



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Tlauelilocayotl: locos, soberbios y bellacos,
Raíces de una Teología franciscana en el Nuevo Mundo

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA

ZYANYA MARIANA MEJÍA ASCENCIO

TUTOR DE TESIS:
DR. FEDÉRICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la Universidad pública y
a mis maestros,
quienes me dieron palabras para que mi espíritu hablara*

"No son los hechos los que conmueven a los hombres,
son las palabras sobre esos hechos."

Epicteto

ÍNDICE

TLAUELILOCAYOTL, LOCOS, SOBERBIOS Y BELLACOS, RAÍCES DE UNA TEOLOGÍA FRANCISCANA EN EL NUEVO MUNDO

INTRODUCCIÓN

I. DISQUISICIONES ALREDEDOR DE UNA ESTRUCTURA

1. El Providencialismo tripartita
 - 1.1 El sentido de la historia cristiana: la Providencia
 - 1.2 El milenarismo tripartita de Fiore
 - 1.3 una estructura política recurrente
2. La plataforma humanista
 - 2.1 El caballero cristiano
 - 2.2 Utopías erasmianas y caballeros humanistas
 - 2.3 Evangelio político y filosofía cristiana

II. LOS HOMBRES Y LAS IDEAS

1. En busca de una evangelización
 - 1.1 Alonsito, el otro Samuel
 - 1.2 La teología que ignoró San Agustín
2. Disquisiciones alrededor de la locura
 - 2.1 los locos venidos de europa
 - 2.1.1 El exceso: transgresión de la armonía divina

2.1.2 Fatuos, poseídos e idiotas

2.1.3 Entre locos y locuras

2.2 Los locos de Molina

2.2.1 Malinalxochitl

2.2.2 Del corazón al cuerpo

2.2.3 La soberbia de las flores

2.2.4 Perversos, bellacos y guerreros

3. La persistencia de la locura o la herejía de los caballeros cristianos

III. CONSIDERACIONES FINALES

Tlauelilocayotl, locos soberbios y bellacos

Raíces de una teología franciscana en el nuevo mundo

INTRODUCCIÓN

El texto que presento hoy, “*Tlauelilocayotl: locos, soberbios y bellacos, raíces de una teología franciscana en el Nuevo Mundo.*”, es para obtener el grado de Maestría del programa en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. El texto surge como una serie de disquisiciones alrededor de un vocablo en náhuatl: *Tlauelilocayotl*, que aparentemente significa locura. Digo aparentemente porque si un español del siglo XVI buscara, en la sección castellano-náhuatl¹ del vocabulario de Molina,² cómo se dice loco en estas tierras encontraría que la palabra *loco* se traduce por *tlauelilocayotl*. En cambio si un mexicana buscara en el apartado náhuatl-castellano una traducción para el concepto *tlauelilocayotl* hallaría muchos significados tales como vellaco,³ vellaquería, maldad, iracundo, pero ninguno relacionado con *loco*. ¿Qué ha pasado con los locos y la locura en los diccionarios y las gramáticas franciscanas hechas en el Nuevo Mundo? Acaso el cruce del Atlántico las ha vuelto esquivas o sólo será un problema de traducción y comprensión de la lengua? ¿Es posible que un franciscano erudito y afamado por su labor y meticulosidad se haya prestado a contradicciones y absurdos? ¿Acaso Molina ha descuidado su trabajo?

1 En el diccionario de Molina como en las fuentes del siglo XVI no se refieren al náhuatl sino a la lengua mexicana hablada por los mexicanos y nahuas. (N.A.)

2 Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Editorial Porrúa, IV edición, México 2001, pp 79/ 4 entradas (loco de atar; locura de esta manera; loco como quiera; locura así)

3 Se conserva la grafía de Molina: Vellaco

Quizás cabría preguntar ¿qué perseguía Molina al proponer, en un mismo *Vocabulario*, dos traducciones diferentes? La clave posiblemente se encuentre ahí en lo minucioso de su trabajo y en la necesidad de evangelizar. Es muy claro que la experiencia para los franciscanos llegados a Indias, contraria a la del Santo Ferrer⁴ frente a moros y judíos, fue fluida, casi ideal. “Los naturales” no eran hostiles a la religión cristiana como lo eran en Europa los herejes y otros. De ahí que asumieran fácilmente que el mundo indígena, como la población del mundo conocido, descendía de Adán y Eva. Por supuesto existían variaciones, algunos frailes consideraban a los naturales como la tribu perdida de Israel otros suponían que eran los últimos gentiles por cristianizar, pero todos deseaban insertarlos en la historia providencial para lograr el estado ideal vaticinado.⁵

En el siglo XVI los franciscanos que cruzan el Atlántico hacia el Nuevo Mundo son una orden con muchas particularidades. Aunque poderosos -se codean con el Papa, el Emperador y los Reyes-, han llevado el voto monástico de pobreza⁶ a unos límites que los identifican entre todas las demás órdenes. Además, allende la austeridad que los caracteriza, los franciscanos son seguidores de la Provincia del Santo Evangelio⁷; de lejos la más rigurosa y simbólica entre las órdenes mendicantes. Muchos autores afirman que estos hermanos menores de la estricta observancia heredan el milenarismo que

4 Baudot, Prefacio 1994, en Olmos, fray Andrés, 1996

5 Phelan, 1972, pp 19.

6 Aunque Franciscanos, Dominicos y Agustinos comparten los llamados votos monásticos, religiosos o canónicos (pobreza, obediencia y castidad) la manera de entenderlos es muy difente. Al respecto Guillermo Nieva Ocampo explica que los dominicos, especialmente preocupados por el mundo intelectual tendieron a conceptualizar la pobreza y a vivirla en la limosna. Nieva Ocampo, 2009

7 Torquemada, Libro X, cap 1

profetizaba el Abad de Fiore, otros autores lo niegan.⁸ Sin embargo, más allá de la discusión, es importante diferenciar el *joaquinismo*, -recepción "mítificada" que hicieran de las doctrinas del Abad florense un sector radicalizado de la fraternidad franciscana (los "espirituales" o "fraticelos")⁹-, de la tradición escatológica europea y sobretodo de la Doctrina de los Tres Estados que aparece en el corpus joaquinista.¹⁰ Entendiendo que esta última puede referirse a la doctrina de los tres *ordines*, división estamentaria presente en Europa desde el año 1000, y que reaparece en la narrativa de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta así como en la composición de ciertas traducciones elegidas por Molina en su *Vocabulario*; por ejemplo aquella que propone para las voces locura/tlauelilocayotl.

Esta estructura recurrente y de muchas maneras evangelizadora (Mendieta la usa para dividir en tres grupos diferenciados a los Franciscanos del Nuevo mundo: los tres, los Doce y la generación de Molina-Sahagún...), aparece tanto en el ámbito teológico tradicional como en el dogma cristiano de las tres entidades: Dios-padre, Dios-hijo y Espíritu Santo; en la exégesis de la Biblia propuesta por Orígenes (sentido literal, moral y espiritual) e incluso en el sentido educador que Erasmo le da a sus textos, asumiéndose como tutor del poder. Por otra parte la encontramos en la teoría política secular naciente del siglo XVI; llámese el Tratado de los tres órdenes de Loyseau o la división de poderes de Montesquieu (ejecutivo, legislativo y judicial).

8 Mientras que Phelan insiste en el milenarismo franciscano, Phelan 1972; Antonio Rubial lo niega. Rubial 1997

9 Saranyana, 2003, pág 228 (221-232).

10 El teólogo Joseph Ignaci Saranyana diferencia el "Joaquinismo", corriente posterior al corpus de Abad Joaquin de Fiore, de la obra. Cuando se refiere a las ideas o estructuras de la obra del Abad acuña el sustantivo "joaquinista". En este texto seguimos la propuesta del teólogo y su texto sobre Joaquín de Fiore. Saranyana, 2003.

Por si fuera poco esta tríada se inscribe en una división estamental señalada anteriormente por Dumézil como parte de una estructura del pensamiento indoeuropeo (los que piensan, los que guerrean y los que trabajan). Dentro de esta lógica, los primeros son los sacerdotes y, en la Nueva España, los franciscanos quienes verán su ideal reforzado con las herramientas y el pensamiento humanista de la época. Por lo tanto no debería extrañarnos que la tríada estamental reaparezca en las gramáticas y vocabularios de los hermanos menores en México y que, siguiendo a Juan de Tecto, he llamado la “Teología franciscana en el Nuevo mundo”. Cual esqueleto, esta teología enlaza, a partir de la tríada, los valores providencialistas propuestos por San Agustín de Hipona, lector de los clásicos greco-latinos con la propuesta humanista, del también agustino Erasmo de Róterdam, basada en el evangelio.

Dentro de este marco, con pretensiones políticas y sociales de largo alcance y que he denominado “la providencia tripartita o la teología franciscana en el nuevo Mundo” la Orden intentará convertirse en los guías espirituales de los pipiltin, al tiempo que devienen maestros de inspiración humanista. De ahí que las gramáticas, evangelios y vocabularios no sean ingenuos en el uso de las voces elegidas; al contrario se han estructurado con base en una teología, anteriormente utilizada por los Obispos en Europa, que pretende convertir la lengua náhuatl en el instrumento evangelizador por excelencia. Esto es particularmente notorio en el uso que hacen los frailes de la palabra Soberbia, transcrita y explicada en los textos para invalidar a los Dioses mesoamericanos frente al “verdadero Dios cristiano”, al tiempo que califican negativamente de “Soberbio” al creyente que desdeña la verdadera fe. Lo anterior puede rastrearse en *Tratado de los siete Pecados capitales* de Olmos, en el capítulo justamente dedicado a la Soberbia. A lo largo

de sus traducciones el fraile señala la importancia de un solo Dios sobre todas las demás creencias y costumbres que son formas de la soberbia bíblica. Lo vemos también en las traducciones que hace Molina de la voz *tlauelilocayotl*, quien elige palabras vinculadas a la villanía, bellaquería y a la falta de virtudes caballerescas, en vez de elegir voces relacionadas con la palabra locura, que sí usa en el apartado castellano náhuatl.

Es posible que los frailes intentando reestablecer un orden celestial, existente antes del Diluvio y la Torre de Babel, intentarían rehabilitar la antigua doctrina de los tres *ORDINES*, exaltando el *Ordo* monástico, en las traducciones y gramáticas de la lengua náhuatl. Lo juzgaban plausible pues la jerarquía guerrera mexicana y la austeridad marcial, que impone una economía de guerra y expansión, les recordaba la pobreza idealizada de la orden y la posibilidad de instaurar la Jerusalén prometida.

Así la idea de honor y merecimiento, que aparece en los *Huehuetlatolli* y mitos nahuas, y la nobleza de espíritu anhelada por los monjes medievales se funden en el corpus franciscano (doctrinas, gramáticas y vocabularios). Esta “nueva teología”, que de alguna manera siempre estuvo ahí en la lengua náhuatl se opone tanto a la bellaquería y, ambición de los migrantes peninsulares, como a las costumbres macehuales donde prevalecen viejos ritos y dioses. Sin embargo la estructura tripartita se enfrentará a la identidad dualista del pensamiento mesoamericano; ello sin contar que las herramientas humanistas utilizadas en el proceso evangelizador, poesía y latinidad, alimentaron un pensamiento autónomo y crítico en la época. Ello no sólo se manifiesta en las contradicciones del propio Erasmo, cristiano lector de los griegos, sino en ciertos personajes literarios como los pícaros y los locos; llámense la Diosa Estulticia, hija de

Plutón y la ninfa Hebe que nos presenta Erasmo¹¹, o la ambiciosa y a la vez sagrada Lady Macbeth¹². Contradicciones que, más allá de la literatura de la época, las encontramos en la protesta de Lutero contra la Iglesia y, sobretodo, en los cuestionamientos del príncipe de Texcoco Ometochtli frente a los franciscanos.

¹¹ Erasmo, 1999.

¹² Lady Macbeth es un personaje muy complejo. Por un lado anhela las riquezas y el poder como los hombres de su época, los grandes mercaderes de las ciudades estado, y por otro será castigada como los antiguos con la locura por infringir el orden sagrado. Shakespeare, 1999.

“Cada vez que escucho la palabra política,
pienso irremediabilmente en teología.”

Reinhart Koselleck

I. DISQUISICIONES ALREDEDOR DE UNA ESTRUCTURA

“... luego después del diluvio en toda la tierra no se hablaba más de una lengua en la cual todos se trataban, comunicaban y entendían. Reinó entonces en los corazones de los hombres tan gran soberbia, que determinaron de celebrar y engrandecer su nombre; de arte que quedase de ellos perpetua memoria: y para este fin intentaron de hacer una torre que llegase al cielo. Viendo Dios tan gran desatino, acordó (...) castigar una soberbia tan grande (...) (*con*) riguroso castigo: y esta fue la confusión y división de las lenguas (...) (*para*) que los unos no se entendiesen con los otros. (...) Este daño e inconveniente experimentamos en esta tierra, (...) la falta de la lengua nos estorba. Y no es pequeño inconveniente, (...) pues si en lo temporal, donde se aventura solamente la hacienda honra o vida corporal, es tan conveniente que se entiendan con estos naturales, los que los hubieren de regir y gobernar, cuanto será más necesario en lo

espiritual, donde no va menos que la vida del alma y su salvación o perdición (...) Por esta causa deberían los ministros de la fe y del Evangelio trabajar con gran solicitud y diligencia, de saber muy bien la lengua de los Indios, si pretenden hacerlos buenos Cristianos como dice San Pablo, escribiendo a los romanos. La fe se alcanza oyendo, y lo que se de oír ha de ser la palabra de Dios...para que se puedan administrar los sacramentos como conviene...”¹³

Ésta es la historia de “la Torre de Babel” contada por Fray Alonso de Molina en la introducción de su *Vocabulario* bilingüe, -castellano-mexicano y mexicano-castellano-, publicado en México en 1571.¹⁴ Para el franciscano recordar en el prólogo de su obra el cataclismo no es trivial. Rememor el castigo inflingido por pecado bíblico reafirma los fundamentos del cristianismo en el Nuevo Mundo¹⁵, al tiempo que le insinúa al lector el origen común de las naciones y la salvación final. Además puntualiza las consecuencias del pecado de la *soberbia*, cuando se multiplicaron las lenguas y los hombres y las mujeres del mundo dejaron de entenderse los unos con los otros. Concluye con la importancia de una única lengua donde, intuimos como lectores, se encuentran los instrumentos para regir y gobernar lo material y para salvar o perder el alma.

En este pequeño párrafo del “prólogo al lector” del *Vocabulario* de Molina, se expresa todo el espíritu de la evangelización franciscana en la Nueva España. Podría sintetizarse, mutatis mutandis, así: *Desde los tiempos de Babel, el castigo es la multitud de lenguas que nos hacen olvidar el origen común de todos los hombres. Por eso para ir juntos hacia la salvación de las almas necesitamos, en esta tierra, una Sola Lengua que*

¹³ Molina, 2001, Prólogo al lector

¹⁴ Molina, 2001, Prólogo al lector

¹⁵ Sahagún, 1986, *Coloquios y doctrina cristiana*.

*restaure el Orden de Dios que los profetas bíblicos escuchaban como señales celestiales, recordemos que la fe se alcanza oyendo.*¹⁶ *Una lengua que restaure la división de los hombres, antes de la soberbia. Una misma lengua para el que gobierna, para el noble y para sus súbditos; la misma que deben usar los ministros de la Iglesia que administran los sacramentos a los indios...*¹⁷ ¿Por qué regresa Fray Alonso de Molina, en su introducción, a ciertos conceptos y pasajes bíblicos al publicar su *Vocabulario castellano-mexicano* en 1555?

Sabemos que el *Vocabulario* de Molina no es la primera gramática en el Nuevo Mundo. Antes, en 1547, fray Andrés de Olmos elaboraba su *Arte de la lengua mexicana* y, sólo unos años después, el gran gramático y también Franciscano Maturino Gilberti publicaba su *Arte y Vocabulario* en purépecha, la lengua del hoy Michoacán. En Oaxaca, los dominicos fray Juan de Córdova, fray Antonio de los Reyes y fray Francisco de Alvarado hacían lo mismo con el zapoteco y el mixteco.¹⁸ Más allá de la imperiosa necesidad de aprender la lengua, sorprende la multiplicación de las gramáticas en lenguas vernáculas; sobretodo a sabiendas de que la Escolástica consideraba a la gramática como una de las 9 ciencias fundamentales de las artes liberales.¹⁹ Por otra parte uno se pregunta, ¿cuál es ese común origen y salvación de las almas que sugiere el franciscano? Mendieta cuenta que por la salvación del alma indígena los franciscanos se enfrentaron a los miembros de la primera Audiencia y a los españoles, y que el mismo Zumárraga participó en los enfrentamientos defendiendo a los indios y llorando incluso por ellos y

16 El subrayado es mío, N.A.

17 El párrafo en cursiva es mío, N.A.

18 Hernández, 2007, pp 70

19 Van Steenberghe Fernand. 1954. pp. 573-574.

sus pesares.²⁰ Si bien muchos franciscanos participaron en la evangelización del mundo indio a través de muchas y tempranas instituciones, -el Colegio de Tlatelolco, la Orden de los caballeros Tecles, la Universidad pontificia San José de los Naturales e incluso la imprenta-, fue Alonso de Molina quien dedicará su esfuerzo a un trabajo casi imperceptible, lingüístico y de largo alcance. De ahí su insistencia en la necesidad de una misma lengua para quienes rigen el mundo material y ordenan el tránsito al mundo espiritual. Cabe recordar que dedica varias páginas del *Confessionario Mayor* a evangelizar por medio de preguntas²¹, a la usanza de la mayéutica socrática, a hombres nahuas con cargos de poder: caciques, mayordomos y tequitlatos encargados de la repartición de los tributos y el tequio. Cabe preguntarse ¿por qué tanto interés en evangelizar a una elite por medio de la lengua náhuatl? Más allá del posible indigenismo de la Orden franciscana²² o de la instauración de las Utopías en el Nuevo Mundo²³ subsiste en las gramáticas *per se* un orden categorizador y una lógica con impulsos y deseos. Seguramente Molina lo sabía dado su *curriculum* sacerdotal y humanista.

Al respecto Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* explica que allende el orden acostumbrado que proporciona una lengua, (en Occidente suele ser lineal y progresivo; solemos decir “nacemos, nos reproducimos y morimos”), y sus Utopías, que al fin y al cabo son lugares de consuelo porque se construyen con el mismo orden, subsisten las inquietantes heterotopías que son modelos de ordenamiento nuevo²⁴, irreverente o contestador. En efecto son espacios construidos a través del arte y el

20 Mendieta, 1997, Libro V, cap 27

21 De la 41 vuelto, a 45 recto del *Confessionario Mayor* de 1565, siguiendo a Hernández, 2007 pp 76

22 Suele hablarse de un indigenismo de la Orden, tanto León-Portilla, 1992; Hernández de León-Portilla, 2007 o Duverger, 1996. Ricard, 1992 es más prudente y sólo afirma la creación de un nuevo ambiente para la evangelización.

23 León-Portilla, 2007

24 Foucault, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, France, 1966, pp 9

lenguaje que erosionan secretamente nuestro ordenamiento mental; cuestionando desde la raíz toda posibilidad gramatical anterior y, de alguna manera, la mansedumbre respecto a la lógica tradicional. Es muy posible que la búsqueda de un nuevo orden social esté plasmada en el *Vocabulario* de Molina. Pienso en las traducciones que le da a la voz *tlauelilocayotl*, objeto medular de estas disquisiciones, que aluden a una mirada del mundo y el intento de cimentar una nueva organización que señala los ritos y costumbres de los indios como Soberbia.

1. EL PROVIDENCIALISMO TRIPARTITA

Se entiende por Providencialismo la creencia según la cual la voluntad del dios cristiano es evidente en cada evento de los hombres en el tiempo. De alguna manera para los cristianos el poder de dios (la providencia) es tan grande que los hombres no pueden ni entender el poder, ni la integralidad del proyecto divino. Sin embargo esta idea del tiempo elaborada por San Agustín, sobretodo en el libro 11 de la Ciudad de Dios, se convertirá en una estructura que permea la idea del hombre sobre la tierra.²⁵

1.1 EL SENTIDO DE LA HISTORIA CRISTIANA: SAN AGUSTÍN

En efecto, “todos los ensayos modernos de exponer la historia como una progresión plena de sentido, si bien jamás concluida, en dirección de un cumplimiento intramundano se fundan en (un) esquema teológico de la historia de la salvación”, afirma el filósofo Karl Löwith.²⁶ Más allá de las ideas populares milenaristas el mundo cristiano europeo, incluso en sus versiones seculares²⁷, ha interpretado la historia desde una perspectiva progresiva y lineal; un horizonte temporal con un fin determinado y una consumación última. Este sentido escatológico del tiempo ha sido llamado progreso o civilización en contraste a la barbarie. También lo conocemos como educación frente a la ignorancia o como cristianos²⁸ versus “los otros”.

Este esquema de salvación lineal se nutre fundamentalmente del pensamiento de San Agustín. En efecto, aunque subsisten elementos escatológicos (*éschaton*) en el

²⁵ San Agustín, XI, XII, XIII y XIV

²⁶ Löwith, 2007, pp 195

²⁷ La contemplación del destino humano según un *Telos* (un sentido de finalidad), una flecha del tiempo pero en un mundo secularizado, implica simplemente un concepto que margina sus referencias a Dios. En palabras de Koselleck “lo que distingue al nuevo concepto de ‘historia general’ es su renuncia a la obligación de estar referida a Dios. De ahí nace un concepto de tiempo propiamente específico de la historia” en Koselleck, 1997, p 21

²⁸ En sus versiones más actuales occidentales versus “los otros”. N.A.

Apocalipsis de San Juan²⁹; en las parábolas de San Pablo³⁰ e incluso en la tradición judaica que habla del Mesías³¹, no es sino hasta San Agustín³² que el tiempo humano se concebirá como lineal y finito. El Obispo de Hipona afirma que el mundo fue creado para liberarnos; por ello en el libro XV de *De Civitate Dei contra paganos*³³ escribe “para que seamos libres nos liberó Cristo”.³⁴ Argumenta la frase explicando que existen dos ciudades: la de los hombres y la de Dios; que son distintas entre ellas como Caín y Abel. El primero, fundador de una urbe, “pertenece a la ciudad de los hombres”³⁵, mientras que Abel y los santos pertenecen “a la Ciudad de Dios”³⁶ y son peregrinos en el mundo. Sin embargo, aclara el Obispo de Hipona, todos los hombres en su origen, son seres duales. Por un lado son hijos de la carne, como el niño nacido del vientre joven y fértil de la esclava de Abraham; viciados por el pecado pueblan la ciudad terrestre.³⁷ Por otro lado los hombres también son hijos de la promesa divina; comparable a la que le hiciera Dios a Sara, la mujer libre de Abraham quien parió un hijo a pesar de su vientre viejo e infértil.³⁸ De ahí que la ciudad terrena tenga dos formas: la primera engendrada por la

29 Juan 16,12

30 “Mas cuando venga lo que es perfecto entonces lo que es en parte será quitado”, I. Cor., 13, 9-10; cf. Rom., 13-12

31 (9,9,10) en Del Apocalipsis a la exaltación de la Torá, Cap XXV, Eliade, 1999, Tomo II, *Las pruebas del judaísmo*, pp 299. Según Ana de Zaballa, existieron doctrinas milenaristas en el judaísmo tardío que pasaron al cristianismo primitivo que creyeron encontrar apoyo en algunos textos del Apocalipsis de San Juan donde se habla de un ángel que encadena al diablo y las almas de los mártires reviven y reinan con Cristo durante 1000 años. Para la investigadora una lectura descontextualizada supone la derrota temporal del demonio y un reino intrahistórico de 1000 años. Añade que esta exégesis, que nunca ha sido aceptada por la Iglesia, suele difundirse con variaciones en las épocas de crisis. Zaballa, 2000, p 356.

32 Orígenes de Alejandría fue un río subterráneo de la patrística europea, su influencia aparece incluso en Erasmo de Róterdam, afirmó muy tempranamente la idea de que las almas que al regresar al origen se purificaban. Hay en esa idea la imagen de una redención.

33 El filósofo Karl Löwith ha llamado a este esquema presente desde San Agustín, y su discípulo Orosio, hasta en la filosofía de la historia de Burkhardt y Marx: “*el esquema teológico de la historia de la salvación*” en Löwith, 2007

34 San Agustín, XV, 2, 1

35 San Agustín, XV, 1,1

36 San Agustín, XV, 2,1

37 San Agustín, XV, 2, 1.

38 San Agustín, XV, 2, 1.

naturaleza y conocida como los hijos de la ira; la segunda llena de gracia engendradora de los hijos de la misericordia.³⁹

San Agustín insiste que este espacio “hecho con el tiempo”, inicia y termina como la creación del mundo: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra”⁴⁰, fue concebido para la salvación de los hombres. Un hecho imposible, dice, si como afirman los paganos la vida consistiera en ciclos infinitos: “según los cuales el tiempo y las cosas temporales se repetirían como en un interminable girar.”⁴¹ Añade como ejemplo la absurda continuidad del filósofo griego: “... el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela, los mismos discípulos se repetirían y se habrían de repetir nuevamente en siglos venideros innumerables veces”, explica.⁴² Esta oposición del concepto pagano del Destino⁴³ y del “Eterno Retorno” a la “Esperanza Cristiana” se convierte, para el Obispo, en la piedra angular de la salvación como el sentido verdadero de la historia según las santas escrituras. En efecto los hechos bíblicos, como la historia de Abraham citada anteriormente, se convierten en tres tipos de profecías: las históricas referentes a la Jerusalén terrestre o ciudad terrenal; las alegóricas que convocan a la Jerusalén celestial (la Nueva Jerusalén) y las que anuncian, a partir de mutaciones y cambios⁴⁴, “lo relativo a

39 San Agustín, XV, 2,1.

40 36 San Agustín, *La Ciudad de Dios* siguiendo a Löwith, 2007 p. 196.

