valorar las conductas virtuosas en la vida cotidiana.

En la Nueva España, el miedo fue consustancial a la evangelización, aún a la más pacífica, de tal manera que no es extraño encontrar en los textos virreinales numerosas muestras del uso del temor a los castigos en este mundo y a las penas eternas en el otro como elemento necesario para lograr la conversión de los indios con mayor eficacia. Los propios indígenas se quejan:

Ellos [los españoles] enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para

6 Guiberto, citado en James J. Murphy, *La retórica en la edad media*, p. 309.

que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los demás.⁷

Así, desde un principio tenemos a los frailes y sacerdotes seculares atemorizando a los indios con historias de demonios que atormentarían sus almas en el infierno como una estrategia plenamente consciente “para infundirles mayor miedo” y obligarlos a obedecer los principios del cristianismo, según confiesa el franciscano Diego Valadés.⁸Táctica que –salvo en los objetivos– no difería gran cosa de lo que hacía cierto encomendero de las islas, quien, para evitar que sus desesperados indios se suicidaran para escapar a los maltratos, los amenazaba con que, si persistían en ello, también él se suicidaría para continuar atormentándolos en el infierno.⁹

Diferentes formas de aproximación al temor fueron practicadas en cada aspecto de la vida cotidiana novohispana a través de ejemplos para procurar el comportamiento cristiano de la gente, sobre todo de los conversos, ya fuera a través de amonestaciones directas de los sacerdotes, en los sermones durante los oficios religiosos, por medio de pinturas o grabados del juicio final y las penas del infierno, o usando como vehículo el teatro de evangelización con obras como el *Auto del Juicio Final* compuesto por Andrés de Olmos “...que abrió mucho los ojos a todos los indios y españoles para darse a la virtud y dejar el mal vivir”.¹⁰ Debido a este agregado de esfuerzos, podemos decir que los exempla renacentistas mantenían una estrecha relación y aun intercambios notables con otros géneros literarios de la época, con los que compartían el gusto por la moralización, tales como el teatro de evangelización, la pintura religiosa y los emblemas.

Origen de los *exempla* novohispanos

Con respecto al origen de las historias de milagros, maravillas, prodigios y portentos en

7 *Chilam Balam de Chumayel*, Cap. II, p. 58.

8 Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 4ª. pte., cap. XXIII, p. 495.

9 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. I, cap. XVII, p. 173.

10 *Ibid.*, lib. V, 1a. pte., cap. XXXIV, p. 361.

las crónicas novohispanas, existen por lo menos tres tipos de posturas: las escépticas, las literal-moderadas, y las escéptico-moderadas.

Entre las primeras tenemos la sostenida por Guy Rozat Dupeyron (*Indios reales e indios imaginarios; América, impero del Demonio*), según la cual detrás de las narraciones maravillosas de los evangelizadores no hay apenas más que una construcción retórico-discursiva pensada para cumplir sus fines sin necesidad de que tuvieran la más mínima porción de verdad histórica tras de sí. Entre las segundas, Daniele Dehouve (*Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*) supone que la misma popularidad de la literatura ejemplar pudo haber hecho que tarde o temprano algunos indios permeados por la espiritualidad de la nueva fe internalizaran sus contenidos y luego los *revivieran* de tal forma que llegaran a oídos de alguien que entonces los habría puesto por escrito utilizando las formas tradicionales de este género.¹¹ Finalmente, en la última posición, que es la nuestra, una vez más enunciamos que no es prudente suponer una explicación única para todos los fenómenos de aspecto similar.

Con esto no queremos decir que muchos de los *exempla* utilizados por los religiosos para dar testimonio de los avances del cristianismo no fueran tomados directamente de fuentes europeas y adaptados a las circunstancias novohispanas como parte de las reglas de la retórica en la tradición literaria del cristianismo medieval y de la imagen que entonces se tenía del mundo, o que no hubiera rumores de eventos sobrenaturales ocurridos entre los habitantes de la Nueva España que dieran pie a *exempla* nuevos sin necesidad de que tuvieran su correlativo europeo, pero no podemos aceptar que todos los relatos sean medidos con el mismo rasero exegético y se adapten a una explicación única.

Si bien es indudable que en algunos casos los indios realmente pudieron informar haber

11 Daniele Dehouve, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, p. 55.

tenido experiencias sobrenaturales, las razones que podríamos detectar detrás de cada uno de ellos parecen tener poco que ver con una internalización de tipo espiritual como la que supone Dehouve, y mucho con objetivos mundanos que van desde la necesidad de escapar a los castigos a los que se hacían acreedores debido a su idolatría en el siglo XVI, hasta cuestiones de prestigio social en los siglos XVII y XVIII.