41 San Agustín, XII, 13, 4.

42 San Agustín, XII, 13, 4.

43 “Con toda certeza, es la divina Providencia quien establece los reinos humanos. Si alguien se los atribuye al destino por la única razón de que a la voluntad o al poder divino lo llama destino, que se quede con su opinión, aunque debe cambiar su lenguaje (...) Pero en cuanto a los que opinan que los astros, independientemente de la voluntad de Dios, determinan tanto nuestros actos como los bienes que tenemos y los males que padecemos, a éstos no les debe prestar oídos nadie. San Agustín, V, 1,1

44 Al respecto, San Agustín insiste en afirmar que: “El Antiguo Testamento, que procede del monte Sinaí y que engendra hijos para la esclavitud, no tiene utilidad alguna sino la de dar testimonio del Nuevo Testamento. Por lo demás, mientras se lee a Moisés, se echa un velo sobre el corazón; y al pasar a Cristo, se quita ese velo. Lo que cambia es la intención de los que pasan del viejo al nuevo, no buscando ya la felicidad de la carne, sino la del espíritu.” Pues la promesa se impone a la ley. XVII, 7, 4.

la ciudad celeste de Dios y a sus hijos peregrinos en esta vida.”⁴⁵ Estas ciudades hermanas, concluye San Agustín, evocadas en el Antiguo Testamento culminarán: “hasta que llegue el tiempo de su reino”,(el del mesías) y se cumpla la promesa, así Abel y todos los santos “peregrinos en el mundo” ⁴⁶, (en la ciudad terrenal), “resucitados en sus cuerpos⁴⁷, (...) reinen “sin límites ya de tiempo, con su soberano, el Rey de los siglos”⁴⁸; Cristo resucitado.

Por ello a partir de San Agustín, insiste el filósofo Karl Löwith, el mundo histórico (*saeculum*) de los cristianos europeos será el camino de los justos hacia la redención. Llámense religiosos o seculares, la existencia del hombre europeo, espiritualmente escatológica⁴⁹, buscará en el pasado (y en los profetas como lo hiciera San Agustín) una promesa del futuro predeterminada por la voluntad de Dios (o la promesa del progreso). De ahí que la Salvación del mundo indígena implicara para Mendieta la última predica del evangelio; para Durán la tribu perdida de Israel⁵⁰ y para Sahagún, peregrinos en marcha hacia la salvación⁵¹. Aunque las tres visiones son diferentes, todas abrevan de esta “esperanza cristiana”.

Para el siglo XVI los descubrimientos y novedades anunciaban, como los hechos bíblicos, la escatología espiritual de la que hablaba San Agustín. De ahí la necesidad de

45 XVII, 3,2.

46 Sahagún también concebía la evangelización como un peregrinaje. Ver nota 45 N.A.

47 A diferencia de Orígenes de Alejandría y, San Pablo, San Agustín no está peleado con la cuerpo, por eso distingue la carne viciada del cuerpo resucitado: “... la fe cristiana no puede dudar acerca del mismo Salvador, que aún después de la resurrección comió y bebió con sus discípulos, en carne ciertamente espiritual, pero verdadera (32). Lo que se les quitará a tales cuerpos no es el poder, sino la necesidad de comer y beber. De donde se sigue que son espirituales, no por dejar de ser cuerpos, sino porque subsisten merced a la vida del espíritu.” San Agustín, XIII, 22,1

48 San Agustín, XV, 2, 1

49 La escatología en San Agustín no es histórica sino espiritual, siguiendo a Löwith, 2007, p32

50 Durán, 1995; Tomo 1, Cap. I, pág 53

51 Sahagún, 1956, pp 355 y 357, para Sahagún la “peregrinación de la Iglesia”, el camino de la salvación, tenía una dirección que iba del Este (Palestina) hacia el Oeste. Es importante notar que usa la misma idea e incluso la frase de San Agustín: los hombres cual peregrinos viviendo en este mundo.

revivir promesas apocalípticas, recordar ciclos proféticos y restaurar un equilibrio con utopías humanistas y estructuras evangelizadoras. En ese contexto, los franciscanos llegados a Indias, encabalgados entre la formación escolástica, la tradición medieval⁵² y los nuevos descubrimientos, interpretaron el *sacco di Roma* y la *caída de Tenochtitlán*, no sólo en términos de escatología espiritual sino como sucesos anunciados por la Providencia. Si bien era cierto que el mal luterano se expandía, como si Dios estuviera de lado de los protestantes, hecho que el mismo Lutero pregonaba: “Cristo reina de tal forma que el emperador que persigue a Lutero por el Papa es forzado a destruir al Papa por Lutero”,⁵³ también era cierto lo que contrapunteaba Mendieta: “No carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando de Cortés en Medellín, villa de España; aquel para turbar el mundo... y éste para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes...”.⁵⁴

Cabe recordar que Cortés, en tanto extremeño de la península y testigo infantil de la llamada Reconquista por los Reyes Católicos, intuyó desde el principio la importancia política de convertir las poblaciones indígenas al cristianismo: “Todas las veces que a vuestra majestad he escrito, he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para se convertir a nuestra Santa fe católica y ser cristianos”⁵⁵, pero fue su actitud simbólica hacia los franciscanos lo que determinó la relación de los nobles nahuas con los frailes. ¿Cómo dudar del poder y valor de esos “harapientos”

52 Jerusalén, el umbilicus mundus durante toda la alta Edad Media pasó a ser menos un espacio concreto que uno alegórico en el bajomedievo. En palabras de Ana Zaballa “conotando más y denotando menos”, hasta fundirse con tres grandes ciclos proféticos. 1) El del Emperador escatológico quien conquistaría Jerusalén e inauguraría el reino mesiánico; 2) el Pastor Angelicus vinculado al ciclo joaquinista y a los seguidores de las doctrinas de Joaquín de Fiore y 3) el mito de Fernando donde se confunden las figuras de San Fernando conquistador de Sevilla con la de su homónimo y descendiente Fernando conquistador de Granada, en Zaballa, 1995

53Lutero, (LW 49:169), siguiendo a John Wiley & Sons, *The European Reformations*, Carter Lindberg –2nd Edition 2010, pp. 219

54Mendieta, 1997

55Cortés, 1993, IV Carta de Relación pp. 203-204

franciscanos si delante de indios principales y caballeros españoles, el conquistador de Tenochtitlán, se hincaba y besaba sus manos?⁵⁶

Empero detrás de esta gloriosa escena de la conquista cristiana, que ponderarían posteriormente los frailes, se esconden los bastidores europeos divididos entre las ambiciones, territoriales y políticas, de los católicos (descubrimiento y conquista de nuevos mundos) y los intereses, económicos y políticos, de los protestantes (*Saco di Roma*) al interior de un mismo Imperio.⁵⁷ De ahí que las palabras de Lutero como las de Mendieta sólo desenmascaren el cúmulo de contradicciones del poderío de Carlos V. Contradicciones que, según Koselleck, terminarán desembocando en los posteriores 100 años de guerras religiosas y los fundamentos de la modernidad.⁵⁸ Pero en ese momento

53 Mendieta, 1997, Libro III, cap XII, pp 352 y ss.

Cabe recordar que esta actitud simbólica de Cortés marcó una enorme diferencia entre el desarrollo político de la Nueva España y el del virreinato limeño. Pues esto implicó una “pacificación” rápida y la implantación del aparato administrativo casi inmediatamente a la caída de Tenochtitlán. N.A.

57 El hecho de que los ejércitos protestantes de Carlos V invadieran en 1527 la ciudad pontificia y sometieran el papado a los dictados del Emperador implicaba, por un lado, el dominio político español sobre el desarrollo comercial, manufacturero y bancario de Italia y Alemania pero también y, más importante aún, revelaba la pujanza, religiosa, comercial y financiera, de las comunidades protestantes

del norte sobre las católicas del sur Europeo, en Rubial en Estudio preliminar en Mendieta, 1997, pp 16. Al respecto Immanuel Wallerstein afirma en su obra *El moderno Sistema Mundial* que “Amberes, en el siglo XVI, (era) un centro “internacional” de mercado, que ligaba a los comercios del Mediterráneo y del Báltico con el comercio transcontinental a través de Alemania meridional. No sólo coordinaba Amberes gran parte del comercio internacional del imperio de los Hasburgo, sino que era también un eslabón por medio del cual tanto Portugal como Inglaterra estaban ligadas a la economía-mundo europea.” Por ejemplo el comercio de paño inglés tuvo un impacto decisivo en la prosperidad de Amberes. Su curva coincide con la del desarrollo general del mercado de Amberes, en Wallerstein, 2003, pp 247

58 Para Koselleck las Guerras religiosas (Koselleck, 2007, pp 31 y ss), desembocaron en una enfermedad del mundo burgués y moderno (“pathos del mundo burgués” le llama) que podría sintetizarse de la siguiente manera: Los Ilustrados secularizaron las expectativas de salvación cristiana, omnipresentes en el siglo XVI, implicándolas en un plano intrahistórico que se manifestaba en políticas revolucionarias que prometían futuros y que convulsionaron los fundamentos sociales y culturales de Europa; pienso en el proceso de la revolución técnico-industrial. Esta aceleración técnico-industrial, aunada a un deseo constante de movimiento revolucionario, puso en crisis nuestra experiencia del tiempo y de la historia pues impide que nuestro espacio de experiencia y nuestra memoria, se sostenga en las enseñanzas del pasado en Koselleck, 2007. Es como si la escatología espiritual de San Agustín, con todo y promesa divina, se materializara en los deseos revolucionarios y la historia de los hombres en la tierra adquiriera un sentido lineal y progresivo. De ahí parte de nuestros problemas de identidad modernos y nuestros equívocos, pero más allá de ello señalar los procesos revolucionarios como un pathos de la mentalidad burguesa es tan atinado que Habermas retoma la propuesta de Koselleck en Habermas su texto “*Crítica a la filosofía de la historia*”, J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 383-391. Ahora es interesante notar, quizás sólo como curiosidad, que para explicar el proceso Koselleck utiliza una tríada que va del Absolutismo, a la Ilustración y de ahí a la Revolución. N.A.

para los súbditos creyentes del Imperio y para los franciscanos, en particular, el fin de los tiempos se aproximaba y los designios del señor estaban a la vista de cualquiera.

1.2 EL MILENARISMO TRIPARTITA DE FIORE

No es casual que este sentido último de la existencia cristiana, esta historia providencial y progresiva, aparezca en las tres grandes corrientes político-teológicas⁵⁹ que sustentan la creación del imperio Español ultramarino en el siglo XVI. La primera corriente de carácter civil sostiene la misión civilizadora de España⁶⁰ (Juan Ginés de Sepúlveda⁶¹), de Hernán Cortés y de Europa frente a los indios; la segunda, de carácter escolástico y jurídico, fue expuesta por los teólogos dominicos argumentando la defensa de los indios, como nuevos cristianos, frente al despojo encomendero; finalmente la tercera, de nuestro particular interés, fue promovida en el Nuevo Mundo por la Orden franciscana.⁶²

Al respecto, Phelan afirma -en su texto *El reino milenarismo de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*⁶³-, que esta última corriente se revela en los escritos de Fray Jerónimo de Mendieta; a quien denomina un místico, heredero de varias tradiciones. Explica que la orden seráfica, de ambos lados del Atlántico, no sólo echaba sus raíces en la vida de San Francisco de Asís sino también en los movimientos espirituales de la Edad Media alimentados por las profecías del Abad cisterciense Joaquín de Fiore quien anunciara en

59 Para Löwith, la interpretación histórica de la Biblia que hacen los cristianos es desde un *perfectum praesens*. Si bien muchos pueblos tienen mitos fundacionales a partir de los cuales se marcan los acontecimientos, sólo en el cristianismo la salvación no es un mero futuro sino algo que ya está aquí pues la llegada del señor ya ocurrió. De ahí que la historia sea comprendida “como un acontecer de salvación que progresa desde la promesa hasta la consumación, con Cristo en el centro.” Löwith, 2007, p 224 y cap XI.

60 Ya hemos señalado que según Löwith, este intento de darle un sentido global y último a la historia, ahora secular pero antes religioso, aparece recurrentemente en la tradición occidental como “filosofía de la historia” en Löwith, 2007. En el caso de España, a esta idea cristiana se le debe añadir el “Mito de Fernando” perteneciente a la tradición visigótica. Basada en un ciclo de destrucción restauración, España se convierte en la tierra prometida, conquistada por los godos, nuevo pueblo elegido; por sus pecados ha sido destruida con la invasión islámica pero será restaurada de nuevo. Así el ciclo que se inicia en España, continúa en el norte de África y termina con la restauración del mundo. Permitía vislumbrar la expansión desde perspectivas universalistas, en Zaballa 1995

61 Sepúlveda de, 1996

62 La primera corriente está representada por Juan Ginés de Sepúlveda, la segunda por su gran exponente Fray Bartolomé de las Casas y la última por la orden seráfica. Phelan, 1972, pp 15-17.

63 Phelan, 1972.

el siglo XII la llegada del *Estado del Espíritu*⁶⁴; un tiempo donde “los hombres buenos” guiarían al mundo. Añade que estos movimientos espirituales, -apocalípticos, místicos y mesiánicos, aunados a una visión teocrática y escatológica de la existencia, le adjudicaban a los Reyes católicos una función mesiánica de “Reyes buenos” (Mesías-soberano Universal)⁶⁵, destinada a convertir a toda la humanidad en vísperas del Juicio Final. Concluye que esta interpretación del descubrimiento y evangelización del Nuevo Mundo, es una de las últimas expresiones del misticismo medieval franciscano que gozó de un renacimiento en la España de los Reyes católicos cuando el cardenal Cisneros, franciscano observante, inicio una reforma (humanista⁶⁶) en el clero regular.

Allende la propuesta agustiniana de la salvación de los hombres, muchos investigadores, han negado la filiación milenarista de los franciscanos novohispanos. En México Elsa Frost⁶⁷ ha sostenido que el milenarismo medieval, casi siempre, se ha relacionado con tendencias anarquistas y ha sido considerado heterodoxo. Por su parte, Antonio Rubial en su libro *La hermana pobreza, El franciscanismo: De la Edad Media a la evangelización novohispana* afirma que fue la reforma de Cisneros, un humanista español, y no un movimiento anacrónico milenarista proveniente de Extremadura lo que

64 Lubac, 1988, pp 37 y ss.

65 Phelan afirma que esta idea mesiánica de Mendieta se inspira en la parábola 14 de San Lucas, utilizada por el franciscano francés Nicolás de Lyra (1270-1340) en su glosa a las sagradas Escrituras. Comentario bíblico que se convertiría en el más citado de los siglos posteriores, XIV a XVII. Phelan, 1972, pp 28. En otro momento añade que esta parábola de San Lucas también fue esgrimida por Agustín de Hipona en su controversia con los Donatistas. Phelan, 1972, pp 18 Por otra parte Alain Milhou afirma que “en todos los textos proféticos sobre la conquista de la tierra santa por un monarca español que serían escritos en la Península, de Arnaldo de Vilanova en adelante, siempre aparecería el esquema siguiente: 1) Aplastamiento del Islam español; 2) Conquista de Marruecos, 3) (...) conquista por tierra de Berbería, Túnez, Libia y Egipto”, Milhou, 1983, p 354. En el caso de la Profecía Hipania Nutrix (cruzada por tierra, derrota del Islam y denominación de un emperador escatológico, según Arnau de Vilanova de la casa de Aragón), tuvo una amplísima difusión en la península, especialmente en el Renacimiento, como fundamento del providencialismo de los monarcas españoles a partir de los reyes Católicos en Milhou 1983, p. 376

66 Bataillon, 1991

67 Frost, 1976

realmente influyó en los frailes novohispanos.⁶⁸ Más allá de la disputa en pro y en contra del milenarismo sí quisiera denotar las diferencias que Ana de Zaballa ha puntualizado acerca del *Mesianismo* y *Milenarismo* y las precisiones que el teólogo Joseph I. Saranyana ha señalado entre la obra de Joaquín de Fiore y el posterior joaquinismo. La historiadora Ana de Zaballa separa *Mesianismo* de *Milenarismo*. El primero, afirma, aparece en el Antiguo Testamento como la esperanza de una liberación o salvación, de una nación o pueblo, a partir de la llegada del Mesías.⁶⁹ En cambio, añade, el término Milenarismo es más polifacético y ha sido usado en diversas disciplinas.⁷⁰ En nuestro caso nos limitaremos a la distinción que “la actual historiografía”⁷¹ hace del concepto: por un lado el milenarismo estricto, de carácter apocalíptico y judeo-cristiano y por el otro el pseudo-joaquinista”.⁷²

En términos generales se conoce como *Milenarismo* la doctrina que espera un reino temporal de Cristo y de sus santos sobre la tierra antes del final de los tiempos. Este reino de carácter intrahistórico, con duración de 1000 años entre el mundo actual y el

68 Rubial, 1996, pp 61

69 La esperanza de un Mesías no sólo existe entre los judíos sino entre los musulmanes. De hecho bajo la dominación del Islam fueron numerosos “los mesías” que aparecieron en oriente. A diferencia de judíos y musulmanes que anhelan la llegada del Mesías, entre los cristianos ya se vivió, insiste San Agustín, la primera llegada con Cristo, relatada en el Nuevo Testamento. Por ello sólo esperan la segunda venida del Mesías. Para Alain Milhou, en su texto “*Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, universidad de valladolid, Valladolid, 1983, pp 293-294, el mesianismo profético, influenciado o no por el judaísmo, es la referencia a la Nueva Jerusalén. Se manifiesta en movimientos donde “el Anticristo y sus secuaces ya no son Mahoma y los sarracenos, sino los enemigos interiores de la Iglesia (...) el mal papa (...) Babilonia ya no es el Cairo o Bagdad sino Roma u otra ciudad de perdición, Jersalén ya no se encuentra en Palestina sino en cualquier capital espiritual convertida en Nueva Jerusalén.” En A. Milhou, 1983, siguiendo a Zaballa, 1995.

70 Noran Cohn advierte que entre los antropólogos y sociólogos, y en cierta medida entre los historiadores, se ha difundido la costumbre de usar la palabra milenarismo en un sentido más amplio, como un tipo particular de salvacionismo. Siguiendo a Ana de Zaballa, 2000, p 360 y ss

71 Término literal tomado de la historiadora Ana de Zaballa, Zaballa, 2000

72 El milenarismo joaquinista, dice Zaballa, se adscribe a la tercera etapa, o edad del Espíritu Santo, propuesta por el Abad calabrés que implicaría una etapa intrahistórica iniciada en 1260, en la que los cristianos habrían de alcanzar el sentido pleno y definitivo de la revelación divina. Aunque el Abad sólo apuntó esta idea como posibilidad sus seguidores la llevaron a las últimas consecuencias, entre ellos los franciscanos llamados fraticelos o espirituales y considerados heréticos. Zaballa, 2000, p 356 y 357

eterno, supone una exégesis descontextualizada del apocalipsis de Juan, no aceptada por la iglesia, y que reaparece bajo diversas formas en épocas de crisis.⁷³ Ana de Zaballa anota que por los contenidos teológicos e intelectuales de esta doctrina “es difícil que aparezca en el ideario de movimientos indígenas⁷⁴ o líderes sin origen o formación proveniente de ambientes cultos y formados.”⁷⁵ Por su parte el teólogo español Joseph Ignasi Saranyana, siguiendo las bifurcaciones del término milenarista, precisa que existen tres tipos de *milenarismos*⁷⁶ derivados del capítulo 20 del apocalipsis⁷⁷: el *amilenarismo*, el *premilenarismo* y el *postmilenarismo*.⁷⁸ El teólogo añade, más allá de la polifonía del término, que existe una importante diferencia entre la teología social del Abad florense Joaquin de Fiore y el joaquinismo posterior.⁷⁹ A esta importante diferenciación que hace

73 Zaballa, 2000, 355-357

74 A menos que hayan sido educados teológicamente. N.A.

75 Zaballa, 2000, p 357-358

76 Para Saranyana conviene distinguir entre los tres tipos de Milenarismo. Brevemente explicaré que el Amilenarismo supone que Satanás, maniatado en el momento de la crucifixión, ya ha sido derrotado aunque conserva una cierta libertad entre los hombres que terminará con la segunda venida de Cristo. Es importante anotar que el reino de Cristo coincide con la historia de la Iglesia viadora o Ecclesia in terries, posición aceptada desde San Agustín, finales del siglo IV, cuando disipó las dudas premilenaristas de los Padres prenicenos. Los muertos entonces resucitarán y comparecerán ante el Juicio universal, recibiendo su destino eterno (premio o castigo). Por su parte el premilenarismo, de tres tipos, sostiene que Cristo vendrá a reinar históricamente durante 1000 años, con su llegada se cerrará la historia. Finalmente el postmilenarismo, común durante la Ilustración, afirma que la humanidad en progreso constante se prepara para la segunda venida de Cristo. Saranyana, 2003, pp. 224-225

77 Vi un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en la mano. Apresó al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, lo cerró y puso un sello en él, para que no seduzca más a las naciones hasta que pasen los mil años. Después debe ser soltado por poco tiempo. Vi unos tronos; a los que se sentaron en ellos se les dio potestad de juzgar; y vi las almas de los degollados por dar testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y vi a los que no adoraron la Bestia ni su imagen, ni recibieron la marca en su frente ni en su mano. Revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se cumplieron los mil años. Esta es la resurrección primera. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la resurrección primera. Sobre éstos la muerte segunda no tiene poder, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años. Cuando se hayan cumplido los mil años, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones que hay en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra, siendo innumerables como la arena del mar.” (*Apoc. 20, 1-6*).

78 Saranyana, 2003, p 224.

79 Para Saranyana se produjo una disociación entre la verdadera doctrina del Abad florense y la corriente mitificada que se generó a lo largo de 150 años y que se conoce como Joaquinismo. Argumenta que no está suficientemente fundamentada la opinión que sostiene el premilenarismo del Abad. Saranyana, 2003, p 221-232

el teólogo español puede añadirse que la teología social del Abad se estructura en base a una tríada, como lo señala Lubac⁸⁰; una tríada estamental.

En efecto la peculiaridad de la obra del teólogo calabrés, más allá de la síntesis que hace de la escatología medieval,⁸¹ radica en su concepción tripartita del tiempo-estado.⁸² Explica que la temporalidad humana, del Antiguo testamento hasta su presente, estaba constituida por una tríada de Estados sucesivos en el tiempo que revelan el orden del Padre, el Hijo y el Espíritu santo, lo llama “el Evangelio eterno”.⁸³ Los tres son, como la Santísima Trinidad, diferentes entre ellos pero consecutivos; deviniendo con el suceder una unidad atemporal.⁸⁴ Añadiría que el *tiempo-estado* último, -caracterizado por una madurez contemplativa, una Iglesia espiritual y sobretodo por una gerencia monástica-, estaba por llegar para salvar al mundo.⁸⁵ Para ello había que preparar a los hombres de este mundo que no fueran católicos (judíos, moros y heréticos), y convertirlos a la verdadera fe. Como San Agustín, Fiore asume un tiempo con sentido último que, según sus cálculos, iniciaba en pleno siglo XII y continuaría hasta instaurarse en plenitud.⁸⁶ Sin embargo, a diferencia del obispo de Hipona que se queda en una escatología espiritual, el

80 Lubac, 1988, *La innovación de Joaquín*.

81 Lubac, 1988, *La innovación de Joaquín*, pp 22 y ss.

82 No he utilizado la palabra etapas porque según Lubac, la originalidad de Fiore radica justamente en la utilización de la palabra Estado, (una especie de tiempo-lugar). He añadido el concepto “tiempo-estado” porque aunque habla de un tiempo absoluto que se sucede en el tiempo. Curiosamente este tiempo-estado es un concepto tripartita y paralelo al muy posterior Estado-nación. N.A.

83 La frase tomada del *Apocalipsis de San Juan*, el Evangelio eterno, se convirtió en el título con que la doctrina Joaquéimista fue conocida posteriormente. Lubac, 1988.

84 Lubac, 1988, pp 22. Es interesante notar que a diferencia de los teólogos Lubac y Saranyana; Ana Zaballa en su texto “*La nueva Jerusalén en el altomedievo*” le llama a la propuesta tripartita del Abad Fiore el “triteísmo histórico”. Afirma que la tercera etapa, la del espíritu, puede asociarse con el mesianismo en Zaballa, 1995. Sin embargo la tríada además de implicar una conquista progresiva del presente que se vincula a la gran promesa final de San Agustín y para los franciscanos a la salvación del mundo indígena, también implica una estructura de poder estamental.

85 Lubac, 1988, pp 46 y ss

86 Lówith, 2007, cap VIII

monje calabrés aterriza su propuesta en una escatología histórica⁸⁷ y políticamente viable en base a una estructura estamental; es decir un tiempo bajo la égida del espíritu (los elegidos, los monjes) donde la libertad terrena fuera posible.⁸⁸

¿Dentro de este talante qué habrá significado para Fray Juan Clapión,⁸⁹ confesor del Emperador, y para Quiñones, Fray Francisco de los Ángeles, poco antes de la caída de Tenochtitlán (25 de abril 1521), conseguir la licencia del Papa León X, *Alias Felicitis*⁹⁰ para trabajar en la evangelización de los nuevos súbditos de la Corona?⁹¹ El documento implicaba, a falta de obispos, una amplia autonomía para evangelizar tierras de “infieles”. Concedía la posibilidad de predicar, administrar y aplicar los sacramentos (bautismo, confirmación, comunión o eucaristía, absolución o penitencia, matrimonio, unción de los enfermos y consagración u ordenamiento); así como santificar altares, transferir bienes y por supuesto difundir la palabra de Dios.⁹² En todo caso tanta libertad de acción sólo podía revelar designios divinos y providenciales. Por otra parte, ¿no es acaso una Iglesia espiritual de gerencia monástica la que se reafirma en la bula *Exponi nobis fecisti* (mayo 9 y 1522)? En ella el papa Adriano VI escribe: “... *omnimodam auctoritatem nostram habeant*” (que ellos reciban nuestra autoridad y nuestro poder en todos sus modos y bajo

87 Según Joaquín, la “edad del Padre” va desde la Creación hasta la encarnación de Cristo. La “edad del Hijo” comienza en la encarnación, se continúa con la Iglesia y está a punto de terminar. La “edad del Espíritu” aún no ha llegado, pero está próxima. En ella tendrá lugar la culminación de la historia de la salvación. Con su llegada deberá desaparecer la Iglesia y habrá de ser superado el excesivo cristocentrismo del esquema tradicional. Cristo ya no es el centro de la historia. Es sólo una figura del Espíritu, lo mismo que Juan Bautista fue figura de Cristo. Lubac añade que la concordia entre los dos Testamentos bíblicos surge de un método exegético de Fiore basado en el simbolismo. Lubac, 1988, pp 22-41

88 A diferencia de San Agustín donde la libertad perfecta en la vida terrena era impensable para Fiore la plena libertad del espíritu se podía dar en la última fase de la historia en Löwith, 2007, pp 183

89 Hispanización del nombre flamenco Jean Clapión

90Mendieta, 1997, Libro III, cap IV, pp. 318

91Mendieta, 1997, III, 321 Bula 25-4-1521 otorgada por León X para predicar, bautizar, confesar, absolver de excomunión, etc.

92 Mendieta, 1997, Lib III, cap IV

todas sus formas).⁹³ Con ella se renuevan los privilegios otorgados a la órdenes mendicantes, privilegiando a los frailes menores de observancia regular. Este último dato quizás explique por qué los Doce fueron todos elegidos de la Provincia de San Gabriel, que no sólo sobresalía por respetar el ideal de obediencia, humildad y pobreza (de nuevo la tríada⁹⁴) de San Francisco de Asís sino por el uso reiterado de ciertos rituales simbólicos.⁹⁵ Al respecto narra Mendieta que "el ministro general quiso verlos a todos y darles su bendición y mandato de ir entre los infieles, el mismo día del bienaventurado S. Francisco". Añade que no fue suficiente entregarles los documentos de acreditación y formas de evangelizar el día de la fiesta de San Francisco, el 4 de octubre de 1523, quiso además "el general que fuese en aquel convento que tenía el nombre e imitación del de Santa María de los Ángeles en Asís, primera casa y cabeza de la orden, de donde el santo padre, (...) solía enviar a sus discípulos y compañeros a predicar la palabra de Dios por todas partes del orbe."⁹⁶

¿No es esta misma idea providencialista la que subsiste en el simbólico desembarco de los Doce⁹⁷ encabezados por Fray Martín de Valencia el año de 1524, 6 Tecpatl (6 pedernal)?⁹⁸ En todo caso la carga simbólica inspirada en el Nuevo Testamento y en el Apocalipsis aparece; eran *doce* como los apóstoles de Cristo, *doce* como los discípulos de

93 A esta bula se le conoce como la bula Omnimoda pues literalmente la célebre cita del Papa Adriano VI se traduce así: "... que ellos reciban nuestra autoridad y nuestro poder en todos sus modos y bajos todas sus formas". La Bula Omnimoda está publicada por Mendieta, 1997 pp 326 (lib III, cap. VI) N.A.

94 De nuevo la tríada que podría interpretarse desde la optica estamental: Obediencia al altísimo y superiores de la orden, humildad entre mis iguales, los demás hermanos menores y pobreza como la de los campesinos. N.A.

93 Duverger, 1996, pp 28

96 Mendieta, 1997, Libro III, cap ix

97 Baudot, 1990, Cap I, pp 15-16

98 Algunas crónicas señalan el 5 *Acatl* pero se acepta en general que puede utilizarse como fecha equivalente el 6 *tecpatl*.

San Francisco que fundaron el primer convento de los hermanos menores en 1209⁹⁹ y doce los dispuestos “para la guerra que habían de hacerle al príncipe de las tinieblas”.¹⁰⁰ Más allá de la Providencia, ¿no es un celo de gerencia espiritual la que lleva a Fray Toribio de Benavente a recorrer, más de dos veces, el camino de México a Nicaragua buscando salvar almas? ¿No es ese mismo afán el que lo inspirará, durante seis años, a escribir su *Historia de los Indios de la Nueva España* y lo consagra como Fray Toribio Motolinia, protector de los indios?¹⁰¹ Y sobretodo, ¿no es esa misma ética “triestamental” y espíritu evangelizador los que subsisten en las obras de Molina y Sahagún? ¿No es acaso la lucha por el diezmo y la conservación de los privilegios de la nobleza indígena, en la cual se inmiscuye el oidor Zorita, parte del mismo proyecto? ¿No explicaría también este mismo afán, unido al vínculo espiritual de caballeros y clérigos, la disputa entre las Casas y Motolinia, este último como defensor del capitán Cortés? ¿No es este ideal providencial y estamentario lo que explicaría la voluntad férrea de los frailes en la Nueva España y que Baudot denomina como la pugna franciscana por México?¹⁰²

99 Duverger, 1996, pp 28.

100 Mendieta, 1997, Libro III, cap IX.

101 Motolinia, 1949.

102 Baudot, 1990.

1.3 UNA ESTRUCTURA POLÍTICA RECURRENTE

La construcción de una sociedad estamental y contemplativa bajo la guía espiritual de los Obispos (o altos padres de la Iglesia) no es algo privativo de las órdenes y ni siquiera se anuncia con el monje cisterciense. En Europa, desde el año 1000 y antes del joaquinismo, surge una estructura (jerarquía de oradores), defendida por la Iglesia Franca para combatir las herejías igualitarias¹⁰³ y sobretodo para recuperar protagonismo frente a un modelo dual (los que mandan-los que obedecen) establecido por la abadía de Clunny. Paralelamente en la Abadía de Císter, bajo la vehemencia de Bernard de Clairvaux (1090-1153)¹⁰⁴, aparece un movimiento aislado del mundo donde prevalecen las formas simples y austeras, la contemplación de las leyes de Dios y el trabajo.¹⁰⁵ El modelo pareciera anacrónico, con elementos ascéticos y aspiraciones mesiánicas, en realidad es una estructura estamental sustentada por una nobleza dividida en dos columnas los monjes y los caballeros.

¿No recuerda este modelo de reclusión, trabajando para la salvación y guiado por los monjes, la lucha de los franciscanos por educar a los nobles indígenas en el singular

103 La propuesta de Adalberón de Laón como la de Gerard de Cambay obedecían a intereses señoriales, políticos y religiosos muy concretos. A pesar del avance cluniacense, la división tripartita fructificará y legitimará un determinado orden social en Duby, 1983. Duby afirma que se mantendrá en el imaginario feudal pero la reincidencia de la división tendrá frutos en otros ámbitos incluso en la división de poderes de los estados nacionales propuesta por Montesquieu un noble, en Sabine, 1963, pp 406-412.

104 Bernard de Clairvaux (Claraval en español), quien en sus tiempos de hidalguía percibiera una nueva forma de corrupción de la cual el dinero era el agente, criticará el lujo excesivo y el confort y propondrá resistir las tentaciones del progreso regresando a los principios monacales benedictinos, en Duby, 1994 pp. 81-82..

105 Sin embargo, a pesar de su intención de darle la espalda a l progreso, su forma de vida basada en el trabajo los convirtió en el progreso mismo: vendían su hacer, productos que las ciudades necesitaban y el dinero obtenido lo invertían en más monasterios. El nuevo sistema cayó muy pronto en contradicciones y abusos de poder, los cistercienses cada vez más ricos por su trabajo terminaron fomentando el desarrollo de la economía comercial de la época, pero la añoranza de un tiempo donde “los hombres espirituales” guiaran, incluso a los caballeros, persistió. Duby, 1994 Chap: *Dieu et lumière*, pp. 75-85.

colegio de Tlatelolco y ordenándolos caballeros Tecles?¹⁰⁶ Me refiero a dos instituciones, por un lado la educativa materializada en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, simbólico hasta en el nombre¹⁰⁷ y por otro la estamental llamada “Orden de los caballeros Tecles”.

La primera fue fundada por la orden seráfica el 6 de enero de 1536 y pensada como un espacio exclusivo para la nobleza y de muchas maneras enfrentado a la encomienda; para los franciscanos el agente de perversión en la recientemente fundada Nueva España. Aunque nace dentro de una normativa de colegios para caciques, sus características de estructura y enseñanza humanista, con todas las consecuencias que esa formación cuestionadora implicaba, lo distinguieron entre otras escuelas.¹⁰⁸

El colegio era trilingüe enseñaba, junto al náhuatl y castellano, gramática y latinidad, en su sentido más amplio pues estudiaban la gramática latina de Fray Maturino Gilberti, y recorría los dos caminos del conocimiento según la tradición medieval: el *Trivium* (Gramática, Retórica y Dialéctica) y el *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música), las siete artes liberales que entrenaban al hombre libre (caballero y religioso), en oposición al siervo medieval y los oficios mercantiles.¹⁰⁹ A ello se le sumaban rudimentos en Teología, lectura de las Santas Escrituras y poesía.¹¹⁰ Muy posiblemente en sus orígenes, como la Abadía de Císter, el colegio que formaba a los

¹⁰⁶ Bustamante, 2000.

¹⁰⁷ El nombre es bastante simbólico. Lo componen Santiago patrono de España y Tlatelolco, el altepétl donde se encontraba el mercado náhuatl más importante de la región y dónde se desarrollara la última batalla de los tenochcas y fuera capturado Cuauhtémoc (1521).

¹⁰⁸ Si bien el colegio se fundamentaba en una normatividad general que indicaba la inclusión de la clase gobernante por medio de la educación, norma que incluía Filipinas: “para que los hijos de los Caciques, que han de gobernar a los Indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fe Católica, se fundaron por nuestra Orden algunos Colegios”, en Bustamante 2000, p 9. Sin embargo el Colegio de Tlatelolco fue singular, al respecto la bibliografía es muy amplia, pueden consultarse muchas otras fuentes además de las obras generales de Kobayashi, 1974, Ricard, 1992 y Bustamante, 2000, en las que me he centrado.

¹⁰⁹ Kobayashi, 1974.

¹¹⁰ Ricard, 1992, Pp 336 y ss.

jóvenes nahuas en la austeridad y reclusión,¹¹¹ buscaba la ordenación sacerdotal de los *pipiltin*, como sugiere Ricard y afirma O’Gorman en su traducción.¹¹² De ahí la increíble controversia que causó la enseñanza de la gramática a los jóvenes nahuas, *curriculum* escolástico por excelencia. Dada su condición nobiliaria, si tenían habilidades, no podía negárseles el sacerdocio. Sin embargo la decepción llegó pronto, como escribiera en 1540 Zumárraga: “Parece aun a los mismos religiosos, que estarán mejor empleadas (dos casas de que hacia merced el Emperador) en el hospital que en el colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos, *tendunt ad nunptias potius quam ad continentiam*”.¹¹³ En efecto los alumnos, aunque destacados gramáticos¹¹⁴ preferían, siguiendo las costumbres de linaje prehispánico, el matrimonio al celibato.

El esfuerzo y la enseñanza franciscana no sirvieron para ordenar sacerdotes cristianos. El hombre nahua, a diferencia del hombre medieval escindido entre una riqueza creciente y la imagen de un cristo pobre¹¹⁵, no consideraba la renuncia material de su élite como un camino hacia la redención o el perdón, ni como compensación de la voracidad encomendera. De hecho es muy posible que los *pipiltin*, siguiendo el modelo

111 Aunque la reclusión formaba parte de la educación en los Calmecac, las características de la educación humanista tuvieron consecuencias en el pensamiento de los *pipiltin* y su forma de cuestionar incluso a los frailes. Se convirtieron en hombres que estaban *Nepantla*, como propone en sus tesis Alcántara, 2008, pp 39.

112 Ricard, p 334 y nota # 5 del traductor, siguiendo a Bustamante, 2000, pp 9.

113 La carta está fechada el 17 de abril de 1540: “Siguiendo a Bustamante, 2000 p 24.

114 La escuela, como todo en la vida, fue un experimento lleno de luces y sombras. Sus maestros fueron grandes pensadores y humanistas, incluyendo a Zumárraga lector de Erasmo quien apoyara con muchas expectativas el proyecto en sus inicios. Lo confirma una carta fechada el 17 de septiembre de 1538, donde escribirá con mucho sentido del humor: “tengo setenta muchachos ya gramáticos, que saben más gramática que yo.” Bustamante, 2000 p 24.

115 Duby, 1994 Chap: *Dieu et lumière*, pp. 75-85

de sus dioses, “ricos, felices, viviendo en el verdor donde no había hambre”¹¹⁶, debatieran la pobreza de los poderosos frailes con asombro e incomprensión.

Al respecto no deja de sorprenderme las especulaciones alrededor del mote Motolinia que adopta Fray Toribio de Benavente cuando los doce, recién desembarcados, caminaban rumbo a México:

“los indios se andaban tras ellos (como los muchachos suelen seguir a los que causan novedad) y maravillándose de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto y decían unos a otros, ¿Qué hombres son estos tan pobres? ¿Qué manera de ropa es esta que traen? No son estos como los otros cristianos de Castilla, y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: *motolinea, motolinea*. Y uno de los padres, llamado Fr. Toribio de Benavente preguntó a un español que qué quería decir aquel vocablo que tanto lo repetían. Respondió el español: Padre, *motolinea*, quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo Fr. Toribio, ese será mi nombre para toda la vida; y así de allí adelante nunca se nombró ni firmó sino Fr. Toribio Motolinia”.¹¹⁷

Mucho podríamos apuntar acerca de este famoso párrafo y sus equívocos, entre ellos la palabra pobreza que tanto Motolinia como los franciscanos ennoblecen. Mendieta afirma que los indígenas comparaban a los frailes con los soldados y la pobreza con la gallardía. Pero cabe preguntarse ¿realmente eran los indígenas que comparaban a frailes y soldados

116 Al hablar de sus Dioses los Tlamamine dicen “ellos mismos son ricos./ son felices./ poseen las cosas son dueños de ellas./ de manera que siempre y por siempre./ las cosas están germinando y verdean/ en su casa/ Dónde, cómo? en el Tlalocan./ nunca hay allí hambre./ no hay enfermedad./ no hay pobreza./ También ellos dan a la gente/ el valor, el mando/ el hacer cautivos en la guerra./ el adorno para los labios./ aquello que se ata./ los bragueros, las capas/los jades, las plumas finas./ los metales preciosos.” siguiendo la traducción de León-Portilla en *Libro de los Coloquios*, 1986, pp 151.

117 Mendieta, 1997, pp 353.

o eran los franciscanos que con sus ideas trastocaban la realidad percibida? Recordemos que la estructura tripartita privilegia a caballeros y monjes sobre el campesinado, asumiendo que ambos estamentos son los más afines en tanto su origen noble. Pero no era lo mismo para los pipiltin, lo revelan las palabras del noble chalca Chimalpáhin quien, aunque fiel a los franciscanos y fervoroso creyente, anota la primacía del linaje y la nobleza en su cronología de caudillos y gobernantes Tenochcas:

“Fueron, pues, nueve los (caudillos) que condujeron y gobernaron a los mexicas a lo largo de su peregrinaje, durante 262 años, hasta que (finalmente) llegaron a la isla de Tenochtitlan en el año 2 *Calli*, donde los mexicas aztecas se establecieron. Así que contando a todos los gobernantes de los mexicas resultan 27, y el dicho don Luis de Santa María Nanacacipactzin fue el vigésimoséptimo. Tras la muerte de éste, comenzó a haber jueces gobernadores que gobernaron la ciudad de México Tenochtitlan sin ser naturales de México, los cuales ya no pertenecían a la sangre y linaje de los arriba mencionados grandes *tlatoque* y legítimos *ilatocapipiltin* tenochcas, sino que provenían de otras ciudades; algunos de ellos eran principales, otros no eran principales, y finalmente otros fueron (también) mestizos. En cuanto a estos mestizos, no sabemos el linaje que tenían sus ancestros españoles, si eran nobles o plebeyos sus abuelos y las mujeres de estos en España”¹¹⁸

Sabemos también por el mito del sol que la pobreza de Nanahuatzin no lo hacía intrínsecamente valioso, sino la fuerza y coraje mostrado al lanzarse sin titubeos al fuego. Su gallardía, hecha de temple y voluntad, se parece a la fuerza del sol que cada mañana, sin titubeo, sale del este. Por eso se convirtió en sol, un símil valorado por los dioses pues

118 Chimalpáhin, 1998, *séptima relación*, pp 229.

no permitieron que el dubitativo Tecciztecátl se igualara en fulgor.¹¹⁹ Me pregunto, ¿si no son los mismos frailes que se comparaban con soldados gallardos conquistando una *Nueva Jerusalén*? En el párrafo sólo se sabe cabalmente que los niños señalaban a los frailes con la palabra “pobreza” y que el fraile adoptó la voz náhuatl como bautismo espiritual. Con esa palabra, Motolinia había renacido en estas tierras, pobre como lo pedía el fundador de la orden y, quizás por eso se dedicó a ver la pobreza en todas partes. Es muy posible que haya confundido cierta mirada apesadumbrada de la efímera condición humana que tenían los mexicas¹²⁰, junto a la frugalidad de su sociedad marcial, con los afanes de austeridad de una orden que deseaba alejarse de los excesos cortesanos e incluso vaticanos de la época. Por eso apuntó:

“Estos Indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con que vestir ni alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido. Para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanzan una estera sana. No se desvelan en adquirir y guardar riquezas, ni se matan, y en despertando están aparejados para servir a Dios... Son pacientes, sufridos sobre manera, mansos como ovejas...”¹²¹

Otros padres abonarán la idea comparando a los indios con San Francisco de Asís: “si el padre San Francisco viviera hoy en el mundo y viera a estos indios, se avergonzara y confundiera, confesando que ya no era su hermana la pobreza, ni tenía que alabarse de

119 Sahagún, 1956, cap II, pp 258-262. Cabe anotar que ni el Sol ni la Luna se caracterizan por su pobreza o austeridad. Ambos brillan.

120 En la fiesta de Toxcatl el joven quien durante un año ,como Tezcatlipoca, gozara de lujos y reverencias moría como todos. “Decían que esto significaba que los que tienen riquezas y deleites en su vida, al cabo della han de venir a pobreza y dolor.” Sahagún, pp 118.

121 Motolinia, 1985 pp 188-189.

ella”, escribiría Mendieta.¹²² La comparación no será exclusivamente franciscana, cuenta Durán que en la festividad en honor a Tezcatlipoca, llamada también fiesta de Tóxcatl, “denotando esterilidad y sequedad del tiempo”¹²³ para pedir por las aguas, los sacerdotes usaban un betún hecho de alacranes, arañas, la hierba picietl y las bolitas de olohliuhqui.¹²⁴ Había otros, que Durán también llama “sacerdotes”, que con sahumero en mano participaban en el culto al dios, “como en España andan los monacillos por las puertas a echar agua bendita”. Durán los clasifica, siguiendo una tradición jerárquica y estamental, como "Sacerdotes de poca cuenta de los barrios" que andaban ofreciendo copal de casa en casa y recibían por ello limosnas en atención a la pobreza en que vivían. El dominico concluye: “... así estos sacerdotes no comían de otra cosa sino de lo que de limosna les daban y demandaban y les ofrecían por las puertas, a la misma manera que andaban los padres de Sn. Francisco, a cuya causa creo les son tan aficionados.”¹²⁵

Es posible que el “sacerdote de poca monta” fuera en realidad un cuasi indigente que se sostenía vendiendo copal en la fiestas y que el betún del demonio formara parte de los ritos para atraer el agua en el mes de mayo. Lo interesante, sin embargo, es la comparación que hace del sacerdote con los frailes seráficos, analogía que nos incita a pensar que la pobreza franciscana incluso para los dominicos era excesiva. Sin embargo Francisco Hernández, médico de Felipe II, recuerda con cierta nostalgia que, antes de la

122 Mendieta, 1997, Libro IV cap xxi, pag 106.

123 Durán, 1995, t.II, cap IV, p 48 y 257.

124 Durán, 1995, t.II, cap IV y V, pp 47-69 Hay que recordar que el betún está hecho de plantas “malas” que emborrachan o enloquecen (mágicas, psicotrópicos). Sahagún, Libro XI, pp 747 Cabe añadir que tanto el Pizitl como el olohliuhqui están ligados a Yaótl, Ruiz de Alarcón, pp 40 y ss, otro nombre que también se usaba para referirse a Tezcatlipoca en la fiesta de Toxcatl .

125 Durán, 1995, t. II p. 258.

moneda y la avaricia que trajeran los españoles, los indios usaban para el trueque preciosas plumas de ave, telas de algodón, piedras preciosas y semillas de cacáhuatl.¹²⁶

Más allá de la añoranza romántica del comentario de Hernández está la idea de pobreza enfrentada con la riqueza que traían cargando los europeos y revela la manera en la que decodificaron las jerarquías del mundo náhuatl, incluyendo las formas del lenguaje, tanto los sufijos reverenciales como los difrasismos (dos vocablos de cuya conjunción se desprende metafóricamente un tercer concepto)¹²⁷. En efecto las costumbres de una sociedad bélica se prestaron a infinidad de equívocos e interpretaciones más ajustadas a la experiencia europea del mundo, que cargaban los frailes y hombres de estudio, que a la realidad experimentada. A pesar de dos mundos encontrados que no llegaban a decodificarse cabalmente¹²⁸, -una estructura tripartita se enfrentaba constantemente a una cosmovisión dual complementaria¹²⁹-, la esperanza en la función de la enseñanza franciscana y el colegio prevaleció. Lo sugieren las palabras de Sahagún: “puesto caso que no hubiesen de ser sacerdotes, queríamos tener sabido a cuánto se extiende su habilidad, lo cual sabido por experiencia podríamos dar fe de lo que en ellos hay; y que conforme a su habilidad, se haría con ellos lo que pareciese ser justo”.¹³⁰

126 Hernández, Francisco, 1959, vol II, libro VI, cap. LXXXVII, pp 303 y ss.

127 Mercedes Montes de Oca, afirma que los difrasismos no son meras figuras de estilo sino “formas de conceputar de los habitantes de México en la época prehispánica”. Montes de Oca, 2010 pp 229.

128 Todorov afirma, atinadamente, que ha falta de fuentes que revelan a cabalidad el pensar y sentir indígena hemos construido la historia con las fuentes tamizadas por el pensamiento español, tanto de conquistadores, frailes o cronistas. Todorov, 2001.

129 López Austin ha señalado, en su obra general, que la cosmovisión mesoamericana se construye a partir de una estructura dualista. Una oposición complementaria que aparece en todas partes desde las artes plásticas hasta el lenguaje, pasando por todos los ámbitos de la existencia. Incluso está implícita en los difrasismos, estudiados por Mercedes Montes de Oca, 2010. Acerca de la relación entre lenguaje y estructura ver López Austin, 2003.

130 Sahagún, 1988, pp 634

Es cierto que no salían sacerdotes, pero queda claro que el colegio no formaba ni siervos ni mercaderes, quizás la apuesta se centraba en futuros caballeros cristianizados. Dentro de esa tónica cabe recordar que en la época de Clairvaux, junto a la fuerza monástica conformada por hombres de origen noble ¹³¹ aparece otra institución donde algunos caballeros, también nobles, quienes sin renunciar a las armas se habían impuesto la obediencia, la castidad y la pobreza ¹³²; la Orden de los caballeros Templarios. ¹³³ Si el paralelismo entre monasterio y colegio no fuera suficiente un año después de la fundación del Colegio de Tlatelolco (el 10 de diciembre de 1537), el primer Virrey de la Nueva España informa al Emperador acerca de la “reinstauración” de la “Horden y cerimonias en hacerse Tecles” (Orden de los caballeros Tecles), pues los viejos señores indígenas, los teteuctin ya cristianizados, se habían asumido como parte de la nueva sociedad colonial. ¹³⁴ ¿Acaso no era un mecanismo para que los *Pipiltin*, nobles, accedieran al rango de Tecuhtli (Hacellos Tecles en nombre de SM) y se convirtieran en Teteuctin: señores nahuas cristianos?

Un buen ejemplo de la educación franciscana puede ser Don Pablo Nazareo, quién fungió muchos años como rector y preceptor en el colegio. ¹³⁵ Indio principal de Xaltocan, -buen latino, retórico, lógico, filósofo y no mal poeta-, está casado con una

131 Aunque los monjes cistercienses se negaron a vivir como señores (en oposición a los clunienses), y a ser alimentados por el trabajo ajeno, convirtiendo sus días en esfuerzo (labor y dolor); hacían una clara distinción entre los monjes de origen noble y aquellos de origen campesino; a quienes llamaban hermanos conversos. Pues “la voluntad de Dios es que las divisiones de clase duren hasta el fin del mundo.”, en Duby, 1980, pp 295-297

132 Los llamados votos monásticos son tres: Pobreza, Obediencia y Castidad. Implican el camino de Cristo siguiendo las normas de una orden determinada. Lo interesante es que se les exigiera a los nobles dedicados a las armas pero que ingresaban a la Orden de los caballeros Templarios los mismos votos y la misma senda de Cristo.

133 Bernardo expresa su esperanza en estos caballeros que “carecen del coraje de huir hacia la Jerusalén de la renuncia que es el monasterio”, en *Elogio a la caballería renovada*, siguiendo a Duby, 1980 pp 296.

134 Sobre la “Orden de los caballeros Tecles” véase Bustamante, 2000 en Congreso Internacional, Madrid 3-6 de julio del 2000, pp16-21.

135 Zorita, 1999, pp 104.

sobrina de Moctecuzoma.¹³⁶ Su suegro es Juan Axayac, un hombre viejo y pobre en apariencia pero hermano del Tlatoani y gran conocedor de la vida antes de la llegada de los españoles. “Tenía gran noticia de todo lo de aquella”¹³⁷ (época), e incluso más, pues ayudó a los españoles en la conquista de la tierra, afirma Don Alonso de Zorita¹³⁸, funcionario español que fuera cercano al proyecto franciscano. No es extraño que el oidor Zorita, también humanista convencido, se uniera al grupo del Virrey Velasco (segundo Virrey después de Antonio de Mendoza) que se oponía, junto a los frailes, a los tributos que pretendían eliminar los privilegios de la nobleza indígena e igualarla con los macehuales. Está claro que tanto para los primeros virreyes como para los franciscanos conservar ciertos fueros de la nobleza era imprescindible, pero la pregunta radicaba en cómo lograrlo y muy posiblemente la respuesta fuera la creación de ciertas Instituciones que en el pasado lo habían conseguido.