Sólo así pueden explicarse sin caer en sobreinterpretaciones los paralelismos existentes entre varias de las historias narradas por diferentes autores en el Nuevo Mundo, cuyas semejanzas, lejos de ser producto de la casualidad, son probablemente el resultado de haber sido copiadas de un único modelo anterior o de narraciones derivadas de éste. Esto se aplica no nada más al acto de creación literaria, sino también a la tradición oral, pues con el transcurso de los años, y después de constantes reelaboraciones y adiciones al pasar de boca en boca, los relatos vivenciales comentados entre los frailes (lo que Herve Martin denomina *folcklore monástico*) terminaban por asimilar elementos tomados de fuentes escritas y no pocas veces incluso de la pintura religiosa de la época.¹²

Por citar sólo un ejemplo, podemos revisar una de las historias narradas por fray Agustín de Vetancurt en su *Menologio Franciscano* acerca de la vida del Venerable Hermano Juan Bautista de Jesús (1599-1660). En ella nos cuenta cómo cierta noche este lego de la orden de San Francisco escuchó gemidos lastimeros cerca de su ermita, y cuando se asomó a ver quién los producía descubrió encima de un árbol al Enemigo en la figura de un negro, el cual le dijo que se quejaba por culpa de una efigie de la Virgen que había en su ermita y que le había arrebatado un

12 Herve Martin, *Le métier de prédicateur...*, p. 490. Como Ejemplo de lo último puede verse a la virgen que según Vetancurt se acercaba en una nubecita a su devoto, motivo típico de la pintura y el grabado medievales y renacentistas (Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, marzo, 23, fol. 35).

alma que él ya esperaba conseguir.¹³

Dada la seguridad con la que Vetancurt señala la identidad de su personaje principal, así como la precisión de su referencia geográfica, un lector creyente del siglo XXI estaría tentado a aceptar la existencia de un fondo histórico sobre el que se hubiera tejido luego literariamente la anécdota. Sin embargo, tal certeza comienza a tambalearse cuando comparamos el caso del Hermano Juan Bautista con lo ocurrido a finales de la década de 1560 a la ilusa María Pizarro en la ciudad de Lima según la *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* de José Toribio Medina, en donde encontramos otro negro que echa fuego por la boca desde la cima de una higuera mientras acecha a su víctima en una huerta.¹⁴

Ahora bien, si tomamos en cuenta que en muchas ocasiones dentro de la iconografía cristiana la higuera substituye al manzano como árbol del conocimiento del Génesis, probablemente debido a que se le relacionaba con los ceñidores que los primeros padres se hicieron de hojas de higuera después de cometer su infracción,¹⁵ tendremos que llegar a la conclusión de que en esta segunda versión indudablemente el negro arbóreo pretendía figurar la imagen de la serpiente original. La referencia erudita de la higuera remite probablemente a la literatura medieval retomada constantemente en la narrativa oral popular y en las construcciones hagiográficas basadas en la memoria, las cuales –por esa misma razón- tienden a perder los detalles completos de su modelo conservando sólo los elementos más fácilmente memorables.

Con toda su innegable gracia y la pasmosa originalidad de que en ocasiones hacen gala, tales historias delatan pues residuos de origen ejemplar o bien al menos tienen matices que

13 Ídem.

14 José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 73, <http://www.librodot.com>.

15 George Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, p. 31. Sobre la leyenda que permite esta identificación entre el árbol del conocimiento y la higuera confrontar Gn 3.7 con Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, 12, § h, p. 95.



aluden a ellos.

Por razones de credibilidad, era una práctica común que cuando los *exempla* se ocupaban de asuntos verdaderamente extraordinarios o importantes a juicio del narrador para cumplir una finalidad dada estos fueran dotados de todos los signos de validación posibles e imaginables para la época: año, día, lugar del acontecimiento, nombre del o los testigos, características de los personajes, detalles de ambientación, etc., mientras que cuando se trataba de anécdotas más banales, de hechos que poco tenían de milagroso o de sobresaliente, el predicador no solía tomar tantas precauciones.