Ahora, lo interesante de la analogía monasterio/colegio y templarios/tecles¹³⁹, presentada anteriormente, es su estructura organizada como un esquema tripartita que recuerda aquel proclamado por la nobleza europea (*oratores-belatores-laboratores*) para afianzar su poder económico (señores sobre trabajadores), político (derecho de armas de los guerreros sobre los siervos no armados) y religioso (Iglesia sobre los laicos)¹⁴⁰ sobre la población. Pienso en las precisiones de los versos de la *Gesta episcoporum*

111 Zorita, 1999, pp. 104.

137 Zorita, 1999, pp. 104.

138 Zorita aunque era un experimentado funcionario de la Corona española (no era su primera Audiencia, antes había pasado por Santo Domingo y por Guatemala) al llegar a la Audiencia de la Nueva España en 1556, frente a los cambios políticos y rivalidades, tomó partido y se unió al grupo del Virrey Velasco que se oponía a los tributos de los indígenas de la ciudad de México en Ahrndt, Wiebke, Biografía: un funcionario colonial de la corona española, Estudio preliminar en Zorita, 1999, pág. 22 Incluso para escribir su Relación el oidor no sólo se sirvió de fuentes franciscanas sino del Memorial de Don Pablo Nazareo, quien también fuera su informante.

139 Monasterio cisterciense/Colegio de la Santa Cruz y Orden de los caballeros templarios con Orden de los caballeros Tecles.

140 Duby, 1976, p 25.

cameracensium del Obispo de Cambray¹⁴¹ que proclaman la tríada, pero sobretudo en la frase que mejor sintetiza el orden trifuncional guiado por los monjes y que fuera expuesta por el enemigo de Bernard de Clairvaux, el Obispo Adalberón, “Triple es pues la casa de Dios que creemos una”, pues “en este mundo unos oran (*orant*), otros combaten (*pugnant*) y otros además trabajan (*laborant*); estos tres están juntos y no toleran estar desunidos; de manera tal que sobre la función (*officium*) de uno descansan las obras (*opera*) de los otros dos...”.¹⁴² ¿Acaso la profecía trinitaria del Abad Fiore no se inserta en este armazón? ¿No se insertan también las dos instituciones coloniales promovidas por los franciscanos y los primeros virreyes, Colegio de la Santa Cruz y la Orden de caballeros Tecles? La estructura pondera a la nobleza sobre el hombre común y entre los caballeros nobles aquel dedicado al servicio del señor: el monje, el Obispo sobre los demás. No eran acaso los primeros franciscanos, a falta de Obispos, un clero con las facultades otorgadas por el Papa y una actitud guerrera añorada en la época cuál caballeros cristianos? ¿Y acaso no educaban a sus pupilos en la castidad y entrega a Dios como caballeros cristianos?¹⁴³

141 Duby, 1994, cap II, pp 32 y ss.

142 Adalberón de Laón, siguiendo a Duby, 1980, p 12.

143 Es interesante notar que una de las críticas que hace el príncipe de Texcoco a los frailes es la exigencia de castidad, “ese es oficio de ellos no el nuestro”, reclama en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, cap XXIV pp41-42.

2. LA PLATAFORMA HUMANISTA

2.1 EL CABALLERO CRISTIANO

Anteriormente se explicó que el esquema tripartita es recurrente. Lo encontramos en el siglo XVI, en el pensamiento político de hombres como Loyseau¹⁴⁴ y posteriormente secularizada en la propuesta de la división de poderes que hace Montesquieu.¹⁴⁵ Además no fue privativo de los hombres de la Iglesia en los albores del año 1000 como lo demostrara Duby en su texto *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*¹⁴⁶, pues existen rastros anteriores. En el 595, en la correspondencia enviada a los Obispos del rey franco Chilperico, el Papa Gregorio Magno escribe: “tres caminos para los jóvenes, el del clérigo, el del campesino, el de soldado...”¹⁴⁷ A la carta le antecede un preámbulo que habla del orden celestial (promesa de San Agustín), que debe instaurarse en la tierra a partir del trabajo (labor estamental) de los Obispos:

“La Providencia estableció grados (*gradus*) diversos y órdenes (*ordines*) diferentes con el fin de que los inferiores (*minores*) manifiesten consideración (*reverentia*) hacia los superiores (*potiores*) y si los superiores gratifican con amor (*dilectio*) a los inferiores, se logre la verdadera concordia (*concordia*) y conjunción (*contextio*) a partir de la diversidad”.¹⁴⁸

144 En 1610 Loyseau escribe: “Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por medio de las armas; otros a alimentarlo y a mantenerlo mediante el ejercicio de la paz.” Añade a la estructura una jerarquía al afirmar más adelante que “los señores soberanos gobiernan a todos los de su Estado y mandan a los grandes, los grandes a los mediocres, los mediocres a los pequeños y los pequeños al pueblo. Y el pueblo que obedece a todos aquellos”, Loyseau Carlos, *Tratado de los órdenes y simples dignidades* (1636) en Duby, 1980, p 7 y ss.

145 Es interesante notar que la propuesta de Montesquieu pasará a la historia del mundo moderno como fundamento del Estado-nación al que todo estado moderno debe aspirar. en Sabine, 1963, pp 406-412. Aspiración guiada por los nuevos obispos, las metropolis europeas.

146 Duby, 1980.

147 Duby, 1980, p 11.

148 Ep.54, Pl 77, 785-787, siguiendo a Duby, 1980, pp 10.

Vemos entonces que el orden tripartita reaparece constantemente, sobretodo frente a cambios sociales que amenazan el status quo e impliquen una necesidad de aculturización o evangelización frente a elementos “extraños” o desafiantes. No es casual que Georges Dumézil le haya llamado a la estructura tripartita “el armazón de un sistema de valores” y que lo haya rastreado entre las poblaciones de origen indoeuropeo.¹⁴⁹

Por eso la encontramos en las formas populares (mesiánicas¹⁵⁰ y milenaristas) del pensamiento escatológico medieval, pero también en las elaboraciones cultas como la literatura cortés y caballeresca¹⁵¹; donde algunos personajes, los que “conocen lo que no se ve” como Merlín, dirigen a los caballeros puros, a los poderosos e incluso al rey.¹⁵² Rastros tardíos de este adalid espiritual subsisten en *la muerte del Rey Arturo* de sir Thomas Malory, editada por William Caxton en 1485.¹⁵³ A lo largo de la narración se diferencian los caballeros valerosos, hacedores de la guerra, de los caballeros “impecables” que se someten a los designios de los hombres “buenos”, eremitas que conocen el camino hacia la beatitud y el grial.¹⁵⁴ Caxton además del Rey Arturo y otros textos de Malory imprimió el tratado de caballería de Ramón Llull (Raimundo Lulio), *el*

149 Al respecto cabe recordar la famosa tríada que según Georges Dumézil estructura el pensamiento de las sociedades de origen indoeuropeo: los que son fuertes por su inteligencia; los que son fuertes por su coraje y valentía y los que son fuertes por su ganado.

En Dumézil, 1986, Troisième partie, Chap premier, pp 441 y ss. Cabría añadir que esta tríada no sólo está presente en India y sus castas, en Platón y su República, en la tríada católica con su Dios-padre; Dios-hijo y Espíritu santo o en los tres Estados de Joaquim

Fiore sino en el proyecto evangelizador franciscano donde ellos frailes, los que sabían, educaban a los valientes que hacían la guerra para que ordenaran a los macehuales.

150 Ya hemos analizado que los términos Mesianismo y Milenarismo no son equivalentes y determinan orígenes teológicos diversos. La historiadora Ana Zaballa los ha diferenciado, así como el teólogo Saranyana (ver nota 74).

151 La literatura Cortés y caballeresca, basada en los tres órdenes, aparece bajo los reyes de la Dinastía Plantagenet (vinculada a la de Anjou). La promueven como una forma de oponerse a los cantares de Gesta, que florecían en Francia. Era una forma de legitimar sus derechos, en tanto duques de Bretaña y Normandía, sobre tierras francesas, en Lalanda, Javier Martín, Introducción a *La orden de caballería*, 2009, p 12.

152 Cardini, Franco, *El guerrero y el caballero*, en Jacques Le Goff, 1990 cap segundo

153 Malory, 2005.

154 Malory, 2005.

libre de l'ordre de Cavayleria. Texto de nuestro particular interés pues revela, como antes lo hicieran las profecías del abad Joaquim de Fiore¹⁵⁵, el esfuerzo de la Iglesia para otorgar a sus miembros un código y una estética dominada por un simbolismo cristiano de las armas. Símbolos que si bien están inspirados en la tríada reafirman los vínculos de caballeros y clero, como lo expresara Lull: “Así como Dios Nuestro Señor ha elegido a los clérigos para mantener la santa fe con escrituras y pruebas pertinentes, que predicán a los infieles (...), el Dios de la Gloria ha elegido a los caballeros para que por la fuerza de las armas venzan y sojuzguen a los infieles que día a día se afanan en destruir la Santa Iglesia”.¹⁵⁶ Pero no confundamos, si bien caballeros y clérigos “son los dos más nobles y honrados y más cercanos entre sí” existe una jerarquía. El oficio de caballero fue instituido para “mantener y defender la santa fe católica” y lo primero que se le debe preguntar a un escudero que deviene caballero es “si ama y teme a Dios”.¹⁵⁷ ¿No nos recuerda este vínculo entre caballeros-guías y pueblo “elegido” la comparación que Mendieta hace de Moisés y Cortés?¹⁵⁸ El libro de Lull lo reencontraremos en el

155 Muy posiblemente al margen del sistema joaquinista (1145-1202) pero a partir de sus textos, se desarrollaron “figuras” que fueron utilizadas en el altomedievo por los fraticelli, entre ellas la del Pastor Angelicus que pertenece a los ciclos proféticos que más influyeron en el resurgimiento de la figura del Jerusalén prometido (Zaballa, 1995). La figura del Pastor Angelicus abreva de dos textos del Abad Calabrés, específicamente del Libro IV del *Liber de Concordia* donde se habla de un «novus dux de Babilone, universalis pontifex nove Jerusalem», que reconstruirá el templo y en el *Liber Figurarum*, al describir la «dispositio novi ordinis pertenens ad terciun statum ad instar superne Jerusalem» donde se presenta una especie de división ideal de la humanidad en el “Tercer Estado”, el del Espíritu Santo, y se habla de un Pater spiritualis. Según Zaballa, la denominación Angelicus proviene de la identificación del Dux y Pater, por el Abad, como el ángel descrito en el Apocalipsis (Apc. 7,2:). En la cristalización del mito, a principios del siglo XIV, se narra la existencia de un Papa de admirable santidad que junto al Emperador, alcanzará la unidad de Oriente y Occidente, conquistará Jerusalén y renovará la iglesia. Los tres hechos como antecedentes de un reinado mesiánico, Zaballa, 1995, p 200. Ahora estas figuras, particularmente la segunda, no sólo fueron utilizadas por los fraticelli, sino por Dante en la Divina Comedia como lo demostrara en 1940 Leone Tondelli en su *testo Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore. I : Introduzione e commente. Le sue rivelazioni dantesche. II : Testo e XXIII tavole (X a colori)*. Torino, Societa editrice internazionale, 1940. Al respecto cabe anotar que la división inferno, purgatorio y cielo que hace Dante no es estamental. Lo guía un pagano, Virgilio y si bien subsiste la idea de beatitud alcanzada al final de la obra, el poema se centra en el inferno, es decir en la condición humana y la debilidad de la carne.

156 Lull, 2009, LOC, II, 2.

157 Lull, 2009.

158 Siguiendo una tradición renacentista y humanista de pensamiento, Mendieta compara a Cortés con Moisés y lo equipara a los

franciscano Bernardino de Siena y posteriormente en su hermano alquimista Jean de Roquetaillade (1310-1366), que decodificó, como el medieval Colón¹⁵⁹, el descubrimiento de Asia como señal providencial de la final conversión de las poblaciones sometidas al yugo del gran Khan.¹⁶⁰ Más tarde el tratado Lluliano reaparecerá en los españoles Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Ávila.¹⁶¹

príncipes y caudillos, Mendieta, Libro III, pp 306.

No es el único Maquiavelo recupera la figura de Moisés y la equipara a la del Rey Fernando el católico y César Borgia. Los tres para Maquiavelo son modelos de príncipes guiando a su pueblo. Maquiavelo, 1980.
159 Milhou, 1983.

160 Baudot, 1990, pp 17 y 18.

161 García Gual, Carlos, Introducción a Malory, en Malory, 2005.

2.2 UTOPIÁS ERASMIANAS Y CABALLEROS HUMANISTAS

Hace tiempo que el esquema de los tres estados se ha integrado al pensamiento español caballeresco y se ha desdoblado. En efecto, desde mediados del siglo XIII y casi al pie de la letra, lo encontramos nutriendo textos político como el libro jurídico de *Las siete partidas*¹⁶² y *El libro de los tres estados* del Infante Don Juan Manuel (1238-1348).¹⁶³ También aparece en las novelas de aventuras caballerescas que se leían con avidez en España desde finales del siglo XV¹⁶⁴, pienso en el Amadís de Gaula¹⁶⁵ donde prevalece la estructura tripartita. Dado su talante aventuresco, fue muy apreciado por los conquistadores, entre ellos Bernal Díaz del Castillo¹⁶⁶, y vituperado por los humanistas.¹⁶⁷ Curioso dato este último, pues la idea de un clero guiando a una población, a la usanza de los textos caballerescos también está implícita en el pensamiento del humanista Erasmo de Róterdam.

En efecto Jean Claude Margolin, el especialista erasmiano, afirma que dos son los grandes ideales de trabajo del genio holandés. Por un lado hacer accesibles a los jóvenes, con medios económicos que frecuentaban escuelas latinistas o tuvieran un preceptor latinista, las grandes obras de la antigüedad greco-latina y, por otra parte, entregar a todos

162 En el texto jurídico *Las siete partidas*, la tríada que rige al mundo aparece literal en el capítulo “De los caballeros et de las cosas que les conviene facer: Defensores son uno de los tres estados por que Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores; et otrosi los que labran la tierra et facen en ella aquellas cosas por que los homes han de vevir et de mantenerse son dichos labradores; et otrosi los que han a defender a todos son dichos defensores...” “en (Partida II, XXI, Prólogo).

163 Libro de los tres estados, (I, XCII, f. 97r) siguiendo a Lalanda, 2009, p 14 y 15.

164 *El Tirant Blanc*, uno de los primeros libros de caballería, se editó en lengua vernácula en España en 1490; seguido del Amadís de Gaula en 1508, siguiendo a Leonard, 2006, pp 90.

165 Cabe recordar que los Reyes católicos promovieron la interpretación de la caída de Granada como una Guerra Santa con dimensiones mesiánicas y proféticas en Mérida Jiménez, Rafael M., Las historias fingidas de Garci Rodríguez de Montalvo, p 15 (http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/54/TH_54_001_202_0.pdf), y que Francia, Portugal y España reclamaban cada una para su propia literatura nacional el origen de la leyenda. Irving, 2006, pp 74.

166 Irving, 2006, pp 106.

167 Irving, 2006, pp 134, 136.

los creyentes, sobre todo aquellos que llevan *la responsabilidad de la dirección espiritual*¹⁶⁸, la riqueza de la Biblia y la patrística.¹⁶⁹ Cabe anotar que a Erasmo, a quien no le gustaba ser preceptor, privilegió en toda su obra la idea de transmisión pedagógica¹⁷⁰ y algunos de sus títulos llevan explícitamente la palabra educación. Lo demuestra la selección hecha por él mismo¹⁷¹ de textos que componen el primer volumen de su *Catalogus omnium Erasmi Lucubrationum*.¹⁷² En efecto Erasmo deseaba educar a jóvenes nobles o ennoblecidos (por el estudio a pesar de un origen comercial) y a quienes dirigían el camino espiritual, como él lo hacía con el joven Carlos.

El deseo de educar y guiar una élite no es privativo de Erasmo, muy posiblemente la idea estuviera en el aire en el siglo XVI aunque proviniera de antes. De hecho la encontramos en las proclamas públicas hechas por el Abad Bernard de Clairvaux y siglos después en las luchas franciscanas en el Nuevo Mundo, incluyendo las acciones del franciscano Zumárraga por educar a una élite indígena, dentro y fuera del monasterio como verdaderos sacerdotes o caballeros cristianos. No olvidemos que el también primer

168 La cursiva es mía N.A.

169 Margolin, 2000, vol. XXIII, n° 1-2, 1993, p. 337-356.

170 Jean Claude Margolin insiste en los pocos talentos de Erasmo como preceptor individual en cambio la confianza que tenía en sus escritos como labor educativa en Érasme, *Oeuvres choisies*, J. Chomarat (dir. Publ.) Paris, hachette, 1991, pp. 451 siguiendo a J.C. Margolin Érasme, *perspectives*, 2000 y *Érasme par lui-même*, Colléction Écrivains de toujours, Éditions du Seuil, Paris, 1965 Chap. 1.,.

171 Según el texto: Préface. *Vie d'Alde l'Ancien. Vie de Paul Muce. Vie d'Alde de Jeune*. Neacadamias nomos. Neacademiae lex. Privilèges accordés à Alde l'Ancien. Catalogues publiés par Alde l'Ancien et par ses successeurs. Lettres diverses. Les Junte. Nome de M.M. les souscripteursaus Annales; pp 40. Erasmo fue acusado de aceptar dinero a lo que él respondió que "era pelear mucho por tan poca cosa, el hecho de haber recibido dinero de un impresor, para contribuir a la grandeza de sus obras literarias". El original en francés.

172 Los textos incluidos en *Catalogus Lucubrationum* de 1523 a 1530 son:

De ratione studii, 1512 (planes de estudio) ; *De pueris Instituendis*, 1529 (la educación de los niños) destinado al príncipe Guillermo, duque de Clèves ; *Institutio principis christiani*, 1516 (Educación del príncipe cristiano, dedicado al joven Carlos de Habsburgo; *L' 'institutioni christiani matrimonii*, 1526 (la institución del matrimonio cristiano) y un poema *Institutum hominis christiani* 1514 (institución del hombre cristiano). Para más información de los catalogos ver: *Opera omnia Desiderii Erasmi*. <http://www.brill.com/publications/opera-omnia-desiderii-erasmi-erasmus-opera-omnia>.

obispo de México fue un erasmiano convencido¹⁷³, que incluyó en sus *Doctrinas cristianas*, (los primeros textos de evangelización franciscana), tanto las reformas espirituales del Cardenal Cisneros como las utopías humanistas.¹⁷⁴

Muy posiblemente el texto erasmiano que mejor manifiesta esta idea de caballero cristiano sea su texto el *Enchiridion* publicado en 1503¹⁷⁵ y bestseller de la época. El título completo es por demás sugerente: *Enchiridion militis christiani* (*Manual del caballero cristiano*¹⁷⁶), a sabiendas que la voz latina *Enchiridion* proveniente del griego *Enkheiridion* significa, en primera instancia, daga y sólo en segunda acepción libro familiar o al alcance de la mano¹⁷⁷ (de bolsillo). De ahí que el texto de Erasmo, como el libro de *la Orden de Caballería*, sea casi un tratado que alude a una daga (ley divina y oración) para que el caballero se comporte como un verdadero cristiano en defensa de los valores de la cristiandad. ¿No nos recuerda este caballero cristiano a los que aparecen en el tratado del místico Ramón Llull? ¿Acaso los erasmianos y los Llullianos no pueden considerarse caballeros temerosos de Dios siguiendo la guía de sacerdotes espirituales, como Erasmo y el místico Lulio? En todo caso el humanismo es una realidad en España y, muy posiblemente, las utopías formaron parte del proceso evangelizador en la Nueva España como lo sugiriera desde 1952 Marcel Bataillon, en su libro *Erasmo y España*.¹⁷⁸ En nuestro caso lo interesante radica en saber que la propuesta humanista y los ideales plasmados en las utopías no contradicen el ideal tripartita que reivindica un sabio como

173 Lo testimonia también los hábitos libresco del obispo de México que fue un ávido lector del humanista de Róterdam. Bernard; Gruzinski, 1996, t.1, pp 194.

174 Bataillon, 1991, pág 821.

175 El *Enchiridion* fue publicado más de 50 veces en un siglo y traducido, en el siglo XVI, a 8 lenguas y en ellas varias veces reeditado en Godin, 1982 pp12, anotación 3.

176 Su traducción al español es en 1526.

177 Siguiendo a Margolin, UNESCO, 1993.

178 Bataillon, 1991.

rector del orden, muy por el contrario el humanismo retoma el mismo deseo pero adaptándolo a los nuevos tiempos.

2.3 EVANGELIO POLÍTICO Y FILOSOFÍA CRISTIANA

Tanto Lull como Erasmo buscan moldear y educar con sus textos siguiendo una vieja tradición, acuñada desde San Agustín; utilizando las mismas herramientas que combaten. Lull usa la estética caballeresca, Erasmo la grecolatina, mientras que los franciscanos y sus aliados peninsulares en el Nuevo Mundo, como el oidor Zorita, buscaron la heredad indígena:

“Yo hube un libro que dejó escrito fray Torivio Motolinea *De las cosas de la Nueva España y de los naturales della*, que fue uno de los doce frailes primeros de la orden de San Francisco... siempre tuvo grande afición a su conversión y a su doctrina y cristiandad y muy particular cuidado de saber sus usos y costumbres... otro libro de fray Andrés de Olmos de la misma orden... hube de otro religioso también franciscano llamado Fray Francisco de las Navas ambos muy grandes lenguas y que anduvieron muchos años entre los indios entendiendo en su doctrina... y tuvieron cuidado de averiguar sus usos y costumbres de aquellas gentes... y sé que eran grandes siervos de nuestro señor”.¹⁷⁹

¿Pero para qué sirve esta técnica? Muy posiblemente para crear puentes entre viejas tradiciones y nuevas situaciones. Especies de plataformas evangelizadoras, originalmente para herejes y moros, como la obra *Novum Instrumentum Omne*, paráfrasis del Nuevo Testamento (siguiendo los pasos de Orígenes¹⁸⁰), publicada en griego en 1522 y dedicado a León X.¹⁸¹

179 149 Zorita, 1999, pp 103.

180 Efectivamente el pensamiento erasmiano abreva en dos grandes ríos. Por un lado un cristianismo de gran influencia agustiniana, lo que posiblemente temperó los demonios literarios y su aspiración al cambio, y la influencia de la patrística, particularmente los textos del muy influyente alejandrino Orígenes (185-253).. Siguiendo a Orígenes Erasmo hace una Exégesis de la Biblia y como él afirma que: “l’homme est composé de corps, d’âme et d’esprit, de même l’Écriture de Dieu a donné dans sa providence pour le salut des hommes.” *Traité des principes* IV, 2, 4 (así como el hombre está

En efecto el vaivén bíblico-patrístico en la obra de Erasmo le permitieron al agustino de Rotterdam una reflexión personalizada y un cuestionamiento de la escolástica tradicional, muchas veces tendiente a conceptualizaciones absolutas, pero siempre en los límites del cristianismo.¹⁸² Es importante anotar que a pesar de sus coqueteos con la cultura grecolatina, Erasmo era un católico ferviente. Godin afirma que la guía de San Agustín marcó límites muy tradicionales al proyecto teológico del humanista.¹⁸³ De hecho al conjunto de textos de inspiración cristiana, -los Coloquios, el *Enchiridion*, el *Novum instrumentum* y en menor medida Elogio a la locura-, el agustino¹⁸⁴ de Rotterdam los denominará "la filosofía de Cristo".¹⁸⁵ Todos ellos abrevan de la Biblia pero enriquecidos y permeados por un corpus grecolatino, evidente en sus Adagios.¹⁸⁶ Es así como Erasmo logra adaptar la severidad del cristianismo a la sensibilidad de la época deseosa de

compuesto de cuerpo, alma y espíritu, así la escritura de Dios: otorga la providencia para la salvación de los hombres en *Tratado de los principios*...)... No es casual que Erasmo publicara en Basilea en 1536 las obras completas del teólogo alejandrino. Siguiendo a Godin, 1982.

181 A pesar de la temeridad de sus anotaciones filológicas y, el espíritu personalísimo de la exégesis, que por supuesto producen muchas críticas tanto de eruditos como de teólogos tradicionalistas de las universidades de París, Lovaina y Salamanca, el libro tendrá mucho éxito. Se convertirá en un manual para los sacerdotes evangelizadores al sur de la península ibérica, particularmente en Andalucía, pero también en Extremadura y la Mancha. El místico Juan de Ávila aconsejaba se leyera con cautela. en Ávila Juan, Carta 225, *Obras I*, pág. 980-981, siguiendo a Bataillon, 1991.

182 No fue igual para otros, pienso en Lutero, en el molinero Menochio e incluso en el príncipe de Texcoco, Ometochtli.

183 Godin, 1982, introducción pp 1-12. Cabe recordar que el mismo San Agustín fue lector de los clásicos, que se educó con Cicerón y que conocía el pensamiento y la influencia de Platón y sin embargo fundó el catolicismo de tipo europeo.

184 Muy posiblemente la gran influencia agustiniana temperó los demonios literarios y la aspiración al cambio en Erasmo. André Godin, en la introducción a su libro Erasmo, , afirma que muchas son las investigaciones que comprueban la influencia de San Agustín en el humanista de Rotterdam. Encontramos paráfrasis en *De Doctrina Christiana*, así como las notas a la edición erasmiana de *Agustini per Omnia*. Para Godin la guía de San Agustín marcó límites muy tradicionales al proyecto teológico del humanista, en Godin, 1982, introducción pp 1-12 Pero el santo de Hipona no es la única influencia, en los textos erasmianos también aparece la patrística, particularmente los textos del ya citado Orígenes. Particular fuerza tiene su texto *Tratado de los principios*, que se acerca a la doctrina gnóstica. Siguiendo a Godin, 1982.

185 Chantraine Georges, S.J., *Mistère et philosophie du Christ selon Erasme*. Étude de la leerte à P. Volz et de la Ratio verae theologiae, 1518. Préface de H. De Lubac. Namur, Gembloux, 1971. In-8, ix-410 p (Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc 49. en Godin, 1972, t.4, No 2, pp. 365-376

186 *Los Adagios*, publicados en París en 1508, se limitaban originalmente a 818 proverbios recopilados en su gran mayoría de la tradición pagana. Casi 30 años después, en la edición de 1536, su labor se ha multiplicado y las metáforas con sabor antiguo han llegado al número de 4000, Margolin, 2000

encontrar “ a la filosofía, a la belleza y a la gracia del discurso”.¹⁸⁷ Elementos necesarios en una época donde nuevas costumbres y actitudes, todavía vestidas bajo ceremoniales simbólicos medievales, e incluso caballerescos¹⁸⁸ pero ya sin sustento material, se multiplicaban. Posiblemente por ello, por su fuerza y vacío los humanistas las designarán como locuras.¹⁸⁹ Locuras que por cierto cruzarán el Atlántico con los libros y los hombres, como se verá más adelante.

Junto a esta filosofía de cristo están los evangelios políticos de Erasmo. Obras de corte más renacentista, como *Educación del príncipe cristiano (Institutio Principis Christiani)*, surge cuando la paz en Europa parece germinar. Aparecida en Basilea en 1516 es paralela a la *Utopía* de Tomás Moro¹⁹⁰ y menor sólo tres años de la obra de Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*.¹⁹¹ Si este linaje no fuera suficiente, cabe anotar que apareció sólo un año antes de la Protesta de Lutero en 1517. No es un texto ingenuo¹⁹², como se podría pensar al compararla con la celebérrima obra del florentino, pues *Educación del príncipe cristiano* fue escrita para un personaje de carne y hueso, - la dedicó al joven soberano Carlos, futuro Emperador-, y pensada desde una situación

187 Erasmo, 2008. En efecto la burguesía de la época, aunque lejos aún de erigirse como una clase dominante, tiene un importante papel en la centralización del poder de las monarquías y, junto a una nueva nobleza y ejército, forma parte de los nacientes cuadros administrativos que han desplazado a los poderes tradicionales de la Edad Media, como la nobleza latifundista. Esta se ha debilitado por las crisis económicas así como la peste negra y las enfermedades venéreas. En Vincens Vives Jaime, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona, Ed Vicens-Vives, 1952, cap 15 y 16.

188 Aunque el deseo de educar a las élites estaba en el aire, las divisiones estamentales se vaciaban poco a poco de su fuerza real. De ahí que se conservara los ritos pero en ese momento ya vacíos de contenido. Shakespeare entiende perfectamente este momento y sus personajes lo viven como contradicción existencial. El ejemplo más claro es Ricardo III, pero también encontramos las contradicciones en las hijas del Rey Lear y en la ambición de Lady Macbeth.

189 Es curioso notar que según Foucault las enfermedades venéreas como la peste fueron los fantasmas que convocaban la locura, en Foucault, 1972, Cap 1, pp 21

190 Moro, 2001

191 Machiavel, 1980,

192 Para Jean Claude Margolin, Erasmo no era un ingenuo político y lo prueba su obra el Ciceronianus. Donde aprovechando un discurso para el uso del latín reflexiona, de manera profunda, acerca la cultura, sus modificaciones y la adaptación de una tradición cultural a un nuevo tipo de civilización en Margolin, 1987.

política real: la sucesión de borgoña y la ascensión en Francia de Francisco I.¹⁹³ Es junto a otras obras del humanista, como el *Ciceronianus* (1528) o *Querela Pacis* publicada en 1517, verdaderos tratados de política basados en el evangelio.

Marcelino Menéndez Pelayo señala que el *Ciceronianus* se introdujo con presteza en España. Lo demuestra su reimpresión en Alcalá de Henares en 1529, sólo un año después de su aparición en Basilea, y su influencia en grandes personalidades de la península. Entre ellas el filósofo Juan Luis Vives, el teólogo dominico Sancho Carranza de Miranda, el Abad Pedro de Lerma y su sobrino el cancelario de la Universidad de Alcalá, Luis de la Cadena. En particular se puede notar la gran influencia en el Secretario de cartas latinas del Emperador Carlos V, Alonso de Valdés y su hermano “el gran escritor y místico reformista” Juan de Valdés.¹⁹⁴ No debería extrañarnos esta tendencia en intelectuales de origen Judío converso, como los hermanos Valdés o el filósofo Vives, pues el ideal humanista, presente en la Universidad de Alcalá recién fundada por el Cardenal Cisneros promovió el sosiego y trabajo de un gran número de nuevos cristianos condenados al papel de agentes del intercambio cultural.

Muy posiblemente la capacidad de la obra erasmiana de crear diálogos tanto entre la cultura grecolatina y los evangelios como entre los nuevos cristianos, particularmente de humanistas de origen judío converso, resulte sospechosa para la Santa Inquisición que descubre en los textos la exaltación de un pensamiento personal y crítico. De hecho a pesar de las fuentes evangélicas usadas por Erasmo, los jefes de la Iglesia señalan la

193 Margolin, 1987

194 De hecho, añade el estudioso español, el sesgo erasmista de su producción intelectual quedó expresado en el diálogo de *Doctrina Cristiana* de 1529. Menéndez Pelayo, 2006, pp. 232-233

obra como herética¹⁹⁵ pues va más allá del evangelio y de las acostumbradas propuestas eclesiásticas.

A pesar de la condena los escritos de Erasmo se difunden rápidamente por España, entre 1516 y 1536 en las clases medias y altas¹⁹⁶; no debería entonces extrañarnos que este aire erasmiano en la península¹⁹⁷ también avive la reforma espiritual de las órdenes mendicantes y se instale en el corpus franciscano elaborado en el Nuevo Mundo. Más tarde, a pesar del “cambio de atmósfera”¹⁹⁸ que anuncia la Contrarreforma y las medidas represivas de Felipe II los libros¹⁹⁹, incluso aquellos que figuraban en el *Índice de libros prohibidos*²⁰⁰, se siguieron embarcando hacia las Indias Españolas donde se leyeron sin recato durante todo el siglo XVI.²⁰¹

Muy posiblemente su éxito entre los frailes se deba a su capacidad de actualizar un viejo esquema, con ecos de un gran orden celestial, a la sociedad naciente en ambos lados del Atlántico. En la Nueva España los franciscanos lo leyeron como modelo pues algunos títulos reaparecen como los coloquios (*Colloquia familiaria*) en Sahagún. Si Erasmo quería introducir, gracia y sentido del humor, al debate: “Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, yo la he introducido en los juegos, las tertulias y los banquetes;”²⁰², Sahagún se afanaba por introducir a Dios nuestro señor en tierras nuevas.

195 Todas las obras de Erasmo serán incluídas en el índice romano de 1559 promulgado por Pablo IV. En Erasmo, 2008 pág. 38

196 Domínguez, 1983, pp. 236

197 Bataillon, 1991

198 Denominación de Bataillon para el período comprendido entre 1536 y 1556

199 Irving Leonard afirma que “en pleno año del 1600 llegaba a la colonia un cargamento de libros amparados por una lista donde figuran muchas obras inscritas en el Índice de Quiroga (1583): Erasmo, Apuleyo, Genebrard, Alberto Pío, Polidoro Virgilio y Javellus.” En Leonard, 2006.

200 Los primeros decretos condenatorios incorporados al índice, entre ellos los libros de Erasmo, se formularon en 1559 por el Inquisidor Valdés en Valladolid. Leonard, 2006. Cap VII, *la literatura popular y la ley*

201 Leonard, 2006. pp 271.

202 Erasmo 2005

Así el diálogo entre referencias grecolatinas y cristianas servirá a los conversos en la península y a los franciscanos en México, pero no sólo a ellos. El mismo papel de enlace, autodenominado “nepantla”²⁰³, lo jugarán intelectuales como Chimalpahin y otros nobles nahuas gracias a su educación humanista. Las plataformas humanistas irán más allá de los frailes y los *pipiltin*, posiblemente se encuentren en la obra de Alonso de Veracruz e indudablemente en los famosos *Diálogos en latín*, de Francisco Cervantes de Salazar, que fueran utilizados para la formación del clero secular durante los primeros años de funcionamiento de la Real y Pontificia Universidad de México.²⁰⁴

No es temerario entonces afirmar que la vocación y renuncia de las órdenes mendicantes, aprobadas en el siglo XIII, posteriormente trastocadas en la España del Cardenal Cisneros y finalmente ancladas en la Nueva España, invoquen ese orden celestial trinitario en el mundo a partir de las herramientas humanistas.

203 Después de reprender a un indio por derrochar en una boda un dinero obtenido con grandes fatigas, el fraile dominico Diego Durán se sorprende de la respuesta de su feligrés: “Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla... o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio” Durán, Libro II, pp243

204 Sanchis, 2012, pp145 y ss

II. LOS HOMBRES Y LAS IDEAS

1. EN BUSCA DE UNA EVANGELIZACIÓN

1.1 ALONSITO, EL OTRO SAMUEL

En su *Historia Eclesiástica*²⁰⁵ Mendieta narra las dificultades que tuvieron los primeros franciscanos para evangelizar, pues aunque niños y adultos se juntaran en la plaza y escucharan silenciosos las oraciones en latín que los niños se aprendían de memoria, “era doctrina de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprenderles, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua.”²⁰⁶ Nadie se las enseñaba, y los adultos respetaban tanto a los sacerdotes que no osaban ni acercarse. Hasta que en jugando con los niños llegó el primer remedio que les envió el señor a su labor evangelizadora: los chiquillos. Estos niños al ver el esfuerzo y empeño de los frailes por aprender la lengua empezaron a enseñarles y corregirles.²⁰⁷ Muy pronto después llegó:

“El segundo remedio que les dio el Señor, fue que una mujer española y viuda tenía dos hijos chiquitos, los cuales tratando con los indios, habían deprendido su lengua y la hablaban bien. Y sabiendo esto los religiosos, pidieron al gobernador don Fernando Cortés que les hiciese dar el uno de aquellos niños, (...) Alonsito. Este fue otro Samuel, ofrecido a Dios en el templo, que desde su niñez les sirvió y trabajó fidelísimamente sin volver a la casa de su madre, ni tener cuenta con ella, sino sólo con lo que le mandaban los ministros de Dios, haciendo desde niño vida de viejo.

205 Mendieta, 1997, libro III, cap xvi, pp 365-366.

206 Mendieta, 1997, libro III, cap xvi, pp365 y ss.

207 Mendieta, 1997 , Libro III cap xvi, pag 366.

Tenía su celda con los frailes (...) y en todo iba siguiendo sus pisadas. Este fue el primero que, (...), dio a entender a los indios los misterios de nuestra fe.”²⁰⁸

Esta última frase de Mendieta debería extrañarnos ¿por qué Molina fue el primero en dar a entender los misterios de la fe católica? Sabemos que antes de Molina, hubo tres franciscanos que pisaron tierras con la expedición cortesana y más tarde, en 1524, arribarían los doce famosos varones apostólicos venidos de la Provincia de San Gabriel. ¿Cuál es entonces la particularidad de Molina sobre sus hermanos de orden? De él, cuenta Mendieta, que “vino niño a esta tierra” y sirvió de intérprete a los doce padres e incluso “enseñó a alguno de ellos la lengua mexicana”.²⁰⁹ ¿Qué pasó antes de él? ¿Acaso Mendieta insinúa que los doce padres que vinieron a cultivar “esta viña del señor” no pudieron evangelizar por falta de la lengua?

En realidad desde el desembarco de los tres primeros²¹⁰, los franciscanos se percataron que las herramientas escolásticas, Aristóteles y la filosofía medieval, que traían en sus paños no eran suficientes para adoctrinar a los indios. Necesitaban como afirmaría Fray Juan de Tecto, citado por Mendieta, entenderlos cabalmente, estructurar en la vida cotidiana un sentido escatológico de redención, y para ello era imperiosa “la teología que de todo punto ignoró San Agustín, llamando teología a la lengua de indios...”²¹¹. Juan de Tecto²¹² no pudo poner en práctica la teología que intuyó. Cortés que “no se hallaba sin su santa compañía” lo llevó consigo a las Hibueras donde, al

208 Mendieta, 1997, Libro III cap xvi, pag 366.

209 Mendieta, 1997, libro V, cap xlviii.

210 Cuenta Mendieta en el capítulo iv del libro Tercero, que había muchas personas que deseaban pasar a las nuevas tierras pero “como Flandes mandaba sobre España” (...) “había que pasar por la mano del Emperador (...) sólo tres flamencos tuvieron la dicha de pasar (...) y de ser los primeros frailes que (...) acá llegaron.

211 Mendieta, 1997, Libro V, cap xvii, pp 308.

212 Johan Van Dekkers, confesor de Carlos V, había enseñado 14 años teología en Paris.

enfrentar la sublevación del capitán de Narváez, faltaron bastimentos y el fraile como muchos otros murió de hambre.²¹³ Tampoco la pudo aprender Fray Juan de Aora quién llegó a México ya viejo cano. De esos tres primeros que llegaron, con la anuencia del Emperador el 13 de agosto de 1523, sólo el lego Pedro de Gante de la orden de San Francisco aprendió la lengua.²¹⁴ Aunque Fray Pedro tuvo una importante relación con el mundo indígena, lo prueban diversos testimonios descritos en el códice Tlatelolco y en el Aubin²¹⁵, no fue un erudito del náhuatl y mucho menos “un teólogo de la lengua”, como lo será Alonso de Molina. Sus esfuerzos no derivaron en textos y, como en el caso de otros religiosos primerizos, la doctrina cristiana se transmitía en sus inicios a partir de la representación y gestualidad.

En su *Historia de Tlaxcala*²¹⁶, Muñoz Camargo explica que los frailes sólo predicaban con mímica, para hablar del infierno señalaban “la parte baja de la tierra con la mano (y decían) había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, así mismo apuntando con la mano, lo cual decían siempre en los mercados.”²¹⁷ Posiblemente este juego de señas y pantomima causaba más hilaridad que fe, aunque abonaba a identificar el bien con el cielo y el mal con todos los cultos relacionados a la tierra; sapos y culebras, animales

213 Mendieta, 1997, Libro V, cap xvii, pp 308.

214 Mendieta, 1997, Libro V, cap xviii, pp 311.

215 León-Portilla, 1995, pp 269. En el códice Tlatelolco aparece testimoniando acerca de una demanda indígena y en el Aubin se menciona con reverencia su muerte.

216 Muñoz Camargo, 1892.

217 Muñoz Camargo, 1892, Cap xx, pp 162-165.

todos vinculados a rituales prehispánicos.²¹⁸ Otros religiosos, menos histriónicos, escribían el texto en español que mandaban después traducir por un intérprete.

Es difícil reprocharles estas acciones pues es muy posible que en el siglo XVI, en el territorio controlado por los españoles, hubiera más de un centenar de lenguas de las cuales por lo menos 40 eran de uso corriente. Entre ellas, el zapoteco, el tarasco, el otomí, el mixteco y las diferentes variedades de maya (yucateco, tzeltal, tzotzil, quiché...) tenían mayor número de hablantes.²¹⁹ Dada tal explosión de lenguas la primera estrategia fue privilegiar alguna y después aprenderla; la elegida fue el náhuatl. Subsisten otras razones pragmáticas para tal decisión.

Antes de la llegada de los españoles, en todos los territorios bajo la autoridad política de la Triple alianza (México, Texcoco, Tlacopan), se hablaba el náhuatl y se usaba como una especie de lengua franca; pero podemos suponer otra más sutil y simbólica. Mendieta señala que a diferencia de los Otomíes quienes pensaban que con la vida del cuerpo se acababa el ánima (alma), los mexicanos “y demás que participan de su lengua (que llaman nahuas)” creían que las almas al dejar el cuerpo se diferenciaban jerárquicamente y se les destinaba un lugar según su vida y tipo de muerte.²²⁰ Muy posiblemente esta fue una de las razones para que se convirtiera en la lengua preferida de los frailes, era jerárquica hasta en las almas. La defendieron constantemente frente a otras lenguas e incluso frente al castellano: “A mí paréceme que V.M. debe mandar que todos

218 Mendieta cuenta que para evitar la muerte de los padres que traía el parto de gemelos se debía matar a uno de ellos, llamado Cocoua que quiere decir “culebras”, en honor a la primera mujer que parió gemelos Coatl, Mendieta, 1997, Libro II, XIX, pp 229. Seguramente se refiere a la Cihuacoatl quien paría siempre gemelos. El hecho de matar a uno de los gemelos se puede explicar como eliminar el poder lunar, a partir del análisis que hace el investigador Patrick Johansson, 1998, acerca de la dualidad y los poderes diestros y siniestros, sol y luna. Para ritos alrededor de sapos y culebras ver también Ruiz de Alarcón, 1988.

219 Baudot, 1990, pp 29.

220 Mendieta, 1997, Libro II, XIII, pp 208 y 209.

deprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la aprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella,” escribía en 1559 el franciscano fray Rodrigo de la Cruz al Emperador.²²¹ Añadía que “era lengua elegantísima, tanto como cuántas hay en el mundo y hay arte hecha y vocabularios y (...) muchos sermonarios...”²²²

No sólo privilegian la lengua sino los portadores de ella, los que saben hablar. Lo confirma la polémica alrededor del cargo de don Pedro, hijo de Moctezuma, como Tlatoani del altepetl de Tollan Xicocotitlan, actual estado de Hidalgo, en 1530.²²³ Desde su convento²²⁴ fundado en 1520, los frailes, como lo sugiriera Erasmo, se inmiscuyen en las políticas de sucesión tomando partido por don Pedro, de origen nahua, sobre los derechos de los nobles de origen Otomí o tepaneca. El hijo del último Huey Tlatoani, además de ser protegido de Cortés era en palabras de los frailes un joven dócil y “buen cristiano”.²²⁵ En efecto en la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de Nueva España*, escrita en 1532 por frailes franciscanos allegados al obispo Juan de Zumárraga, dice que fueron los principales de Tollan Xicocotitlan los que pidieron a don Pedro de Moctezuma Tlacahuepantli, uno de los hijos menores Motecuhzoma Xocoyotzin y de Miahuaxochtzin, hija de su medio hermano

221 Ricard, 1992, pp 123.

222 Ricard, 1992, pp123.

223 Un año después el cargo de gobernador del “pueblo de Tollan” fue confirmado por el presidente de la Segunda Audiencia, Sebastian Ramírez de Fuenleal. Cabe recordar que al recibir el cargo, según las normas precortesianas, Don Pedro de Moctezuma obtenía el derecho a recibir las tlahtocamili, es decir el usufructo de las tierras que se consideraban como patrimonio particular de la dinastía mexica-tenochca. Sin embargo los principales de Tollan Xicocotitlan nunca reconocieron esos derechos, producto de guerras y alianzas antes de la llegada de los españoles. En Kalyuta, 2011: 484-490 .

224 Lockart afirma que de la encomienda provenían los ingresos de las parroquias pero era el altepetl el que le brindaba la organización interna y los mecanismos operativos. Lockhart, 1999, 294 y 295.

225 Relación de la genealogía, 1891:280.

Ixtlilcuecháhuac²²⁶, el *tlahtoani* de Tollan Xicocotitlan²²⁷, aceptar el cargo de gobernador del altepetl.²²⁸ Pero más tarde, Juan Damián, procurador indígena del cabildo de Tollan Xicocotitlan, en su apelación dirigida a la Real Audiencia de México, el 27 de diciembre de 1557, afirma que lo impusieron los frailes franciscanos contra la voluntad de los vecinos de Tollan.²²⁹

Este interés por las sucesiones políticas, quizás explique la defensa franciscana del náhuatl, primero con anuencia de la corona y después sin ella, pues estaba implícito el proyecto celestial. Por supuesto, no todos están de acuerdo, entre ellos el provincial de los franciscanos en Guatemala que ve en el hecho al diablo y en 1574 declara: “En este país hace falta una ley que disponga que los indios deben estudiar la lengua española (...) lo contrario ha hecho aquí bastante mal y hasta parece que se tratara de cierta ambición diabólica”²³⁰ El adjetivo está bien utilizado, diabólico, pues la Providencia vista desde fuera puede parecer cosa del diablo aunque sea puro fervor. Pero la teología seráfica se enfrenta a la ley desde 1550, las instrucciones de la corona son claras e imperativas: por todas partes se deben difundir la lengua, las costumbres y las instituciones de Castilla. El golpe a su creación y proyecto debió ser durísimo para los franciscanos, allende que sólo tres años antes en 1547, el futuro Felipe II, le pide personalmente al Papa gracias e indulgencias para los religiosos especialistas en lenguas mexicanas.²³¹

226 Chimalpahin, 1998:114.

227 Tezozómoc 1992: 134, 136,151-152.

228 Relación de la genealogía... 1891: 280.

229 AGN, Vínculos y mayorazgos 256, cuad. 12, exp.1, f. 319r, 319v.

230 Baudot, 1990, pp 32.

231 Baudot., 1990, pp 32.

A pesar del empeño por defender, aprender y difundir el náhuatl en textos cristianos, los problemas de aprendizaje de la lengua, traducción y fonética siguieron siendo un reto para los franciscanos, al cual se le sumaron la oposición de la burocracia española, los equívocos de la interpretación y sobretodo la administración de sacramentos, particularmente el de la confesión.²³² Además no todos los frailes fueron brillantes alumnos hablantes del náhuatl. Posteriores a los Doce, quien tuvo don de lenguas fue Fray Andrés de Olmos quien redactara en lengua Totonaca y Mexicana sendos vocabularios y sermones; después el clasicista Fray Juan de Gaona del cual quedan unos coloquios en náhuatl redactados con “la lengua más pura y elegante”; por supuesto Mendieta incluye en esta lista de políglotas a Fray Bernardino de Sahagún²³³ y a Fray Alonso de Molina, ambos “son los que pueden volver perfectamente cualquiera cosa en la lengua mexicana y escribir en ella, como lo han hecho de muchos años acá y lo hacen el día de hoy sin cansarse”, testimoniaba en 1569 un franciscano frente a diversas acusaciones.²³⁴ En efecto la fama de Molina en su quehacer como traductor fue grande. Mendieta asegura que fue el franciscano que “más dejó impreso”, además de ser quien elaborara el vocabulario de la lengua mexicana, texto de nuestro interés.²³⁵

232 La confesión fue un problema en varios ámbitos. A la incapacidad de entender dada la diversidad lingüística, se le sumaba la costumbre nahua de confesarse con la diosa Tlazolteótl en Sahagún, 1995, libro I, cap XII, pp 43 y 44. Esta costumbre de usar intérpretes durante la confesión será una de las tantas críticas que los religiosos reprocharán a los sacerdotes seculares incapaces de cumplir con este ministerio de otra forma, Ricard, 1992, pp 119.

233 A partir de 1529, el grupo de los Doce se enriqueció con la llegada de Fray Alonso Herrera, Fray Antonio de Huete, doctores en leyes. Fray Andrés de Olmos y Fray Bernardino de Sahagún; todos egresados de la universidad de Salamanca. De otras universidades Fray Juan de Gaona, teólogo por la Universidad de Paris, y maestro del Colegio de la Santa Cruz. Fray Jacobo Daciano, noble danés, también teólogo y enfrentado a Juan de Gaona por la cuestión del sacerdocio indígena. Fray Arnaldo de Basacio, maestro de música, Fray Jacobo de Testera, predicador en la corte de Carlos V; Fray Marcos de Niza y Fray Juan Focher, doctor en leyes por la universidad de Paris y Fray Maturino Gilberto, gramático. Habría que añadir a Fray Alonso de Molina y Juan de Torquemada nacidos en Indias y quienes tomaron el hábito franciscano en México en Duverger, 1996.

234 “Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta nueva España y el orden que los religiosos desta Provincia tienen en los enseñar”, *Códice franciscano*. Siglo XVI, pp 61-62, Siguiendo a León-Portilla en Molina, 2001, pp xxxv-xxxvi.

235 Mendieta, 1997, libro IV cap XLIV, pp238 y ss.

Al respecto, el gran erudito bibliográfico del siglo XIX, Joaquín García Icazbalceta, cuestiona las glorias que se le adjudican a los traductores franciscanos, particularmente a Molina, y afirma que desde mediados de 1524 existía en la recién fundada Nueva España una cantidad considerable de indios hispanizados y españoles indianizados que hablaban, bien o mal, “el otro idioma”. García Icazbalceta propone incluso una pequeña lista de traductores: “primeramente Doña Marina y Jerónimo de Aguilar, el paje Orteguilla, los conquistadores Juan Pérez de Arteaga, Alonso de Hojeda y Juan Márquez, así como de manera incipiente los franciscanos Fray Pedro de Gante y sus dos compañeros que, por haber llegado un año antes de los doce, podían haber aprendido algo de la lengua.”²³⁶ Tiene razón, es posible que muchos de estos personajes pudieran traducir los ires y venires de la vida cotidiana pero como señala León-Portilla en su *estudio preliminar al Vocabulario de Molina*, “el fin para el que necesitaban los frailes la ayuda de Alonsito”²³⁷ era uno muy otro a la comunicación pragmática del trueque, el intercambio, la sujeción de órdenes o la rústica transmisión de la doctrina cristiana. Necesitaban un trabajo sutil y profético, por eso Mendieta compara la vida y labor de Molina con la del profeta bíblico Samuel²³⁸ quién recién destetado fuera cedido al templo por su madre para más tarde interferir ante Yahvé por su pueblo que, nublado, alababa a

236 Siguiendo a León-Portilla en *Estudio preliminar al Vocabulario de Fray Alonso de Molina*, Molina 2001, pp xxii.

237 Molina, 2001, pp xxiii.

238 Narra el primer libro de Samuel, que Ana no podía darle hijos a Elí, juez de Israel durante cuarenta años, hasta que piadosamente se lo pidió a Yahvé. Yahvé le otorgó la gracia y ella en correspondencia, recién destetado el niño, lo cedió al templo. Cuando Samuel creció escuchó el llamado de Yahvé. Este condenó (...) la casa de Elí y su descendencia pues no había corregido a sus hijos que lo deshonraban (...). Y así fue, cuando el pueblo de Israel se enfrentó a los Filisteos huyó tantos fueron los caídos, y el arca fue tomada por los Filisteos. Cuando el arca regresó, pues Yahvé había castigado a los Filisteos por el robo, y se instaló en Quiryat Yearim Samuel, frente a ella, juzgó al pueblo que alababa a otros dioses y, ofreciendo un cordero lechal en holocausto, pidió por ellos a Yahvé. Este complacido desató su furia contra los Filisteos, y así gracias a Samuel fue liberado Israel del dominio filisteo.

otros dioses²³⁹. De igual manera Fray Alonso de Molina gracias al conocimiento que tenía de la lengua podía fungir como intermediario entre los nahuas y los designios providenciales y al mismo tiempo estructurar una teología que posiblemente la orden deseaba instaurar en estas tierras.