Aunque la retórica medieval permitía las digresiones consagradas a las descripciones de lugares y la puntualización de las fechas para una mejor inteligencia de las cosas relatadas pues, como dice Cicerón: la naturaleza de las cosas requiere “el orden de los tiempos y la descripción de los lugares”,¹⁶ de cualquier manera, en lo general, los criterios de validación de la época no eran los nuestros. Si para nosotros, hombres del siglo XXI, con cada etapa de la transmisión de una historia se pierde una parte de su exactitud y se infla la fábula, para la gente del medievo y del renacimiento era a la inversa: la supervivencia en el tiempo le daba mayor autoridad pues su autenticidad resultaba menos de la prueba física que de la calidad moral de los testigos y las autoridades validantes que retransmitían el mensaje.¹⁷ En última instancia, lo cierto era aquello que contara con un testigo cuyas cualidades personales fueran consideradas dignas de crédito. Motolinía, hablando de sucesos sobrenaturales, dirá de sus humildes testigos indígenas: “Todas estas cosas supe de personas dignas de fe, y los que las vieron son de muy buen ejemplo, y que

¹⁶ Cicerón, citado en Bernard Guennée, *Histoire et culture historique dans l'occident médiévale*, pp. 166-167.

¹⁷ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romancesca y verdad historiográfica*, p. 71. Ya en el siglo V San Agustín hablaba de personas de calidad cuyo testimonio no podía ser rechazado sin descaro (San Agustín, citado en Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la Edad Media*, p. 173). Cfr. Herve Martin, *Le métier de prédicateur...*, pp. 493-495.

frecuentan los sacramentos...”¹⁸.

Es por esta razón que cuando en nuestro trabajo mencionemos los casos de *exempla* con participación indígena debemos entender que lo que estamos analizando no es si los indios realmente experimentaban aquellos eventos, aunque no es imposible, sino que los frailes que lo relataban creían en aquel imaginario (que no necesariamente en los casos específicos) y no dudaban que los indios pudieran experimentarlo también.

A pesar de todo lo anterior, el *exemplum* no es por definición un supuesto jamás experimentado, una mera invención que se pone deliberadamente ante los ojos como verdadera sin serlo, sino un prototipo de lo deseable y, por lo tanto, un modelo a seguir que no excluye la posibilidad de ser verdadero al menos en parte. Por lo mismo, al hablar de los *exempla* nos referiremos no a un conjunto de apólogos salidos invariable y exclusivamente del horno de la ficción literaria, sino que entre ellos encontraremos algunos relatos que, sin dejar de ser modélicos y aleccionadores, delatan atisbos de verdad histórica detrás de las interpretaciones convencionales producidas por las creencias de quienes los pusieron por escrito otorgándoles un sentido y una significación.

El *exempla* en la conquista espiritual

De esta manera, aunque puede haber muchas razones por las cuales los indios utilizaron el concepto de *Diablo* en momentos específicos¹⁹, en muchas de las declaraciones al respecto esto se debió a que ellos mismos, como una manera de justificar sus actos censurables contra las creencias católicas, citaron al Demonio como su inspirador, puesto que más valía acusarse de

18 Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 51, p. 164.

19 Para conocer estas posibles razones ver Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 76-77 (seguido quizás con demasiada facilidad por Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, p. 358-360) y Jaime Humberto Borja, □Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650□, p. 161.

haber sido engañado por el Diablo que ser acusado de adorarlo conscientemente. Así, cualquier falta que ameritara punición por parte de la Iglesia podía ser ocasión para inventar una historia de tiranía demoníaca que la disculpara o por lo menos que la volviera comprensible ante sus jueces, pues los indios sabían que mediante este ardid tenían posibilidades de recibir sólo amonestaciones y penas llevaderas en lugar de ser castigados con dureza extrema. Y si de castigos leves se trata, ¿existe mejor ejemplo de esto que el de los indios que predicaban en Olinala la vuelta a la idolatría, y a quienes el agustino fray Agustín de la Coruña solamente vistió con mantas blancas marcadas con cruces para que el Demonio no los molestara más? Todo porque ellos -astutamente- lo habían convencido de que si hacían tal cosa era porque el Diablo los obligaba.²⁰

Sin embargo, dentro de los textos del siglo XVI probablemente uno de los relatos más interesantes en este sentido, que parece tener visos de realidad y que terminará convirtiéndose en *exemplum* al respecto es el que nos narra Gerónimo de Mendieta acerca de la destrucción de ídolos realizada en *Tehuacan* por fray Juan de San Francisco. Según este autor, horrorizado por la cantidad de ídolos que eran adorados en aquel pueblo, dicho franciscano congregó a todos los indios y, delante de ellos, con sus propias manos, hizo pedazos el ídolo principal mientras sus “mozuelos” adoctrinados rompían las demás figuras sin que nadie se atreviera a protestar.