²³⁹ *Biblia de Jerusalén*, Libro primero de Samuel: :1-7, pp 503-514.

1.2.- LA TEOLOGÍA QUE IGNORÓ SAN AGUSTÍN

En efecto el náhuatl se convirtió en una teología completa que fluyó rápidamente entre los religiosos. Prueba de ello es el magnífico corpus que ha llegado hasta nuestros días²⁴⁰, pero sobretudo los *Huehuetlatolli*, la historia de Sahagún y el diccionario de Molina. Es posible, como lo ha demostrado Ruiz Bañuls²⁴¹, que los Huehuetatolli, a pesar del nombre o justamente gracias a su equívoco título, estén conceptualmente más cerca de los libros bíblicos sapienciales, -tales como Proverbios, Eclesiásticos y en menor medida el Eclesiastés-, que de la antigua tradición nahua precortesiana. Textos que más allá de su sabiduría fueron estructurados para transmitir el mensaje cristiano a partir de expresiones y fórmulas nahuas. Esta labor de los frailes de recopilación del mundo náhuatl para transmutarlo en coloquios o evangelios cristianos se convirtió en un vaivén; iba de los indios a los religiosos y de éstos a los indios. Los primeros hablaban de un mundo (dioses, ritos, vida cotidiana) con metáforas, alegorías y difrasismos²⁴² que después los religiosos les regresaban con las mismas metáforas, alegoría y difrasismos pero en forma de catequesis cristiana. Un ejemplo interesante es el lenguaje usado para referirse devocionalmente a Tezcatlipoca que recoge Sahagún en su Historia General pero que

240 Según el inventario de obras en lenguas indígenas o relativos a lenguas indígenas propuesto por Ricard, en el período comprendido entre 1524-1572, 80 obras en lenguas indígenas fueron compuestas por autores franciscanos (algunos textos anónimos también les son imputables), de los cuáles las tres cuartas partes son en náhuatl o relativos al náhuatl. A ellas habría que añadir las 16 obras firmadas por dominicos y las ocho por agustinos. Ricard, 1992, pag 65-66 y 423-430 y 431-434.

241 Independientemente de la enseñanzas que podamos encontrarle a los libros sapienciales bíblicos, es importante notar que pertenecen a una tradición monoteísta, que han pasado por el tamiz occidental de los padres de la Iglesia quienes los convirtieron en canónicos y que no dejan de parecernos asertivos dada la conquista religiosa; México es católico. Lo interesante sin embargo de la propuesta de Mónica Ruiz Bañuls es el análisis comparativo que hace de ellos y la equivalencia entre el tema en ambos corpus, el bíblico y los *huehuetlatolli*. En Ruiz Bañuls, 2009, pp 182 y ss. En el índice temático, la autora propone 15 temas, de los cuales nos parecen particularmente interesantes el tema 5.-“Obediencia y temor a Dios” (Comparable al primer mandamiento, amarás a Dios por sobre todas las cosas); el 10.- “Estados de embriaguez, excesos de alcohol” vinculado a lo que he llamado el pecado de la Soberbia y el tema 12.- “Muerte. Reflexiones escatológicas”.

242 Montes de Oca, 2010.

reencontramos en los *Huehuetlatolli* transformado en un rezo al Dios monoteísta invocado por quienes han de regir un pueblo.

“¡Oh, señor nuestro humanísimo, amparador y gobernador, invisible e impalpable! Bien sé que me tenéis conocido, que soy un pobre hombre y de baxa suelte, criado y nacido entre estiércol. (...) Habéisme hecho gran beneficio, gran merced y misericordia, sin merecerlo yo, que tomándome del estiércol me habéis puesto en la dignidad y trono real. ¿quién soy yo señor mío? (...) qué modo tendré de gobernar y regir esta vuestra República? ¿Cómo tengo que llevar esta carga del regimiento de la gente popular, que soy ciego y sordo, que aún a mi no me sé conocer ni regir. (...) No permitáis señor, que los guíe por caminos de conejos y venados. No permitáis, señor, que se levante alguna guerra contra mi. No permitáis que venga alguna pestilencia sobre los que tengo que regir.”²⁴³

El texto recopilado por Sahagún invoca la guía de Tezcatlipoca en tanto dios regente del poder, pero las palabras también expresan la piedad divina que tenían los mexicas, magníficamente expresada como: “No soy nada nací entre estiércol”.²⁴⁴ Esta misma invocación pero trastocada con los elementos de la tradición bíblica sapiencial y, haciendo hincapié en el valor del dirigente, la vamos a encontrar en este fragmento de los *Huehuetlatolli*:

Quen mach nenti, in ie inencauhian	¿Qué haré, señor y criador, si por ventura
------------------------------------	--

²⁴³ Sahagún, Libro VI, cap IX, pp 334.

²⁴⁴ una pequeña digresión al respecto de la voz estiércol, cabe recordar que la tradición judeocristiana no interpreta el estiércol de la misma manera que el mundo nahua, nos lo recuerda la expresión *cuitlacachtli* (mierda dormida) que se refiere al hongo que se forma en la mazorca y no permite el desarrollo de los granos del maíz, pero que es comestible. Se entiende que el estiércol es algo de la tierra, producido por lo que está vivo, cambiante como las circunstancias humanas y alimento de otras vidas por ejemplo las mariposas. N.A.

<p>ticmuchivilia in titloque, tinaoque, quen mach nenti in ie cactimanj, auh quen mach nenti in onopan ooalla in teuhlti, in tlaculli, quen mach nenti in onjctlaculmjcti in atl, Yn tepetl, quen mach nenti in onjcpaccacuh.²⁴⁵</p>	<p>cayere en algún pecado carnal y deshonoroso? Qué haré si por negligencia o por pereza echare a perder mis súbditos? ¿Qué haré si desbarrancare o despeñare por mi culpa a los que tengo que regir?</p>
---	---

En este pequeño fragmento aparece, por un lado la providencia que guía al que ha de regir, “qué haré señor”; y por otro la responsabilidad del que gobierna de no echar a perder (“in teuhlti in tlaculli) a sus súbditos. Al tiempo se revela la domesticación de ciertos conceptos de la cultura náhuatl al cristianismo tales como “tlatlacolli”, hoy pecado.²⁴⁶

No fue una labor fácil, estuvo hecha de muchas etapas como lo demuestra otro manuscrito, # 1477, en sus folios 233r a 238v, traducido por Baudot y titulado “Un *Huehuetlatolli* desconocido”.²⁴⁷ El texto es una plática con consejos, para no desmerecer, de un anciano que deja el poder a un joven que lo sucederá. El lenguaje es ritual y seguramente también estaba bajo la advocación de Tezcatlipoca pero su nombre ha sido intercambiado por el de Dios, siempre acompañado de los adverbios “sólo” o “único”; en algunos casos se ha conservado el concepto “el que está cerca y junto” (*Tloque Nahuaque*). Este es un buen ejemplo de náhuatl cristianizado precozmente pues se limita a la transposición de términos para designar a la divinidad. En efecto de él se desprenden

²⁴⁵ El fragmento ha sido tomado de la edición inglesa del *Florentine Codex* realizada por los investigadores Charles Dibble y Arthur Anderson en 1969. Siguiendo la traducción de Ruiz Bañuls, 2009, pp 194.

²⁴⁶ En el náhuatl de la sierra de Puebla, Tlacolli es pecado.

²⁴⁷ Baudot, 1979.

los primeros intentos, más rústicos, por intercambiar identidades sagradas.²⁴⁸ Ahí dónde pudo haber Tezcatlipoca aparece Dios, pero conservando la estructura dualista mesoamericana, refrendada por el lenguaje ritual hecho de difrasismos. Por ejemplo el construido como *in uel tlilactoc yn uel tlapallactoc (in tlilli in tlapalli/ lo negro-lo rojo)* que recuerda los pasos del héroe cultural, Quetzalcoatl, que va dejando por el mundo al caminar.²⁴⁹

PLÁTICA DE SALUTACIÓN QUE ALGÜN PRINCIPAL HAZE A SU SEÑOR O CACIQUE.	
Nopiltzintzine, ma ximehuilitia atton canin in cuell achitzincahuitl, yn cemiluitzintli in itzcactzinco yn opochtzinco yn tloque yn nahuaque , yn ilucaua yn tlalticpaque yn icel tlatouani, yn dios . Yn tiquitzcactia, yn tiçopochtia, yn ticmonanamiquilia, yn ticmopaleuilia, yn ti patea, yn tiyxiptla, yn tiyxtelolo, yn ticamachal, yn tiyx, yn tinacaz, yn tonmochiuhtica, ca ticnahuatlatalhuia, tictlatenquixtilia tiquiyoquixtia, in tictlatelquixtia. Yn anen yauh, yn anen uetzi, yn xotlatiuh, yn pepetzcatiuh, yn tleyotiuh, yn mauizçotiuh yn ihyotzin in toteo. Yn motentzinco yn mocamaetzinco oquitlali yn moxitlantzinco, yn motozcatlantzinco, in	Oh mi señor venerable, así puedas primero elevarte y dignificarte ya que muy pronto, dentro de poco, te habrás colocado en los zapatos y a la izquierda del dueño del cerca y del junto, del único rey en el cielo y en la tierra, de dios. Al colocarte en sus zapatos y a su izquierda, te ayudas mucho, eres útil a ti mismo, consuelas, representas, eres ojo, eres mandíbula, eres rostro, eres oído, aún andas atareado ya que eres intérprete, ya que revelas lo que hay, ya que limpias los tallos y despejas el monte. No se va en vano, no cae en vano el aliento de nuestro dios, llega aquí con éxito ya que irá a crecer, irá a brillar, a dignificarse y a merecer respeto.

²⁴⁸ Baudot, 1979, pp 16-18.

²⁴⁹ Montes de Oca, 2010, pp 230-231.

<p>oquiptopen yn oquipetlalcalten yn amoxtli in tlacuilloli <i>in uel ttilactoc yn uel tlapallactoc</i> yn ipan temi, in quanmitl yn ocelomitl ynic tocontlatlaztica, ynic toconpouhtica.</p> <p>Yhuan onca mani yn coyahuac in tezcatl yn (233 v° :) necoexapon yn mictlan ontlaneçi, ynic oncan tontlachixtica; yn quenami can yn mictlan yn iluicac inic tonitztica yn nouian yn cemanauac.²⁵⁰</p>	<p>Así es en tu boca, en tu paladar, en tu flanco y en tu garganta donde dios ha colocado, ha escondido, ha introducido el libro y las pinturas, y el color negro bien hundido, el color rojo bien hundido allí se extienden, sobre la flecha del águila y sobre la flecha del tigre de modo que ahora lo vuelvas a arrojar, de modo que lo hagas desaparecer. Y allí también se encuentra el gran espejo (fol. 233 v°:) y por una parte y por otra se transparenta el infierno cuando andas mirando para ese rumbo; de modo que ves que el infierno existe en todas partes en el cielo y por el mundo.</p>
--	---

No todos los franciscanos devinieron maestros pero si la mayoría, siguiendo la tradición pedagógica humanista propuesta por Erasmo de Róterdam. De hecho fueron grandes pedagogos como lo indica el comentario que acompaña la tosca representación de un fraile en el *códice Aubin*: 6-Tecpatl (1524).

“Nican tzintic in teoyotl, ihcuac peuh in ye temachtiah padremeh.” /Año 6-Pedernal (1524). “Aquí empezaron las cosas divinas, cuando comenzaron a enseñar los padres.”²⁵¹

250 Baudot, 1979, pp 8 y 9.

251 Códice Aubin, p. 87, siguiendo a León-Portilla, 1995, pp 279 y 280.

Otro ejemplo son las dos primeras imágenes de las cinco que reproduce León-Portilla del manuscrito, en edición facsímil, del texto de Muñoz Camargo; *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*.²⁵² En ellas (folios 238 y 238 V) se representa a fray Martín de Valencia enseñando a los Tlaxcaltecas en el mercado y a otros dos frailes predicando en las casas de “los caciques y señores de Tlaxcala y como lo oían de buena gana”.²⁵³

Es muy posible que esta interrelación que se da naturalmente vía el aprendizaje y la enseñanza, explique la preferencia de los indígenas por esta orden frente a los agustinos.²⁵⁴ Baste decir que para 1559, duplican a sus hermanos²⁵⁵ pues poseen 80 conventos sobre 40 de agustinos y dominicos; además de contar con 380 frailes frente a 210 Dominicos y 212 Agustinos.²⁵⁶ El mismo Chimalpáhin habla de que con la llegada de los doce inició la enseñanza:

“...ihcuac in peuh in ye motemachtilia padre Mexihco, Tetzcuco, Huexotzinco, Tlaxcallan. (el padre dio principio a su enseñanza en México Texcoco, Huexotzinco, Tlaxcala.”²⁵⁷

Estas opiniones que tenían los indígenas de los frailes revelan el constante ir y venir de maestro a discípulo, indígena y fraile y viceversa. Ello sin contar que los franciscanos estaban dispuestos a usar todas las herramientas lingüísticas a su alcance. Entre ellas los muy cuestionados “autos sacramentales” introducidos en las fiestas. Fueron

252 Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*, Estudio preliminar René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1981 en León-Portilla, 1995, pp 280 y ss. .

253 La imagen viene acompañada de un pequeño texto explicativo de Diego Muñoz Camargo.

254 León-Portilla, 1995, pp 270.

255 Según Ricard los Dominicos, también en número de 12, llegaron sólo dos años después de los frailes menores, en 1526. Los Agustinos, siete hermanos, fueron los últimos en llegar en 1533.

256 Ricard, 1992 pp 138-154.

257 Chimalpahin, 1998, *séptima relación*, pp 167.

representaciones, muy del gusto indígena, como la del “Fin del mundo” que anota Chimalpahin se representó en 1533:

Auh zan no ihcuac inin mochiuh in neixcuitilli in ompa Sactiago Tlatilulco Mexico, yehuatl iníe tlamiz cemanahuac, cenca quimahuizoqueh in mizahuiqueh in mexicah.

Y también entonces se hizo una representación allá en Santiago Tlatelolco: aquella de cómo acabará el mundo; mucho se admiraron al verla los mexicanos.²⁵⁸

Casi de manera obsesiva los frailes seráficos luchan por conservar y difundir la lengua náhuatl, incluso permitiendo formas vinculadas a rituales de antaño. ¿A qué se debe? Ricard concluye en su obra: “Es verdad que a nadie le vino a la mente transformar a los indios en españoles, pero parece bien claro que el misionero se propuso no crear un nuevo formalismo, sino un nuevo ambiente en el cual pudiera nacer un nuevo espíritu.”²⁵⁹ Es posible que Ricard tenga razón y ese nuevo ambiente explique sus primeros esfuerzos por destruir todo aquello que se opusiera a la fe de “dios nuestro señor”, como lo declara Fray Martín de la Coruña en una carta fechada el 27 de junio de 1525, sólo cuatro años después de la caída de Tenochtitlan. En ella afirma que una de las mayores ocupaciones de sus discípulos era derrocar ídolos y arrasar templos, dirigidos por el mismo.²⁶⁰ Lo mismo escribe Zumárraga en una misiva a mediados de 1531 donde afirma haber destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos.²⁶¹ Como bien dijera Icazbalceta

258 En Chimalpahin, 1998, pp 187.

259 Ricard, 1992, pp 416.

260 Ricard, 1992, pp 106.

261 Ricard, 1992, pp 106.

“un misionero no es un anticuario”²⁶² y la destrucción sobretodo en la primera etapa fue brutal. Pero los ídolos no fueron los únicos enemigos de los franciscanos.

Duverger afirma, en *La Conversión de los indios de la Nueva España*, que el cristianismo avanzó en la medida que los frailes se indianizaron pero enfrentándose, abiertamente, a la hispanización pretendida y fomentada por la corona.²⁶³ Por su parte Baudot en su libro *La pugna franciscana por México*, explica que la política lingüística de los franciscanos respondía al proyecto de una América nueva, donde las instituciones seráficas en náhuatl educarían y formarían una nueva generación de indios cristianos.²⁶⁴ Me parece que más que una América Nueva como propone Baudot o una Nueva Roma material, como lo sugiere Bustamante²⁶⁵, los afanes franciscanos en el Nuevo Mundo evocan un orden celestial, como intuyó Ricard, que podía instaurarse en la tierra. Para ello necesitaban una estructura compuesta por un Rey cristiano, surgido del colegio de Tlatelolco; elegido entre los *pipiltin* ungidos bajo la Orden de los caballeros Tecles que guiaran al pueblo, los macehuales. De esta manera rey y caballeros defenderían el orden y la fe cristiana. ¿Cómo lograr implantar tal estructura? pues a través de una teología que, si bien no enseñó San Agustín, tenía hondas raíces en la tradición clerical desde el año 1000 y que el humanismo en el siglo XVI readaptó a la sensibilidad de la época. La columna vertebral sería el náhuatl, “una lengua con alma” pero restaurada por los frailes; como lo prueban los temas bíblicos que se expresan en los *Huehuetlatolli* recopilados por Olmos, la recopilación hecha por Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España* y en el diccionario de Molina. De este nos interesa las traducciones que propone

262 Ricard, Pp 106.

263 Duverger, 1996 .

264 Baudot, 1990.

265 Bustamante, 2000.

para la voz *tlaelilocayotl*. Todo junto para guiar a los indios de esta tierra hacia la salvación.

2. DISQUISICIONES ALREDEDOR DE LA LOCURA, TLAUELILOCAYOTL

Es importante anotar que el corpus de textos en náhuatl fue transcrito después de la conquista. Más allá de las discusiones entre verdad y veracidad o del debate sahaduniano²⁶⁶, el mundo que se describe al momento de escribir *fue y ya no es*. Por eso las traducciones de las palabras en los diccionarios franciscanos no son ingenuas. A decir verdad ninguna traducción lo es recuerda el proverbio italiano “Traduttore traditore”; pero en este caso hay que añadir a esta elemental práctica la particularidad de la mirada franciscana, su interés por evangelizar a los indios, su proyecto en jaque por los movimientos políticos venidos desde la metrópolis y el providencialismo tripartita implícito de la orden ya tratado anteriormente.²⁶⁷ A sabiendas de todo ello en este apartado haremos un análisis de las traducciones que Molina da a la voz *tlauelilocayotl*. El fraile generalmente usa las palabras loco/locura que, en el contexto europeo del siglo XVI, se integran al armazón providencial y tripartita que hemos analizado ya. Empecemos con la locura que llegó con los frailes y el humanismo.

2.1 LOS LOCOS VENIDOS DE EUROPA

La palabra *loco* y locura dan para todo. Allende la discusión entre quienes sostienen la persistencia a través de los siglos de ciertos síntomas psiquiátricos como la melancolía²⁶⁸ y aquellos que afirman que la locura es una fabricación cultural para sustentar el control

266 Fray Bernardino de Sahagún transcribió y tradujo los datos más ricos del pasado náhuatl en el llamado Códice Florentino. Para muchos autores (León-Portilla, Federico Navarrete) su aporte es objetivo mientras que para otros está contaminado por el contexto de la época (Guy Rozat, Walden Browne) siguiendo a Dorfman, 2008.

267 Ver capítulo anterior.

268 la bilis negra de Hipócrates.

social y político;²⁶⁹ lo cierto es que conservamos en el español moderno muchos de los significados que prevalecían en el siglo XVI.

2.1.1 EL EXCESO: TRANSGRESIÓN DE LA ARMONÍA DIVINA

En efecto *loco* designa algo de poco juicio, disparatado e imprudente²⁷⁰ pero su prodigalidad va más allá. En el Diccionario de la Real Academia, (DRAE), además de las explicaciones como “perder la razón” e “imprudente” aparecen otras dos acepciones interesantes; aquella que describe A.-)un aparato o dispositivo que funciona descontroladamente (la brújula se ha vuelto loca) y para B.-) adjetivar positivamente algo que excede en mucho lo ordinario o presumible (que suerte loca he tenido).²⁷¹ En todo caso *loco* siempre define un exceso, un algo que embiste la normalidad. Esta cualidad que irrumpe y es excesiva aparece delimitada en el siglo XVIII. Lo sabemos por el Diccionario de Autoridades (DA)²⁷² que define *loco* como alguien obscurecido y ofuscado del entendimiento, añade los latinismos *Demens*, *Infannus*, el que ha perdido el juicio. Esta locura es muy clara en la tragedia del Rey Lear, representada en 1606, en ella aparecen dos tipos de locos, el bufón y el rey Lear, que según el imaginario medieval caminan juntos, a donde vaya la locura va acompañada de su anverso la cordura.²⁷³ Y en efecto el bufón es un loco sabio, imprudente y Lear un loco demente; caminan en paralelo

269 Roth Martín, *The reality of mental illness*, siguiendo a Porter, 2002 .

270 DRAE, 2001.

271 DRAE, 2001.

272 DA, 2002, pp 428.

273 Durante la protesta hecha por los prelados franceses en 1445 a la condena pronunciada por la universidad de Paris en 1445 contra la Fiesta de los locos (Festum Stultorum), el argumento enunciado consideraba a la locura como la segunda naturaleza humana, el reverso de la cordura. La comparan incluso con una imagen del libro de Job: “como un vino que fermenta y no se airea, que amenaza en reventar los odres nuevos” (“quasi mustum absque spiraculo, quod lagunculas novas dirumpit” Jb. 32, 19) siguiendo a Francisc Massip Bonet en El personaje del loco en el espectáculo medieval y en las cortes principescas del Renacimiento en Babel #25 <http://babel.revues.org/1300>

pero nunca se cruzan aunque siempre estén juntos. Al principio de la obra de teatro el loco afirma: “el loco no es bribón, te lo aseguro”.²⁷⁴ Y dice la verdad no es un bribón mas un profeta que designa una verdad que está tejiendo más allá:

“Los padres que usan harapos
vuelven ciegos a sus hijos
mas los hallarán amables los que estén bien ricos
... tendrás tantos dolores a causas de tus hijas...”²⁷⁵

Este aparente fantoche es el único capaz de vislumbrar la trasgresión del rey Lear²⁷⁶ quien no ha sabido discernir entre “el justo amor filial” de Cordelia y las palabras lisonjeras de sus otras dos hijas. Por soberbia humana le ha dado la espalda a las leyes divinas quebrantando la “realidad” que en tanto rey su realeza debería mantener. El orden se ha roto, la brújula ha perdido el camino y nadie escucha al bufón que es tildado de loco... No sólo el rey mantiene el orden, la nobleza también es capaz de romper la armonía dictada por el universo, sobretodo si los mueve la ambición personal; una actitud muy renacentista. El ejemplo lo proporciona lady Macbeth, en la tragedia de Macbeth:

“... Venid vosotros espíritus que asistís a los designios criminales; despojadme aquí de mi sexo y llenadme desde la cabeza a los pies de la más horrenda crueldad.”²⁷⁷

Como en otros personajes de Shakespeare (Ricardo III, Yago) el cálculo de Lady Macbeth precede a la acción y la acción se alimenta de obsesiones muy materiales

274 Shakespeare, 1994, pp 164.

275 Shakespeare, 1994, pp162.

276 Shakespeare, 1994.

277 Shakespeare, 1999b, Acto V, pp123.

(dinero, poder, lujuria) que enloquecen.²⁷⁸ De hecho más que locos están atontados por la embriaguez y la ignorancia, los dos pechos que criaron a la locura según Erasmo.²⁷⁹ Esta locura momentánea sostiene la acción en las tragedias aunque se presente como una crueldad transitoria en la existencia humana para señalar la persistente necesidad de los hombres.²⁸⁰

Empero la trasgresión que debe castigarse no es una idea original de Shakespeare aparece en las tragedias clásicas griegas cuando los dioses, excesivos siempre²⁸¹, castigan la hybris de los héroes.²⁸² No es casual que tanto Platón en su República²⁸³ como Aristóteles en la Ética²⁸⁴ ponderen la templanza como virtud necesaria.²⁸⁵ De ahí que el exceso de los héroes que viven entre los hombres sea duramente castigado. Cuidado ese atributo que otorgaba identidad y fama heroica es diferente a la necesidad de los hombres, es un exceso que rápidamente se convertía en hybris y que al desafiar a las divinidades culminaba en tragedia. Los regalos de los dioses están envenenados, lo sabían Helena

278 Los personajes no son locos están enloquecidos por sus obsesiones. Enloquecido por amor: Sueño de una noche de Verano; enloquecido por deseo y después muerte: Romeo y Julieta; enloquecido por la justicia terrenal: Hamlet; enloquecido por el poder: Ricardo III, enloquecido por el destierro: Próspero en la Tempestad; enloquecido de celos: Otelo.

279 Erasmo, 1999, Cap. VIII pp18.

280 Brant y Erasmo.

281 Los inmortales a diferencia de los hombres viven a partir de los excesos.

282 En la mitología griega sólo los héroes, en tanto hijos de dioses, son capaces de desarrollar hybris y con ella desafiarlos. La hybris puede entenderse como la exacerbación de algún atributo, ya sea la Belleza (Helena), la fuerza (Hércules) o el Ingenio (Ulises), que sobresale de la cotidianeidad de los mortales. Los héroes desaparecen en las sagas épicas, son juego de los dioses para aprendizaje de los hombres. Por eso entre los héroes de los argonautas los únicos que tienen derecho a la vejez y el regreso al hogar son Ulises y Hércules; los héroes iniciáticos que además de la hybris conocieron el dolor. Calasso, 2006 y Graves, 1992.

283 En La República Platón propone una sociedad estructurada en la templanza de tres grupos sociales los ciudadanos, los guerreros y el filósofo rey. Cada uno es representado por un metal (bronce, plata y oro respectivamente) y por una parte del cuerpo (manos, torax o vientre y cabeza) de su equilibrio depende la armonía de la República en Platón, República, 2000

284 En la Ética a Eudemo, Aristóteles identifica a la virtud (areté) con los hábitos (héksis) que deben caminar por un punto medio en Aristóteles, 2000, II, 6, 1106b 3-6.

285 Es curioso porque más allá de la templanza ambos autores ponderen el nympholeptos. En el Fedro Platón le hace decir a Sócrates que “la manía” es una forma de conocimiento y Aristóteles en su Ética a Eudemo habla de los nympholeptoi a propósito de la “felicidad” (eudaimonía) Calasso, 2004, pp26

que por su Belleza provocó una guerra, Medea que desconoció su linaje y luego su descendencia y Hércules a quien de nada le sirvió su fuerza para detener la locura instigada por Hera. Pero no nos engañemos, la locura que proviene de los dioses no se parece a los actos enloquecidos de un Otelo celoso, de un Hamlet malherido de justicia o de un Ricardo III, enfermo de poder, con la locura casi sagrada de Lady Macbeth o del rey Lear; ambas vinculadas al regicidio, al orden cósmico que sostiene al mundo: “esta enfermedad está fuera del alcance de mi arte/ ... sacerdote requiere su mal que no doctores...”.²⁸⁶

Todo inicia en los actos humanos: en su ambición Lady Macbeth mata al rey, en su soberbia el rey Lear prueba a sus hijas, muy pronto el crimen humano trasciende al mundo sagrado: “¡Fuera mancha maldita! (...) Es lóbrego el infierno (...) ¿Estas manos no van a quedar limpias jamás?”.²⁸⁷ Los dioses no responden pero las manos permanecerán sucias hasta que llegue la muerte, no como castigo sino como gracia divina. Lo mismo le sucederá a Lear, su transgresión destruye el mundo incluso el del bufón quien acompaña a su rey y su orden hasta la muerte. De las ruinas generadas por Lear surgirá, gracias al sacrificio y muerte de Cordelia, un nuevo orden. Más que un mal la locura aparece como un equilibrio, una forma de la lucidez frente a la inclinación “natural” del hombre a la trasgresión.

2.1.1.2 FATUOS, POSEÍDOS E IDIOTAS

Loco también definía, en el XVIII, al sujeto de poco juicio, disparatado e imprudente: el *Imprudens*, el *Absurde agens*. Finalmente *Loco* traduce las voces latinas *Feraz*,

²⁸⁶ Shakespeare, 1999b, Acto V, pp 234-235

²⁸⁷ Shakespeare, 1999b, Acto V, esc. Iera, pp 233

Luxurians cuando se toma por fecundo y abundante.²⁸⁸ Ambos tipos aparecen en el siglo XVI. En realidad estos locos imprudentes, absurdos y exuberantes son más viejos y aparecen en la tradición griega. No los llamaban locos sino poseídos por las ninfas, o por Apolo como Casandra²⁸⁹, pueden ver lo que otros ignoran, ocupando un lugar en los oráculos y en el pensamiento filosófico. Sócrates se reivindica como *nymphóleptos*:²⁹⁰ cautivo de las Ninfas y el mismo dios Apolo, pues no era don exclusivo de mortales, fue seducido por la Ninfa Telfusa que junto a la serpiente pitón cuidaban “una fuente de bellas aguas”.²⁹¹ Las ninfas, seres afines al agua, son heraldos de una forma de conciencia, acaso una de las más antiguas y arriesgadas, vinculada a las energías primordiales donde también abrevia la sexualidad.²⁹² Estos entes, que aparecen en forma de jovencitas lascivas, otorgan voluntariamente al iniciado su don líquido y fluido para crear un puente entre lo divino y lo humano. De ahí que *Nymphé* signifique "muchacha preparada para casarse" (para enredarse con el otro) pero también "veneno de agua".²⁹³ Calasso en su ensayo acerca de las ninfas afirma que en un himno tardío a Apolo²⁹⁴ se habla de las aguas mentales, las *Noeronhydáton* espejo de agua donde yacen las Ninfas.

288 DA, 2002, pp 428

289 Apolo enamorado de Casandra, la hija de Hécuba y Príamo reyes de Troya, le concede el don de la profecía. A pesar del regalo ella no cede a los deseos del dios quien al no poderle quitar lo dado la castiga con la sordera social. Nadie escuchará sus profecías y visiones, ni siquiera cuando Troya está en peligro y en su sordera la tildarán de loca. Graves, 1992, pp 229

290 Platón, *Fedro*

291 *Himno a Apolo* en Calasso, 2004, pp 9-48

292 Calasso, 2004, pp 9-48

293 Calasso, 2004

294 “En lo alto del puerto se alza un frondoso olivo/ y a su lado se encuentra una grata y sombría cueva/ consagrada a las ninfas que se denominan Náyades/ En su interior hállanse también cráteras y ánforas/ de piedra en las que las abejas fabrican sus panales/ y también pétreos telares de grandes dimensiones donde las ninfas/ tejen sus mantos coloreados de púrpura marina, encanto visual./ Igualmente, manantiales de agua perenne, y dos accesos:/ uno, hacia el norte, se destina como entrada a los mortales;/ el otro, orientado al mediodía, se reserva a los dioses, y nunca por él penetran los hombres porque es el camino de los inmortales.”/ Así inicia el Himno a Apolo, enumerando puros elementos que juegan con lo eterno y lo mortal en Calasso, 2004

Ellas detentan esa “liquididad espejeante” que pueden ofrecer voluntariamente, como lo hicieron con Apolo transformándolo en Apolo Telfusio, pero que también sirve para engullir los espíritus frágiles. Y en efecto narra Calasso que un brazo de ninfa ceñía a Hilas, el amante de Heracles, para besarlo al tiempo que lo sumergía en medio de un remolino.²⁹⁵ Y es que las ninfas confunden el espíritu, como las brujas de Macbeth pueden anunciar la verdad como de la mentira²⁹⁶ pues son a un tiempo profundas y fatuas a la vez.²⁹⁷

Pero las ninfas muy pronto se ocultaron de la luz, Apolo se deshizo de ellas regalándoselas a Hermes. Olvidó que las Trías, tres Ninfas del antro de Coricio, le enseñaron a tensar el arco y el arte de la adivinación.²⁹⁸ Aparentemente desaparecieron y Apolo y Dionisio se separaron, sin embargo en muchas tradiciones el bufón es la imagen que queda de esas viejas divinidades²⁹⁹; espejos burlones del nuevo poder o como en el caso de las poblaciones de origen celta remanentes del druida e incluso del mago Merlín. En este último personaje de la saga de la mesa redonda convergen el conocimiento de la posesión y la metamorfosis (Apolo/Dionisio en Delfos)³⁰⁰ que después de la separación de la ciencia y las humanidades en el siglo XVI reaparecerán en la filosofía como dos

295 Calasso, 2004 pp 9-48

296 Calasso, 2004, pp 15

297 Cuenta Píndaro que la diosa Afrodita le regaló a Jasón un pájaro delirante llamado Iynx. Iynx era una ninfa que le había regalado a Zeus un filtro de amor para conquistar a Io. Hera celosa y enfurecida la había castigado transformándola en un pájaro que sacudía las nalgas “seisopygis”. Es así como la ninfa se asocia a la fatuidad y la carnalidad. Más aún explica Calasso que “el nombre de Hadas, herederas de las ninfas, deriva de los Fata, las tres parcas, y de ciertas oscuras divinidades llamadas Fatuae, nombre que se refiere al Fari profético antes de dar origen, en francés y en italiano, a la palabra fatuitá” siguiendo a Calasso, 2004 pp 33

298 Calasso, 2004 pp 14

299 Campbell, 1991 Cap 6 el chamán

300 Calasso, 2004, pp 17

formas de conocimiento irreconciliables.³⁰¹ Sin embargo Erasmo las mantiene unidas a través del personaje de la estulticia.

Concluida en marzo de 1508 en casa de su amigo Tomás Moro, *Encomium Moriae*³⁰² es una síntesis burlona de la época. La diosa locura inventada por Erasmo es cristiana³⁰³, pertenece al linaje de los profetas lúcidos de la tradición bíblica pero al mismo tiempo es hija del Renacimiento; su padre se llama riqueza y su madre juventud. Sus amigos de juerga son frutos de la opulencia que carga ciertas formas de herejía: el narcisismo (*Philautia*), la lisonja (*Kolakia*), la holgazanería (*Misoponia*), el placer (*Hedone*), la desconsideración (*Anoia*), la irreflexión (*Tryphe*), la destemplanza (*Komos*) y el sueño profundo (*Eegretos Hypnos*).³⁰⁴ Muy lejos están estos ocho atributos de los pecados capitales o las doce dualidades³⁰⁵ que atormentaban el alma del creyente medieval. ¿No nos recuerda esta indignación humanista aquella denunciada por los frailes en la Nueva España? ¿O aquella expresada en los evangelios?

“Y así ustedes han invalidado la palabra de Dios a causa de su tradición, 7.Hipócritas, aptamente profetizó de ustedes Isaías, cuando dijo:8“Este pueblo me honra con los

301Berlin, 2000, pp 144-177

302 La voz *Moriae* es un juego de palabras con *Morus* voz latina para el apellido de su amigo Tomás Moro, y *Morias* el vocablo griego que significa locura. El manuscrito que terminará en sólo una semana y en casa de su amigo inglés a quien está dedicada, tendrá mucho éxito para sorpresa de Erasmo. Cabe recordar que el título latino de *Moriae* es *Stultitiae laus* y que *Stultitiae* no se traduce por la voz locura sino por la voz tontería o necedad, como incluso se utilizaba en el español de hace 50 años.NA

303 A pesar de su coqueteo con las locuras grecolatinas, la locura de Erasmo es cristiana y evangélica. Comparese su actitud con las Manías, divinidades vinculadas a los daimones y a las Eumenides (Pausanias libro viii, 34.1) y a las Erinias (*Orestes*, Sófocles). Para Robert Graves, 1992, las Erinias personifican los remordimientos de conciencia capaces de matar un hombre que ha violado temeraria o inadvertidamente un tabú. Lo enloquecerán haciéndolo saltar desde lo alto o como Orestes que se envolvía con una tela la cabeza y se negaba a comer y beber aunque nadie supiera su culpa. Para Eurípides la locura está personificada por Lisis (una daimon) quien por mandato de Hera, pero en contra de su voluntad, se introduce en Heracles para enloquecerlo. Enloquecido mata a su esposa e hijos en Heracles, Eurípides, 2000.

304 Estas 8 características son los amigos de juerga de la locura, Erasmo, 1999

305 Fe e Idolatría; Esperanza y desesperación; Caridad y Avaricia; Castidad y Lujuria; Prudencia y Locura; Paciencia e Ira, Mansedumbre y Dureza; concordia y discordia; Obediencia y Rebeldía; Perseverancia e inconstancia siguiendo a Foucault, 1972, pp 41

labios, pero su corazón está muy alejado de mí”. 9En vano siguen adorándome, porque enseñan mandatos de hombres como doctrinas.”³⁰⁶

Indignada igual, pero con un tono de burla, aparece la locura erasmiana:

“No es de mi incumbencia examinar la vida de papas y de curas, mis palabras parecerían una sátira en lugar de mi propio elogio y se podría creer que alabando a los malos príncipes tengo la intención de censurar a los buenos.”³⁰⁷

Y tiene razón esta niña burlona, siguiendo una tradición medieval y bufonesca donde la locura tiene razón, develando la sinrazón de la aparente cordura que se quiere piadosa y caritativa en el discurso pero no se sostiene en los hechos, ni en el evangelio:

“Gracias a mi favor los gramáticos, los maestros, los poetas, los retóricos, los juriconsultos, los sofistas, los filósofos y los teólogos creen ser los primeros entre los hombres y su suciedad la toman por elegancia”.³⁰⁸

"27Porque se asemejan a sepulcros blanqueados, que por fuera realmente parecen hermosos, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda suerte de inmundicia. 28Así ustedes, también, por fuera realmente parecen justos a los hombres, pero por dentro están llenos de hipocresía y de desafuero.”³⁰⁹

Para Erasmo ciertamente, y la literatura renacentista en general³¹⁰, no sólo son hipócritas quienes transmiten cual doctrinas los intereses de los hombres sino aquellos que han perdido la nobleza, se han avillanado, envilecido y se comportan como bellacos y en su

306 Mateo 15: 3-9.

307 Erasmo, 1999, capítulo LX

308 Erasmo, 1999, capítulo XLIX

309 Mateo 23: 24-28

310 Aparece en Tirso de Molina, en Lope de Vega, en Shakespeare, en Cervantes, en el Lazarillo...

defecto pícaros. ¿No subsiste cierto parecido con el comportamiento de encomenderos, burocracia y clero secular en la Nueva España?

Hasta aquí no hay mucha diferencia con las definiciones modernas, más adelante otras acepciones que refuerzan la cualidad de irrumpir en la norma y que también aparecen en autores del siglo XVI. Empecemos con la expresión que se cita “A tontas y a locas” para expresar algo sin orden ni concierto (*Inordinate, Absurde*); “Volverse o estar *loco*” fuera del sentido recto... por el exceso de alguna pasión.³¹¹ En este caso la locura no es ira de dioses, regalo de Ninfas o visiones proféticas sino un estado producido por una pasión humana como sería el caso de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*³¹² de Miguel de Cervantes.

No es un necio como los elogiados por la diosa Estulticia o aquellos que cubiertos con una capa³¹³ navegan plácidos en la *Stultiferrae Navis* de Sebastián Brant.³¹⁴ Este hombre desgarbado y largo como espiga es un loco tardío³¹⁵, singular y prosaico. En su andar lo acompaña un escudero portavoz de lo popular, un tal Sancho Panza, quien en su decir y hacer no sólo contradice la grandilocuencia de su amo que cita “al filósofo”³¹⁶ sino que revela el sentido común y la sabiduría popular transmitida como refranes. Este hombre que quiere el bien absoluto no es un loco, ha perdido la razón y por eso “está loco” transitoriamente; lo dicen el cura, el barbero, su ama de llaves y su sobrina y lo dice también la gente que va encontrando en el camino. Su locura no es esencial sino

311 DA, 2002, pp 428

312 Cervantes, 1998

313 En la obra de Brant la capa (en realidad una caperuza que cubre la cabeza y la espalda alta), es el atuendo que caracteriza a los necios. Será el mismo que represente en el Tarot de Marsella al Arcano del Loco. N.A.

314 Brant, Sebastián, *la nave de los necios*, Ediciones Akal, Madrid, 1998

315 La primera parte de *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* fue publicado en 1605

316 Los eruditos en la obra quijotesca afirman que se trata de Aristóteles en introducción, Cervantes, 1988, Introducción

momentánea por eso el buen Sancho Panza le perdona a este su señor las manías: “Que no por burlarse de él ama menos”.³¹⁷ En los dos tomos del hidalgo manchego la locura ha sido domesticada, bajada a lo terrenal y perdido su carácter sacro y esencial³¹⁸. Qué lejos estamos de esos locos que “pueden recibir los sacramentos pero no pueden entrar a la Iglesia”³¹⁹ o de ese cura loco despedido con solemnidad y temor, y protegido ambiguamente por las leyes de la ciudad de Nuremberg.³²⁰

Su locura se gesta como la de todos los locos del siglo XVI; en el espejo de los necios:³²¹ “Quién mucho estudia se vuelve fantasioso”, sentencia el narrador de la *Narrenshift*.³²² Y tal cual le pasó a este hidalgo, hijo del humanismo, que noche y día se la pasaba leyendo historias de caballería; y que de tanto leer enloqueció cual demente y abandonó su casa vestido de caballero y se echó al mundo para “desfacer agravios y enderezar entuertos”.³²³ En su actuar enloquecido trastoca el mundo y evidencia las incongruencias del cristiano ya señaladas por Erasmo (el Amor Propio, la Adulación, el Olvido, la Pereza, la Voluptuosidad, la Demencia, la Molición, el genio de los banquetes (Como) y el señor del sueño (Morfeo))³²⁴ y por Brant (impíos, soberbios, avaros, lujuriosos, lascivos, lujosos, iracundos, golosos, voraces, envidiosos, hechiceros, fidefrascos).³²⁵ Esta locura es individual, producida por la propia mente, es hermana del pícaro, y ambos son hijos del

317 Cervantes, 1988, Capítulo X, segunda parte

318 Foucault, 1972

319 Foucault, 1972, pp 25

320 Un joven es castigado siete días por intentar robar su manto en T. Kirchoff, 1912 siguiendo a Foucault, 1972, Loc. Cit., pp25

321 La imagen es de Brant, pág. 67

322 *Das narrenshift* se publicó en Basilea 1494 por Sebastián Brant en Brant, Sebastián, *la nave de los necios*, Ediciones Akal, Madrid, 1998, pág. 70

323 Cervantes, 1998

324 Erasmo, 1999, pp 18

325 (impíos, superbos, avaros, lujuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidios, veneficos, fidefrascos), Brant, *Sultifera Navis*, Prologues Jacobi Locher, ed 1497, IX siguiendo a Foucault, 1972, pp 43

humanismo. Humanista, sagrada o vulgar el *loco* define un hombre que se ha salido de la norma común, celestial o providencial pero que, potencialmente, puede regresar a ella.

Muy diferente es el caso del idiota. A diferencia del loco el idiota “padece, -de manera vitalicia-, un trastorno caracterizado por una deficiencia muy profunda de las facultades mentales, puede ser congénita o adquirida en las primeras edades de la vida”.³²⁶ Ello significa que el idiota no puede salir de la idiotez porque la idiocia lo conforma. Está encerrado en sí mismo sin posibilidad estructural de salir. De ahí que llamemos idiota al actuar obstinado, engreído, miope o de corto entendimiento de alguien. Suponemos que el llamado idiota persistirá en su cerrazón, no ensanchará nunca su mirada en cambio el loco, en su ceguera racional, coquetea con los paganos, los profetas bíblicos y la razón.

326 (DRAE), 2001

2.1.3 ENTRE LOCOS Y LOCURAS

Pasemos ahora a la palabra LOCURA, vinculada a los locos anteriormente mencionados. Leemos, en el diccionario de autoridades, la acepción común: pérdida de la razón, pero esta vez manejada como “enfermedad que priva de juicio y embaraza el uso de la razón”, es decir algo que devino con el tiempo pero no estaba en el origen. Un poco a la usanza de la enfermedad sagrada (*Furor, Infamia, Dementia*) que los dioses depositan en ciertos hombres (los héroes)³²⁷ o que las ninfas otorgaron como don.

No es la locura de Ofelia, novia de Hamlet, desgarrada por la melancolía³²⁸; ni la de Juana³²⁹, hija de los reyes católicos, quien fertilizara el rumor de la locura durante el interminable³³⁰ cortejo fúnebre de Felipe de Habsburgo. Aunque jurada reina de Aragón, la pugna de intereses entre Fernando el católico y Felipe de Borgoña convirtieron a Juana en moneda de intercambio. Sin embargo la conducta atípica de la princesa sí existió y se reveló incluso antes de casarse. No se sabe qué ocurría exactamente pero seguramente algo grave pues la reina Isabel, su madre, ordenó que se impidiese cualquier contacto entre las damas de la infanta y sus familiares para evitar que se divulgase lo que hacía su hija. La orden concluía con una amenaza: “me lo fagays saber a mí para que yo lo mande remediar y castigar”³³¹ Durante su permanencia en los Países Bajos, tras su matrimonio con Felipe de Borgoña, no hay referencias explícitas de una conducta inadecuada, sin embargo para 1503 las crónicas hacen eco de un comportamiento extraño e inapropiado

327 Hipócrates, 2000, pp 64

328 Ofelia, enamorada de Hamlet, se va volviendo melancólica frente a los actos incomprensibles del príncipe. Muy pronto su melancolía deriva en locura que termina en el suicidio en Shakespeare, 2011

329 Zalama, 2010 cap 1.

330 A la muerte de Felipe en Burgos el cuerpo se trasladó a Granada. El recorrido que debía durar pocas semanas se convirtió en un peregrinar de tres años.

331 Zalama, 2000. 2.ª edición revisada y aumentada, Valladolid, 2003, pp 410-411.

para el rango de una reina.³³² La enfermedad se confirma³³³ y así la palabra es usada para los anhelos imperiales de los Reyes Católicos³³⁴ y para la dominación de las rutas comerciales del incansable poderío económico de los Países Bajos³³⁵ vinculados al comercio Atlántico³³⁶ que finalmente llegarán a los puertos novohispanos.

Quizás Juana u Ofelia podían sanarse con raíces de Elóboro negro como se curaba antiguamente al que nacía melancólico,³³⁷ una especie de enfermedad que se genera en ciertos tipos de humor (melancólico, flemático, colérico, sanguíneo) con los cuales nacemos según la medicina griega.³³⁸ Los conocía Sahagún³³⁹ quien recomendaba el uso de ilacatzihqui que purga y cambia los humores

En LOCURA nos encontramos con la voz latina *Stultitia* que ya analizamos y que Erasmo pondrá de moda con su famoso texto *Elogio de la locura*.³⁴⁰ Como en las definiciones de **LOCO**, a estulticia le acompaña la voz latina *Fatuitas* y ambas traducen a la locura como disparate, desatino y necedad grande. Actitudes fatuas que en su origen se identificaban con las ninfas y a partir del humanismo con los hombres necios.

332 Zalama, 2010 cap 1...

333 Quizás por la inestabilidad de la la princesa castellana o por las tendencias pro francesas de su marido Felipe, llamado hermoso justamente por el rey de Francia Luis XII, Calderón, cap 4 en Zalama, 2010. La Reina Isabel, muerto su único heredero varón, hereda Castilla a su hija Juana especificando que en caso de ausencia o incapacidad en su lugar administre el reino Don Fernando de Aragón, su esposo, hasta la mayoría de edad de su nieto Carlos, Domínguez, 1983; pp 39

334 Jaime Vincens Vives demuestra que las alianzas monárquicas muchas veces fueron contradictorias. Por ejemplo la política mediterránea de la corona catalana y de Aragón empujó a Castilla a una alianza dinástica contra los intereses de su viejo aliado político: Francia, en Vincens, 1952, cap 15 y 16

335 Braudel, 1953; pp 29

336 Dice Immanuel Wallerstein en su obra *El moderno Sistema Mundial* que “Amberes, en el siglo XVI, (era) un centro “internacional” de mercado, que ligaba a los comercios del Mediterráneo y del Báltico con el comercio transcontinental a través de Alemania meridional. No sólo coordinaba Amberes gran parte del comercio internacional del imperio de los Hasburgo, sino que era también un eslabón por medio del cual tanto Portugal como Inglaterra estaban ligadas a la economía-mundo europea.” Por ejemplo el comercio de paño inglés tuvo un impacto decisivo en la prosperidad de Amberes. Su curva coincide con la del desarrollo general del mercado de Amberes en Wallerstein, 2003, pp 247

337 Hipócrates, 2000

338 Hipócrates, 2000

339 Sahagún, 1988, Libro XI

340 Erasmo 1999,

Finalmente la expresión “hacer locuras” que implica ponderar el exceso de una alegría o de un pesar.

Así nos encontramos frente a varios tipos de locura: 1.-) La melancolía: que es un desequilibrio, una enfermedad física con tratamientos médicos. 2.-) *Demens, dementia, furor*: la locura que es sagrada, incontrolable pues los dioses la depositan en los hombres. 3.-) Junto a ella la *Infamia* que es una forma de maldad y de vileza y 4.) la locura como enfermedad mental y que a veces se confunde con la primera, particularmente en el caso de los melancólicos.³⁴¹ 5.-) *Inordinate, Absurde, Imprudens*: la que habla de una extravagancia, un hecho superlativo o una exageración y 6.-) la *Stultitia, Fatuitas*: la locura que nace de la vanidad y las tentaciones humanas y que se manifiesta como una forma de la tontería y la necesidad de los hombres. Hoy en día seguimos utilizando el término fatuidad aunque el de estulticia haya caído en desuso.

³⁴¹ En Sobre la enfermedad sagrada de los tratados hipocráticos, se critica la creencia popular de la época que pensaba que los dioses estaban interviniendo en el cuerpo.