Mas el maldito demonio, inventor de todas ellas, afrentado de aquel hecho, el mismo día apareció a un indio infiel, natural de Tehuacán, que andaba por otros pueblos veinte leguas de allí buscando su menester, y no se había hallado en aquel espectáculo, y aparecióle en la forma o figura del ídolo que el santo varón con sus propias manos había quebrantado, y con las mismas heridas y mellas que en la estatua había hecho, y díjole que mirase cuál le había parado aquel sacerdote

20 Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XIV, p. 62.

cristiano que en Tehuacán estaba. Y que si se tenía por su fiel servidor, fuese luego a vengar aquella injuria.²¹

Persuadido de esta manera, el indio se acercó subrepticamente al convento para asesinar al fraile a garrotazos, pero al fallar el golpe y ser detenido por los habitantes de la casa optó por confesar su entrevista con el Diablo y convertirse al cristianismo para ablandar el corazón de sus captores y evitar ser castigado.

Una historia como ésta, que pudo servir posteriormente para aleccionar a los indios acerca de la naturaleza esencialmente diabólica de los ídolos no es necesariamente falsa en su idea central, la del intento de asesinato, pero los detalles accesorios -aceptables para un creyente de la época- deforman la realidad humana para volverla parte de la psicomaquia o batalla espiritual en donde, invariablemente termina triunfando el bien sobre el mal.

Por otro lado, aunque para algunas personas dicho relato pudiera no haber estado destinado a la evangelización, eso es únicamente en última instancia. Recordemos, sin embargo, que los escritores de grandes historias eran sólo el último eslabón de una cadena de narraciones transmitidas oralmente (el folclore monástico arriba referido) que les daban el material para su obra y que incluso ellos rechazaban cuando el relato no provenía de fuente confiable según su discernimiento y las pruebas de validación entonces vigentes.²²

No obstante, aún concediendo que muchos de estos *exempla* efectivamente hubieran sido inventados exclusivamente para ornato y refuerzo de historias cuyos destinatarios no eran los indios (cosa que nos resulta muy difícil de creer), existen otros cuyo uso evangelizador es indudable. Algunos de ellos pueden leerse en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (c. 1553)

21 Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1ª. pte, cap. XXXVIII, p. 373.

22 Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 51, p. 186.

del franciscano Andrés de Olmos. Dicho texto es una versión en *nahuatl* del *Tratado muy sötíl y bien fundado de las Supersticiones, Hechicerías y Vanos Conjuros y Abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio de ellas* (1529) del también franciscano Martín de Castañega,²³ al cual se le añadieron ejemplos novohispanos precisamente para influir sobre un auditorio de naturales durante sus predicaciones.

En uno de estos, fray Andrés afirma:

... me han dicho que allá en Tezcatépec se apareció el Diablo a algunos señores como un gigante, y les pidió que mataran a un guardián español que allá guardaba, llamado Juan Cordero.²⁴

Sin atreverse a cumplir dicha demanda, los indios fueron a contarle al guardián lo que había pasado, y éste decidió enfrentarse al Demonio. El problema fue que no lo hizo con el signo de la cruz y el nombre de Jesús, sino con una espada como si se tratara de una fiera de carne y hueso. Por supuesto, un arma como esa no le sirvió de nada y el Demonio terminó dejándolo magullado y mal herido con un simple abrazo. Olmos termina diciendo: “No vayan a olvidar ustedes, para que el Diablo no los haga desgraciados, si les apareciere algo, alguna vez”.²⁵

Como puede verse por la muestra, con variantes, el *exemplum* clásico suele estar compuesto de por lo menos tres partes bien diferenciadas: una introducción en donde se manifiesta el tipo de fuente que se cita y que puede incluir a veces las indicaciones para reconocerla, el relato mismo, y una amonestación final en donde se pide la observancia de lo bueno y el rechazo de lo malo

23 Georges Baudot en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, pp. X y XV; Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, p. 243.

24 Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. IV, pp. 43.

25 *Íbid.*, p. 45.

contenido en el ejemplo.

La primera y la última de estas partes son bien conocidas por la recurrencia de su forma, pues debido a su procedencia libresca muchos de los relatos utilizan siempre las mismas frases de apertura, tales como “me han dicho”, “se dice que...”, “según vemos en...”, etc.,²⁶ mientras que el final de todos los relatos tiene siempre un marcado tono aleccionador aunque no incluyan una admonición explícita. Esto último es muy claro en Andrés de Olmos, pues -con formas apenas levemente distintas- en todos sus relatos aparece como prohibición tácita o expresa el evitar el contacto con el Demonio con frases tales como “Quien busca al Diablo será desgraciado”, “Nadie debe consagrarse al Demonio por pobre que sea porque luego le ocurre algo espantoso” y “No vayan ustedes a cometer tal falta”.²⁷

Una historia opuesta a la anterior de Olmos, pero complementaria de la misma, aparece en Motolinía:

En Tezcucó yendo una mujer bautizada con un niño a cuestras, como en esta tierra se usa traer los niños, el niño era por bautizar; pasando por el patio de los teucuales, que son las casas del Demonio, salió a ella el Demonio, y echó mano de la criatura queriéndola tomar a la madre, que muy espantada estaba, porque no estaba bautizado ni señalado con la cruz, y la india decía: ‘Jesús, Jesús’; y luego el Demonio dejaba el niño, y en dejando la india de nombrar a Jesús, tornaba el Demonio a quererla tomar el niño; esto fue tres veces, hasta que salió de aquel temeroso lugar. Luego otro día por la mañana, porque no le aconteciese otro semejante peligro, trajo el niño a que se le bautizasen, y así se hizo.²⁸

26 Martin Herve, *Le métier de prédicateur...*, pp. 488-489.

27 Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. IV, pp. 43-45.

28 Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 21, p. 121.

Clara condena a circunstancias que no debían darse en la vida de un cristiano pues, por un lado, la cercanía de los *teocallis* era relacionada con el viejo culto, todavía no completamente desarraigado de entre los indios, y, por el otro, el incumplimiento de los preceptos de la Iglesia denotaba el desapego que estos sentían todavía con respecto a la nueva fe. Por contraste, el clímax del relato indica la inversión de estos valores, pues la huida de la mujer y el uso defensivo del nombre de Jesús nos habla ya de una nueva necesidad una vez que se comprende la verdadera naturaleza de los ídolos. El bautizo y el nombre como escudos denotaban ya la aceptación de la nueva fe, indispensable para la seguridad inmediata y la salvación eterna.

Dentro de la lógica particular de este relato -pues de lógicas narrativas como expresión del imaginario estamos hablando- el Diablo seguía habitando sus templos dentro del pueblo a pesar de la implantación del cristianismo en aquel lugar. Por fortuna para esta india y su hijo, aunque el Diablo hubiera podido perseguir a los caminantes fuera de aquella isla del paganismo, se encontraba tan completamente impotente ante la señal de la cruz, que para eludirlo bastaba con llevar este signo trazado imaginariamente sobre el cuerpo a raíz del bautizo y recurrir como escudo al nombre de Jesús.

Como puede verse, el fondo es esencialmente el mismo en estas historias de Olmos y Motolinía, pues mientras el primero condena la falta de uso del nombre de Jesús como escudo contra las acechanzas del Demonio, el segundo lo pondera y recomienda. Asunto que es agravado por el sexo, labor y grupo de pertenencia de sus protagonistas: ser hombre, sacerdote y español no garantizaba la seguridad ante los ataques del Demonio si no se recurría a Dios como protector, mientras que ser mujer, plebeya e india no era ninguna desventaja frente a él si se depositaba en Dios toda la fe y la confianza.

En los relatos de la conquista espiritual no pocas veces el Demonio constituye apenas un concepto sin rostro, pero -al menos para los frailes- cuando éste se manifestaba en su propia naturaleza su aspecto era siempre el de un negro, o al menos se asociaba con ese color en alusiones constantes, como cuando se decía que sólo habitaba los sitios oscuros donde nadie vive.²⁹

Entre estas historias podemos contar las ya referidas sobre negros llorosos que acechaban desde lo alto de los árboles, pero existen muchas otras, una de las cuales es la la narrada por Motolinía acerca de un indio de Tlaxcala llamado Juan, quien ayudaba a los frailes a reunir los niños para bautizarlos. Se trata de un relato similar a los contenidos en las *Cantigas de Santa María* recopiladas por Alfonso X (1221-1284) y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (1198?-1264?):

... antes de su muerte fue en espíritu arrebatado y llevado por unos negros [...] por un camino muy triste y penoso [...] a un lugar obscuro y de grandísimos tormentos y queriéndole echar en ellos los que lo llevaban, el mancebo a grandes voces llamaba y decía: «Sancta Mariæ, Sancta Mariæ» [...] «Señora, ¿por qué me echan aquí? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a bautizar? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a la casa de Dios? ¿Pues en esto no servía yo a Dios y a vos, Señora e Sancta Mariæ? Valedme e libradme de estas penas y tormentos, que de mis pecados yo me enmendaré, Sancta Mariæ, libradme de estos negros». E librado e sacado de aquel peligro e conhortado en el favor que la Reina de misericordia le envió, tornó al cuerpo de su espíritu.³⁰

29 Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. II, p. 29.

30 Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 45, p. 140.



La finalidad de estas imágenes en boca de los franciscanos es evidente: sin la enseñanza de los frailes, que les permitía reconocer la naturaleza de los personajes y lugares de este tipo de visiones, ningún indio se hubiera salvado de ir a parar al Abismo. Por lo tanto, la evangelización no nada más era justa, sino necesaria porque a través de ella se obligaba a los indios a tener una conducta de acuerdo a la moralidad del cristianismo que evitara su condena. Y un comportamiento así, por supuesto, implicaba la obediencia a la nueva fe y a sus representantes.

En función de esto es más fácil entender la representación teatral de la predicación de san Francisco a las aves durante la cuaresma de 1539 en Tlaxcala descrita por un fraile a su provincial fray Antonio de Ciudad Rodrigo. En el auto de la predicación a las aves, el santo de Asís ya había comenzado su sermón cuando, de improvviso:

... salió uno fingiendo que venía beodo, cantando muy al propio que los indios cantaban cuando se embeodaban; y como no quisiese dejar de cantar y estorbaba el sermón, amonestándole que callase, si no que se iría al infierno, y él perseverase en su cantar, llamó san Francisco a los demonios de un fiero y espantoso infierno que cerca a él estaba, y vinieron muy feos, y con mucho estruendo asieron del beodo y daban con él en el infierno. Tornaba luego el santo a proceder en el sermón, y salían unas hechiceras muy bien contrahechas, que con bebedizos en esta tierra muy fácilmente hacen malparir a las preñadas, y como también estorbaban la

predicación y no cesacen, venían también los demonios y poníanlas en el infierno. De esta manera fueron representados y reprendidos algunos vicios en este auto. El infierno tenía una puerta falsa por do salieron los que estaban dentro; y salidos los que estaban dentro pusieronle fuego el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios; lo cual ponía mucha grima y espanto aún a los que sabían que nadie se quemaba.³¹

Por supuesto, por debajo de su contenido denotativo, una escena como la arriba descrita representaba también la amenaza de lo que les pasaría a los indios si desobedecían las instrucciones de los evangelizadores y continuaban con los vicios y costumbres inmorales de su gentilidad,³² máxime en medio del clima de aborrecimiento que los indios sentían por los europeos y que constantemente hacía temer a aquellos un levantamiento en contra de sus personas y un “reverdecimiento” de las antiguas religiones,³³ lo cual se expresaba en sus *exempla* de múltiples formas.

No por nada Andrés de Olmos relataba como cierto día en Zacatlán había nacido un bebé que rápidamente organizó una revuelta contra los españoles diciendo que él era el salvador de su pueblo. Por supuesto, tal rebelión terminó en un sonoro fracaso y muchos de los indios –según dicha historia- habían sido apesados y castigados; lo cual significaba que todo había sido un

31 Carta de un fraile a fray Antonio de Ciudad Rodrigo, en Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, 1ª pte., cap. 35, p. 114.

32 Es verdad que no todo el teatro indígena era de tipo negativo con respecto a los castigos, sino también positivo con respecto a la virtud, pues durante las fiestas se solían representar también *exempla* con la vida de los santos para que mejor se imprimieran en la memoria las actitudes que debían tener los buenos cristianos hacia la vida y en su lucha contra el mal (Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, junio 25, fol. 66 y julio 30, fol. 79).

33 Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, p. 4.

engaño del Demonio.³⁴

De la misma forma y con el mismo fin Olmos contaba la declaración que cierto día le hiciera un indio de Cuernavaca acerca de la aparición del hombre-tecolote:

... allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. El me dijo: por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí, salgan.

Como bien señala Georges Baudot en *La pugna franciscana por México*, en la mayor parte de los casos consignados por Olmos y otros autores de crónicas en el siglo XVI, las apariciones diabólicas tienen un fuerte matiz de lucha contra posibles resurgencias prehispánicas.³⁵ El Diablo, en su calidad de antiguo dios reclamaba cultos, ritos y ofrendas y solicitaba la cooperación de los indios para rechazar la nueva religión y el nuevo estado de cosas tratando de restablecer el pasado prehispánico.

Conclusiones: lectura de los *exempla*.

Como nos dice Roland Barthes, un texto no dice más que lo que en él se lee directamente (denotación), pero los elementos que participan en su formación pueden hacerle tomar un carácter que va más allá de lo que enuncia (connotación), con lo cual se busca comunicar un mensaje diferente al literal aunque asociado a él de alguna manera. Por supuesto, esta relación no se da a

34 Íbid., cap. IV, p. 45.

35 Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, pp. 140-141.

través del sentido recto de las palabras que definen las situaciones, sino a través de su contenido histórico-contextual.³⁶

Dado que en los *exempla* nos enfrentamos a palabras y modos de enunciar los acontecimientos sobrenaturales como parte de una vida cotidiana donde el sentido de una narración tiene valor propio al significar lo que ésta dice textualmente hasta que se le deforma dándole otro sentido que le es impuesto desde afuera para llevar un mensaje determinado,³⁷ estos textos deben ser estudiados con una interpretación que nos permita remitirnos a la razón que explica la presencia de aquella forma de decir las cosas antes que a los elementos que forman la lógica de su trama puesto que se trata de documentos definidos por su intención mucho más que por su contenido literal.³⁸

Naturalmente, los mensajes codificados de esta manera pueden ser enunciados de diversas formas y, de hecho, como dice Barthes, *es la repetición del concepto a través de formas diferentes, la insistencia en una conducta, la que demuestra su intención*; y es precisamente esta insistencia en ligar a los individuos con situaciones determinadas lo que nos permite descifrarlos.³⁹

Por lo demás, si los *exempla* en cuanto historias dirigidas a la gente simple no requieren para su desciframiento mayor código que la cultura religiosa del catolicismo, no podemos decir lo mismo en cuanto a las intenciones y finalidades que podemos detectar bajo ellos por parte de sus compiladores, pues sólo conociendo tanto las creencias religiosas como las necesidades económicas y políticas (en sentido lato) del autor y el grupo al que éste se adscribía podemos intentar una explicación de sus palabras. Dentro de sus discursos, los *exempla* sobre fenómenos diabólicos servían a los frailes en primer lugar para apuntalar las creencias religiosas de los indios

36 Roland Barthes, *Mitologías*, pp. 200 y 203.

37 *Íbid.*, pp. 208-209 y 213.

38 *Íbid.*, pp. 199 y 216.

39 *Íbid.*, p. 212.

pero también tenían finalidades que iban desde la de subrayar la autoridad de los frailes sobre ellos, hasta la de probar la importancia de las órdenes religiosas en el proceso de evangelización en una época tardía en la que la expansión del clero diocesano intentaba desplazar de sus parroquias al regular para enviarlo a zonas de frontera donde pudieran seguir cumpliendo su misión.

Por la forma de negro que el Demonio toma en la mayor parte de los exempla de los textos de órdenes religiosas podemos decir que en su mayoría estas historias tenían tanto una razón histórica de ser (una tradición de diablos negros en la literatura europea) como una finalidad, que era evitar que el indio fuera demonizado por los españoles como pretexto para su explotación. Por consiguiente, la forma de indio como representación del Demonio es más bien escasa en los *exempla* de las crónicas de órdenes regulares por tres razones:

- 1.- en una época en la que las órdenes mendicantes trataban de protegerlo, identificar al indio con el Demonio hubiera servido como pretexto para una mayor explotación por parte de los europeos, ya de por sí favorecidos en este afán por la suposición de que éstos fueran animales o, al menos, personas de inteligencia menguada.⁴⁰
- 2.- el interés por mostrarlos como seres más bien angelicales, pero incapaces de ejercer su albedrío sin la guía de los frailes, facilitaba continuar su tutela sobre éstos con la consiguiente conservación de su influencia dentro de la sociedad virreinal.
- 3.- cualquier asociación de los indios con el Diablo hablaba mal de su trabajo de evangelización.⁴¹

En todo tipo de escritura el destinatario del texto es importante y aunque en una primera

40 Retracción de fray Domingo de Betanzos, 13 de septiembre de 1549, en René Acuña, *Fray Julián Garcés*, pp. LXXIII-LXXVI.

41 Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, fol. 388v., p. 4.

instancia pudiera parecer que no todos los que hemos utilizado en nuestra exposición tenían la misma audiencia, esto no es necesariamente así. Afirmamos lo anterior porque, por ejemplo, si bien es cierto que mientras el escrito de Olmos había sido traducido al *nahuatl* para que sirviera directamente en la evangelización y el de Motolinía iba dirigido a autoridades competentes para que apoyaran el trabajo de su orden en la Nueva España, también es verdad que este último parece haber sido conformado con trabajos independientes y de otros autores⁴² que al final se articularon, por lo cual no sabemos si en algún momento al menos alguna parte de ellos fue utilizada para fines de evangelización o de moralización al margen de aquello en lo que luego se convertirían como parte de esta obra.

Debido a lo anterior, como anotamos en nuestro texto, por el momento de su escritura con relación al de su uso, proponemos considerar dos tipos de *exemplum* novohispanos: uno que adapta historias preexistentes y escritas para referirse a eventos nuevos de la evangelización en la Nueva España, y uno que se basa en eventos novohispanos recientes y que es puesto por escrito sólo después de haber sido utilizado oralmente en el proceso de cristianización.

Con eso deseamos terminar. A pesar de los trabajos ya existentes al respecto de los *exempla* en la Nueva España, todavía queda trabajo por hacer antes de que sepamos a ciencia cierta las filiaciones que podemos establecer entre ellos y sus homólogos europeos, las razones concretas de sus variantes, el proceso de su difusión y las fuentes utilizadas para su conocimiento. Aún tenemos una labor substancial por delante y muchas preguntas que todavía deben ser respondidas.

42 Carta de fray Toribio Motolinía al emperador Carlos V, § 38, 2 de enero de 1555, en Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, Apéndice documental, p. 419.

Bibliografía

ACUÑA, René

Fray Julian Garcés, su alegato en pro de los naturales de Nueva España, asesoría
1995 en transcripción de textos latinos por Roberto Heredia Correa, México, UNAM,
(Biblioteca humanística mexicana, 10), XLIV + □ 42 p. + CLV.

BÁEZ-JORGE, Félix

Los disfraces del diablo, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.
2003

BARTHES, Roland

El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos, 12ª ed. en español
1992 (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa,
México, Siglo XXI, 247 p.

Mitologías, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español,
2006 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

Utopía e historia en México, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid,
1983 Espasa/Calpe, 542 p.

La pugna franciscana por México, México, Alianza Editorial Mexicana /
1990 Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

BORJA Gómez, Jaime Humberto

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12ª ed. en español (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español, 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1997 “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650”, en GARCIA Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de Estudios de Historia de México Condumex / Universidad Iberoamericana, pp. 147-163.

CANDANO FIERRO, Graciela

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12ª ed. en español (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español, 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

2000 *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, (Colección de Bolsillo, 13), 71 p.

CERVANTES, Fernando

1996 *El Diablo en el Nuevo Mundo*, (1ª ed. inglesa, 1994), versión castellana de Nicole D´Amonville, Barcelona, Herder, 270 p.

DEHOUBE, Daniele

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12ª ed. en español (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español, 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

2000 *Rudíngero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Ciesas / Universidad Ibero Americana / Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 202 p.

FERGUSON, George

1961 *Signs and Symbols in Christian Art*, (1ª ed., 1954), New York, Oxford University Press, 192 p.

GRAVES, Robert y Raphael Patai

2003 *Los mitos hebreos*, (1ª ed. en inglés, 1964), Madrid, Alianza Editorial, (El libro de bolsillo, Humanidades, 4103, Religión y mitología), 393 p.

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12ª ed. en español (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español, 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

GRIJALVA, Juan de

1985 *Crónica de la orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España*, (1ª ed., 1624), México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 85), 543 p.

GUENÉE, Bernard

1980 *Histoire et culture historique dans l'occident médiévale*, Paris, Aubier-Montaigne, 431 p.

LECOUTEUX, Claude

1998 *Enanos y elfos en la edad media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. de Olañeta, (Medievalia, 3), 215 p.

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

LIBRO DE CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, traducción del maya por Antonio Mediz Bolio, prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, México, SEP, (Cien de México), 191 p.

MARTIN, Herve

1988 *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520*, Paris, Les Éditions du Cerf, 720 p.

MENDIETA, Gerónimo de

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1997 *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Conaculta, (Cien de México), 2 vols. (533 + 522 p.).

MENDIOLA, Alfonso

1995 *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2^a ed., corregida y aumentada, prólogo de Guy Rozat, México, Universidad Iberoamericana, (Historia y grafía, 4), 171 p.

MEDINA, José Toribio

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

s/a *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, I, prólogo de Marcel Bataillon, XV + 320 p., versión Word, <http://www.librodot.com>, bajada el 24 de agosto de 2006.

MOTOLINIA, Toribio de Benavente

1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, (Serie de historiadores y cronistas de indias, 2), CXXVII + 591 p.

MURPHY, James J.

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1986 *La retórica en la edad media*, traducción de Guillermo Hirata Vaquera, México, FCE., 407 p.

OLMOS, Andrés de

1983 *Auto del Juicio Final*, presentación de Margarita Mendoza López, dibujos de Carmen Parra, México, Dirección de teatro / Instituto Nacional de Bellas Artes, 57 p.

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1989 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía de texto nahuatl, versión española, introducción y notas por George Baudot, México, UNAM, (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 5), 75 p.

ROZAT Dupeyron, Guy

1995 *América, imperio del demonio*, prólogo de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, (Historia y grafía, 3), 189 p.

VALADÉS, Diego

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12^a ed. en español (1^a ed. en español, 1973; 1^a ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1^a ed. en español, 1980; 1^a ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1989 *Retórica cristiana*, México, UNAM / FCE / Fundación Quinto Centenario, 863 p.

VETANCURT, Agustín de

1982 *Menologio franciscano*, en VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 45), 156 p. (numeración individual).