CUADRO 1

LOCO Y LOCURA COMO ENFERMEDAD, FÍSICA O MENTAL

	LOCO	LOCURA	
Fuentes	Enfermedad		Ejemplos cap. 2
Hipócrates y DA	<ul style="list-style-type: none"> Melancolía 	<ul style="list-style-type: none"> Melancolía: enfermedad que se genera por ciertos tipos de humor con los cuales nacemos 	Melancolía de Ofelia (Hamlet)
DRAE DRAE y DA	<ul style="list-style-type: none"> Perder la razón <i>Demens, infanus</i>: perder el juicio, a veces se asocia con melancólico 	<ul style="list-style-type: none"> Desequilibrio, una enfermedad física con tratamientos médicos Enfermedad mental y que a veces se confunde con la primera, con los casos de los melancólicos 	Juana la loca
DA	<ul style="list-style-type: none"> Idiota: que padece idiocia se le llama idiota al actuar obstinado, miope o de corto entendimiento 		

CUADRO 2

LOCO Y LOCURA DESDE LA MIRADA CULTURAL

	LOCO	LOCURA	
	Cultural		
DRAE DA	<p>Imprudente (poco juicio, disparatado)</p> <p><i>Imprudens, Absurde agens</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> Exaltación del ánimo causada por algún afecto u otro incentivo <i>Absurde, Imprudens</i>: la que habla de una extravagancia, un hecho superlativo o una exageración 	<p>Menocchio y sus libros</p> <p>La locura del Quijote inicia aquí</p> <p>Calisto</p>
DRAE DA	<p>Descontrol: ej. brújula se volvió loca</p> <p><i>Inordinate, absurde</i> volverse o estar loco, fuera del sentido recto</p>	<ul style="list-style-type: none"> acción de carácter anómalo <i>Inordinate</i> Infamia que es una forma de maldad y de vileza 	<p>Personajes de Shakespeare</p> <p>Hijas de Lear: Gonerila y Reagan</p> <p>Ricardo III</p> <p>Hamlet</p> <p>Otelo</p> <p>Celestina (infame)</p>
DRAE DA	<p>Exceso</p> <p><i>Feraz, Luxurians</i>: exceso, fecundo, abundante. Exceso de alguna pasión</p>	<ul style="list-style-type: none"> <i>Demens, dementia, furor</i>: Sagrada incontrolable, los dioses la depositan en los hombres 	<p>Hercules</p> <p>Medea</p> <p>El rey Lear</p> <p>Lady Macbeth</p>
		<ul style="list-style-type: none"> <i>Stultitia</i>: la locura que nace de la vanidad y las tentaciones humanas y que se manifiesta como una forma de la tontería y 	<p>La nave de los locos</p> <p>Elogio a la</p>

		<p>la necesidad de los hombres.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Fatuitas</i>: Hoy en día seguimos utilizando el término fatuidad aunque el de estulticia haya caído en desuso. • La imagen simbólica del loco/bribón vía la fatuitas y la risa revierte el aparato del poder 	<p>locura</p> <p>El Lazarillo</p> <p>La picaresca</p> <p>Pantagruel</p> <p>Sancho Panza</p> <p>El loco/bribón</p>
		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fatuitas a Nymphóleptos</i> la locura de las Ninfas como una forma de conciencia que deviene conocimiento • La posesión y metamorfosis otorgada por las ninfas 	<p>El bufón de Lear</p> <p>Oráculos:</p> <p>Apolo</p> <p>Cassandra</p> <p>Metamorfosis (Ovidio)</p> <p>Druidas</p> <p>Mago Merlín</p>

2.2 LOS LOCOS DE MOLINA

En el apartado Castellano-Náhuatl del diccionario de Molina donde aparecen cuatro apartados: *loco* de atar; locura defta manera; loco como quiera y locura afsi³⁴² (Ver Cuadro 3)

342 Loco de atar. *tlaueliloc. yollotlaueliloc. yollocoxqui. chicotlaueliloc./ Locura defta manera. tlauelilocayotl. yollotlauelilocayotl./ Loco como quiera. animati xolopitli. tompoxtli. nextecuili. motlapoltiani. yollopoliuhqui. amozcaliani./ y Locura afsi. xolopiyotl. tompoxotl. nexteuillotl. yollopoliuhcayotl*

CUADRO 3

DESPLIEGUE DE LAS CUATRO TRADUCCIONES PARA LOCO DE MOLINA

MOLINA	
A. Loco de atar.	C. Loco como quiera.
A.2 tlaeliloc.	C.1 animati xolopitli.
A.3 yollotlaeliloc.	C.2 tompoxtli.
A.4 yollocoxqui.	C.3 nextecuili.
A.5 chicotlaeliloc.	C.4 motlapoltiani.
	C.5 yollopoliuhqui.
	C.6 amozcaliani.
B. Locura defta manera.	D. Locura afsi.
B.1 tlaelilocayotl.	D.1 xolopiyotl.
B.2 yollotlaelilocayotl	D.2 tompoxxotl.
	D.3 nextecuillotl.
	D.4 yollopoliuhcayotl

¿A cuál de estas cuatro entradas corresponde la locura de Juana y a cuál la de Erasmo o la del rey Lear? ¿Con qué tipo de locura puede identificarse el itinerario espiritual que aparece en la obra de Heronymus Bosch, pintor tan del gusto de la nobleza española? Pienso particularmente en ese cuadro pequeñito de 58 cm x 33cm “*la Nave de los locos*”

donde por un lado denuncia, entre música de laúd, cerezas, vino y cantos, las necesidades de un fraile franciscano y una monja que intentan comer un pedazo de carne que cuelga de un hilo, pero que también remite al bufón del rey Lear pues, desde lo alto de una rama podrida, “un loco”³⁴³ mira la escena. ¿Cómo olvidar la locura y necesidades que provienen de “los siete pecados capitales”, título que reaparecerá en la Nueva España,³⁴⁴ representados también por el Bosco, como se le conoce al pintor flamenco en España, que decoró la habitación de Felipe II en el Escorial?³⁴⁵ ¿De cuál tipo de *loco* estamos hablando? Es posible que los apartados del franciscano equivalgan a los significados (médicos y culturales) que hemos enunciado y analizado anteriormente? (Ver cuadro 1 y 2).

En todo caso Molina sigue siendo un hijo de su época, a horcajadas entre dos mundos y dos tiempos³⁴⁶, un humanista en busca de una plataforma para evangelizar. Este humanista está preocupado por el espacio, sus semejantes y su hacer en el mundo. Pero también es un religioso en busca de la salvación de las almas pues sabe, desde San Agustín, que “la existencia del mundo depende enteramente de Dios y su significado sobre el hombre como objeto de la creación divina”.³⁴⁷ Por ello, como vimos en capítulos anteriores, su idea de la pedagogía y educación evangélica no están desvinculadas de la política pues asume que el comportamiento del hombre tiene consecuencias en la

343 Según Brant, la capa con sombrero y cascabeles, es el tocado del loco. Imagen que también reaparece el en Tarot de Marsella (posiblemente del siglo XV), justamente con el nombre de loco y, curiosamente, sin número

344 Olmos, 1996

345 http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/les_grandes_peurs_de_jerome_bosch.as

346 Molina según Ascensión de León Portilla nació en 1514 y murió en 1585. El diccionario se hizo entre 1555 y 1571. Shakespeare publica sus grandes tragedias entre 1601 y 1608, pero todos sus personajes hacen uso del libre albedrío de la voluntad como lo planteara san Agustín.

347 Löwith, 1973, pp 181

“polis”.³⁴⁸ De ahí que entienda que el exceso de carácter devenga un vicio de quiebre en el camino recto y por lo tanto conduzca a la locura. Este exceso personal que destruye la armonía social corresponde al loco infame representado por personajes como Ricardo III o Yago, pasando por Otelo; personajes que usan la voluntad personal para hacer el mal, alejarse de “lo recto” y del camino de la cristiandad en el sentido agustiniano del término.³⁴⁹ También son los necios de Brant, como se vio anteriormente, que por ambición o debilidad se alejan del bien y producen socialmente mal³⁵⁰, lo sabe Olmos que describe a los “tlaelilloc” como negros, sucios y viciosos: *Yn tlihhtic, yn catzaaac, yn tlaelillocayutl* (lo negro, la suciedad, el vicio)³⁵¹. Incluso paraleliza al perverso, utilizando el proverbio de Salomón, con el soberbio: “amigo de porfías, pleitos y discordias”³⁵², que no quiere obedecer al dios católico: *Auh intlatlaca in tlaeliloque, amo quitlacamatiznequi yn dios* (Son hombres perversos que no quieren obedecer a dios).³⁵³

348 Garin, 1990, Introducción pp9

349 San Agustín en el capítulo II de su *Tratado del libre albedrío de la voluntad* explica a través de un diálogo entre él y Evodio la relación del libre albedrío y el pecado. Evodio pide que le explique porque dios le dio al hombre el libre albedrío de la voluntad con el cual puede pecar: “Explique-moi ..., pourquoi Dieu a donné à l’homme le libre arbitre de la volonté, sans lequel il ne pourrait certainement pécher, s’il ne l’avait reçu. —añade que todo proviene de él, bien y mal: “... c’est de lui que nous avons l’être; et soit que nous péchions, soit que nous agissions avec droiture, c’est de lui que nous méritons le châtement ou la récompense.” San Agustín responde que si bien todo proviene de Dios, el sentido del libre albedrío es tener una voluntad libre para elegir el camino recto: “Vraiment, s’il en est ainsi, la question que tu as proposée est résolue Car si l’homme est quelque chose de bien, et s’il ne lui est pas possible d’agir avec droiture sans qu’il le veuille, il a dû, pour agir avec droiture, avoir une volonté libre... Car ce qui ne serait pas fait volontairement ne serait ni péché, ni bonne action; et ainsi, le châtement aussi bien que la récompense serait injuste, si l’homme n’avait pas une volonté libre. En *Traité du libre arbitre*, livre II, chap 1 et 2 en http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/librearbitre/index.htm#_Toc2076354

350 Ver capítulo II

351 Olmos siguió las enseñanzas del Santo Valenciano Vicente Ferrer, quien usaba en su doctrina para la conversión de judíos y moros, la palabra vicio como sinónimo de pecado, siguiendo a George Baudot en su introducción a Olmos, 1996, pp 10 y 11

352 *Proverbios de Salomón* I:10.

353 Olmos, 1996, pp 22 y 23

2.2.1 MALINALXOCHITL

Estos personajes excesivos en su personalidad y en sus actos se asemejan a Malinalxóchitl,³⁵⁴ la hermana de Huitzilopochtli,³⁵⁵ a quien Tezómoc describe como indigna de llamarse gente (*amotlacatl*), pues es malvada o bellaca (*tlahuelilocayoti/ tlahuelilloc*):

“amotlacatl catca cenca tlahuelilocayoti inquitotequiuhitia teyolloquani tecotzanani te ixcuepani teotlaxiliani, tecochmanani tecohuaqualtian, tecoloquialtiani ca mochi quinoztza in petazolcohuatl in tocatl, ihuan tlahuipochin mocuepa ca cenca huey tlahuelilloc,”³⁵⁶

“... no era una persona humana pues se había convertido en grandísima malvada (se había hecho muy bellaca), que se ocupaba de comer corazones y pantorrillas, en embaucar, adormecer y apartar del buen camino a las gentes, hacerlas que comiesen culebras y búhos, y tenía tratos con todo ciempiés y araña, siendo pues así una hechicera grandemente malvada,”³⁵⁷

Malinalxóchitl es mala (en el sentido que puede considerarse humana), no hay duda, pero ¿de dónde surge esa maldad de sus actos, de un exceso de la razón o del corazón? A diferencia del imaginario renacentista del hombre Europeo, la maldad en el mundo nahua, no empieza en los vislumbres de la razón, como se analizó en capítulos anteriores, sino en el corazón vinculado al sol y al movimiento. Recordemos que la palabra *Yollotl*

354 Malinalxoch como aparece en Tezómoc, o Malinalxóchitl en otras fuentes. Molina ignora la palabra pero Graulich y Simeón la incluyen como Malinalxóchitl (enredadera y flor). Simeón dice que proviene de Malinalli “enredadera, liana”; flor de enredadera o liana. Tezómoc la escribe con X. Richard Dorfsman afirma, en su tesis de maestría, que es muy posible que Tezómoc la haya escrito con X para enfatizar su lado de hechicera: malinal xox / enredadera que hechiza. (Tesis para obtener el grado de maestría en Estudios mesoamericanos 2008, pp 25). Mientras que el dr. Johansson afirma que es una advocación de la luna., Johansson, 1998

355 Crónica Mexicayotl, Tezómoc, 1992 pp 13-13

356 Crónica Mexicayotl, Tezómoc, 1992 pp 28-38

357 Crónica Mexicayotl, Tezómoc, 1992 pp 28-38

(corazón) en náhuatl tiene la misma raíz que *Ollin* (movimiento) y que no es casual que en los mitos cosmogónicos el quinto sol, *Nahui-Ollin*, esté vinculado al sacrificio de un corazón para seguir su marcha.³⁵⁸

En efecto los mitos cuentan que un día el sol se inmovilizó amenazando la existencia del mundo. No era cualquier sol, ni siquiera el primero pues cuatro antes de él habían existido y fenecido; era un quinto sol que había surgido de la unión y compenetración del tiempo y las cuatro fuerzas espaciales regidas por cuatro grandes dioses. Se le consideraba el sol del movimiento, *Ollintonatiuh*, y su nombre, honrando su origen, era cuatro movimiento (*nahui ollin*).³⁵⁹ Era un astro que debía alimentarse con vida (*Quetzalcóatl* arrojó a su hijo a la gran lumbre para devenir sol³⁶⁰) y sacrificio³⁶¹ (posteriormente corazones). La importancia del sol no sólo está presente en los mitos sino también en el lenguaje y los ciclos de vida. Michel Graulich, en *Mitos y rituales del México Antiguo*, enumera algunas expresiones, por ejemplo, de un anciano se decía que su sol se apagaba; de un hombre maduro que era como un sol a medio día y de la mujer que iba a casarse que “había encontrado su sol”. Las expresiones también se refieren al poder, así la elección de un soberano era comparada a la salida del astro mientras que un reinado sin gloria era un tiempo de brillo débil y la muerte del soberano un símil de la obscuridad.³⁶²

Por eso no es exagerado señalar a *Malinalxóchitl* era una gran malvada (*huey tlaueliloc*) pues comía corazones; sol y movimiento de los seres humanos. Incluso es acusada,

358 Leyenda de los soles en *Códice Chimalpopoca*, 1992, pp 119-128

359 León-Portilla, Miguel, 1983, cap II, pp 120-123

360 *Teogonía e historia de los mexicanos*, 1979 pp 35

361 León-Portilla, 1983, cap II, pp 120-123

362 Graulich, 1990, pp 79

literalmente, de “que agarra las pantorrillas a la gente” (*tecotzanani*). De ahí que la inmovilidad no pudiera más que significar una locura que atentaba contra los fundamentos de la existencia según los nahuas. Como lo señalara Graulich en su texto *Las brujas de las peregrinaciones aztecas*, devorar el corazón y las piernas de una persona era condenarlo a la inmovilidad total, mayor infamia tratándose de un peregrino, de un migrante que anda por caminos agrestes en busca de una nueva tierra.³⁶³ Pero el corazón va más allá del movimiento, López Austin explica que este órgano está encargado de orientar y dirigir la fuerza del *tonalli*, chispa de vida, calor, afecto y conocimiento.³⁶⁴ Además se relaciona de forma exclusiva con la memoria, los hábitos, las aficiones, la voluntad, la dirección de la acción y las emociones.³⁶⁵ En fin el que ha perdido el corazón ha perdido casi todo pues olvida y pierde de vista su deber, su camino y su voluntad.³⁶⁶ Es importante aclarar que el corazón no se vincula a los sentimientos, me refiero específicamente a la identificación que se tiene de él como órgano del amor; la idea es muy reciente. De hecho Calixto enloquecido de amor por Melibea pierde la cordura no el corazón. En el caso de la poesía náhuatl³⁶⁷ los poemas, incluso los amorosos, tienden a la melancolía, a la conciencia de lo efímero en todo acto humano, su vida y sus glorias; no aparece la expresión Tlauelilocayotl.

Pero regresemos al corazón. Hablando del cuerpo y las ideas, López Austin añade que este órgano puede alterarse por causas externas y también curarse. Esta explicación

363 Graulich, 1992, pp 90

364 López Austin, 1996

365 López Austin, 1996 pp 207

366 Graulich, 1992, pp 90

367 Revisando *Poesía Náhuatl I, Romances de los señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista Pomar, Tezcoco, 1582 y Poesía Náhuatl III, Cantares mexicanos*, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, segunda parte, ambos con traducciones y versiones de Ángel María Garibay, 2000, llama la atención que en los poemas de amor no aparezca nunca la idea de locura sino la de melancolía y finitud de los gozos de la vida. N.A.

recuerda la expresión “volverse loco” y las voces latinas *Inordinate* y *Absurde*, es decir al loco que puede regresar a la cordura. En el caso mesoamericano, el corazón puede modificarse en función del tiempo, las ofensas, los hechizos, la esclavitud (exterior) y también el ejercicio de las facultades mentales, la ira y los pecados. Estos últimos asociados a la locura y la maldad.³⁶⁸ De hecho para Molina loco de atar (A) no sólo se traduce por *tlaeliloc* (A.2) sino también por *yollotlaeliloc* (A.3) y *yollococoxqui* (A.4), y ambas definiciones comparten la raíz *yollotl* (corazón). Si *yollotlaeliloc* es un corazón malo, perverso; *yollococoxqui* (*cococoxqui*/enfermo) se refiere a un corazón enfermo. (ver cuadro 3)

³⁶⁸ Los daños del corazón conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio (sarcasmo, ironía), a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconciencia, a la insania y a la transgresión de las normas sociales. López Austin, 1996 pp 208

CUADRO 4 (Molina pp. 144)

DESPLIEGUE DE LAS TRADUCCIONES PARA LA VOZ TLAUELILOC

1. Tlauehiloc.	14. Tlauehilocanemiliztli
1.2 maluado,	14.2 vida vellaca
1.3 vellaco.	14.3 (vida) peruerfa
2. Tlauehilocaaquilia. nite. vel. nitla. 2.a. P. onitetlauehilocaaquili. 2.b vel. onitlatlauehilocaaquili.	15. Tlauehilocapo. no
2.2 meter mal entre otros	15.2 vellaco como yo
2.3 rebolviendolos,	15.3 tan peruerfo (como yo)
2.4. peruertiendolos.	15.4 malo como yo
3. Tlauehilocaaua. nite.	16. Tlauehilocati. ni.
3.b. Pre. Onitetlauehilocaaauac	16.b Pre. oninotlauehilocat.
3.2 deshorrar	16.2 hazerfe malo
3.3 llamar de vellaco a otro	16.3 vellaco
4. Tlauehilocacuitia. nite. idem.	17. Tlauehilocayutl
4.a. Prete.onitetlauehilocacuiti.	17.2 Maldad
4.b Tlauehilocacuitia. nino.	17.3 vellaqueria
4.c. Pre. oninotlauehilocacuiti	17.4 malicia.
4.2. peruertirfe	
4.3. hacerfe malo	18. Tlauehilocatilia. nino.

	18.b Pre. oninotlaueililocatili
5. Tlaueililo cacuitilli.	18.2 hazerfe malo.
5.2 peruertido (de otros)	18.3 (hazerfe) vellaco
5.3 maleado de otros	
	19. Tlaueililocatilia. nite.
6 Tlaueililocayotica	19.b Preter. onitetlaueililocatili.
6.1 peruerfa	19.2 hazer vellaco a otro
6.2 malicoifamēte	19.3 peruertilio
7. Tlaueililocayotl	20. Tlaueililocatilia. nitla.
7.2 maldad	20.b Preter. onitlatlaueililocatili
7.2 vellaqueria	20.2 peruertir (a otros)
	20.3 malear a los otros
8. Tlaueililocaitoa. nite.	
8.a Prete. onitetlaueililocaito.	21. Tlaueililocatilli.
8.2 hablar (de otros mal)	21.2 maleado (de otros)
8.3 dezir defectos	21.3 peruertido de otros
8.4 maldades ajenas	
	22. Tlaueililocatlapiquia. nite.
9. Tlaueililocamaca. nite.	22.b Prte. Onitetlaueililocatlapiqui.
9.b Prete. onitetlaueililocamacac	22.2 leuantar a otro que es malo
9.2 Malear (a otro)	22.3 (leuantar a otro que es) vellaco.
9.3 peruertir a otro	
	23. Tlaueililocatlatoa. ni.

10. Tlaelilocamaca. nino.	23.b Prete. onitlaelilocatlato
10.b Pret. oninotlaelilocamacac.	23.2 hablar mal
10.2 malearfe	23.3 dezir malicias,.
10.3 hazerfe vellaco	23.4 hablar como vellaco
	23.5 (hablar como) maluado.
11. Tlaelilocamactli.	
11.2 maleado	24. Tlaelilocatoca. nite.
11.3 peruertido de otros	24.b Pre. onitetlaelilocatocac.
	24.2 tener a otro por ruyn
12. Tlaelilocamati. nite.	24.3 (tener a otro por) vellaco.
12.b Preter. onitetlaelilocamati.	
12.2 tener a otro por ruín	25. Tlaelilocattitinemi. ni.
12.3 vellaco	25.b Pre. onitlaelilocattitinen
	25.2 andar perdido
13. Tlaelilocanemi. ni.	25.3 hecho vellaco
13.b Pre. onitlaelilocanen	
13.2 andar hecho vellaco	26. Tlaelilocatzintli.
13.3 (estar, comportarse como) perdido	26.2 contrecho

Ya expuse que el corazón tiene una multiplicidad de conexiones con las emociones, las acciones y la voluntad y que *tlahueliloc* lo enferma; ya sea el corazón propio o el ajeno (cuadro 4: 4.3; 7; 7.2; 9.2; 10.2; 11.2; 16.3; 17; 17.2; 18; 18.2; 20.3; 21; 21.2; 23.5; 24.2).

2.2.2 DEL CORAZÓN AL CUERPO

En realidad *tlaeliloc*, como la ejecución de algún vicio (o virtud), no sólo enferma el corazón (lo que conforma el interior del ser humano)³⁶⁹ sino que termina por integrarse al cuerpo como lo sugiere la voz *tlaelilocatzintli/ contrahecho* (26.2); más aún lo que daña el corazón se convierte en mal de la carne, lo revela la expresión “*nicnonacayotía in tlahuelilocayotl*”, “confirmarse en el mal”³⁷⁰ que bien podría ser un difrasismo³⁷¹ para referirse a los psicotrópicos utilizados de manera medicinal³⁷² o ritual antes de la llegada de los españoles pero que los españoles señalaron como artificios “que privan del juicio”³⁷³, revelan comunicación con el demonio o insinúan desprecio a dios. El párrafo siguiente de Olmos es elocuente al respecto:

Auh yn axcan in tehoatl yn titlazcalhtilli, in titlauapaoalli, yn tichpuchtli, yn titelhpuchtli, yn tiueue, yn tilama, yn tipilli, yn ticiuapilli, yn tiquentamj, xiça xiça ximozcalli, ma yehoatl yyoui yxopech tictoca yn iuintitinemi y yuhqui mixitl, yuhqui tlapatl, yuhqui uctli, nanacatl yn oquic, yn oquiqua, ynic atleypan quitta in tetocatzin, atleipan quitta in teteyo in temauico.

Yehoatl yn aço ypan mochiuaz yn amo yquičayan yn quiçaz, yn amo y nemian yn nemiz, yn auc ompa ixē a aucmo ompa nacace in auelhcah inix yn iyollo. Auh in iz tonoc, matitepatzauh, macamo xiyayacaxocuinauj, macamo xiyayacaxoolochauy, macamo xiteyicitta, macamo xitletlanjtta, macamo ximotepololtoca. Cuix tlacatl yn

369 Olmos en su *Tratado sobre los siete pecados mortales*, hablando de la soberbia (fol. 313r) utiliza el difrasismo: *Yn ix yn iyollo* (en el rostro en el corazón) que muy bien puede significar entregarle (a Dios) “tu rostro, lo que se ve y tu corazón, lo que no se ve” pues ambos componen al ser humano. Cabe recordar que los difrasismos “forman una pertenencia necesaria, es decir forman una unidad a pesar de que la relación (...) se pueda visualizar como oposición, sinonimia o complementariedad” siguiendo a Montes de Oca 2000, pp 36 y López Austin, 2003.

370 López Austin traduce la expresión *nicnonacayotía in tlaelilocayotl* como “confirmarse en el mal”. Pero también como “integrarlo a mi cuerpo” y “hago la maldad parte de mi propio cuerpo” López Austin, 1996 pp 199. Molina traduce *Nacayotia*. *nicno*: como “tomar por costumbre y continuo ejercicio algún vicio o virtud, o acostumbrarse a padecer trabajos. Molina, 2001, p 61. Personalmente yo lo traduciría como “mal en la carne, mal en el cuerpo”, una especie de frase deductiva que expresa claramente la distinción que San Agustín hacía entre carne (corrompible) y cuerpo (vehículo en el tiempo). San Agustín, *Ciudad de Dios*.

371 Montes de Oca Vega, 2010.

372 De la Cruz, , 1964.

373 Ruiz de Alarcón, 1988, cap II, pp 40.

quichiua y? Çan quemanjan quitzacuaz yn itlauelilocayo, yn quemanjan quimotlalhcahuiliz yn dios, ynic ypan uetziz yn tecoco yn teiçauy yn temamauhtli yn tetolinj.

Y ahora tú jovencito, tú que necesitas un padrino, tú joven doncella, tú joven mozo, tú anciano, tú anciana, tú señor noble, tú dama noble, tú que eres feliz, despierta, despierta, sé prudente, no sigas el ejemplo, el camino del que tiene por costumbre beber pulque, o perder la razón comiendo hongos, o la hierba que sorbe el seso, o la planta de locura, de tal modo que pierde el juicio, y que así desprecia el nombre de los otros, desprecia su honor y su gloria.

Esté logrará, actuará como un insensato, vivirá como un infeliz, no seguirá el camino recto de la virtud, y así no podrá revivir, ser discreto, tener la razón por guía.³⁷⁴

374 Olmos, 1996, pp 42 y 43

REMI SIMEÓN³⁷⁵

CUADRO 5
TLAUELILOC y TALUELILOCAYOTL

Pag 690 RS.	Entrada	Traducción	Raíz
RS1	Tlaelilloc	Adj. Malvado, perverso	
RS1b	Amo intech uelca in iyollotzin in tlaelioque	Su corazón no está con los malvados	
RS2	Tlaeliloca	Adj. Con perversidad, con maldad (Olm.) vivir mal, ser malvado	Tlaelilloc, ca
RS3	Tlaelilocaaquilia	<i>Nite o nitla-</i> sembrar la discordia, la desunión, el desorden, la corrupción	Tlaelillocayotl, aquilia
RS4	tlaelilocaaua	<i>Nite-</i> injuriar, ultrajar a alguien, tratarlo de bribón	Tlaelillocayotl, auá
RS5	Tlaelillocacuitia	<i>Nino-</i> pervertirse, volverse malvado, abandonarse, entregarse al mal, al vicio <i>Nite o nitla-</i> pervertir, sembrar la discordia, el desorden, la desunión entre los demás	Tlaelillocayotl, cuitia
RS6	Tlaelillocacuitilli	Adj.v. Pervertido, vuelto malo, malvado	tlaelillocacuitia
RS7	Tlaelillocayotica	Adv. Con perversidad, aviesamente, maliciosamente	Tlaelillocayotl
RS8	Tlaelillocayotl o tlaelillocayutl	s.v. Maldad, bellaquería, vicio, locura	
RS8b	Totocatoc in tlaelillocayotl	El vicio se extiende por todas partes	
RS9.	Tlaelillocaitoa	<i>Nite-</i> decir los defectos, los vicios ajenos	Tlaelillocayotl, itoa

375 Siméon, 1988

RS10.	Tlaelilocamaca	<i>Nino-</i> pervertirse, voverse malo, entregarse al vicio, al mal <i>Nite-</i> pervertir, volver malo a alguien, hacerlo malvado, inspirarle mal <i>Nitla-</i> destruir, pervertir un país	Tlaelilocayotl, maca
RS11.	Tlaelilocamati	<i>Nite-</i> considerar bribón a alguien,	Tlaelilocayotl
RS12.	Tlaelilocanemi	<i>Ni-</i> vivir mal, ser perverso, malvado tlaeliloca ni-nemi (Olm.)	Tlaelilocayotl, nemi
RS13	Tlaelilocapotli	Adj. Bribón como tú, tan perverso como tú	Tlaeliloc, potli
RS14	Tlaelilocaquauitl	<i>S. Caragna, seu arbor insaniae</i> (Hern.) Árbol que produce la Caraña, resina aromática en la composición de medicinas	Tlaelilocayotl, quauitl
RS15	Tlaelilocati	<i>Ni-</i> pervertirse, volverse malo, estar mal hecho	Tlaeliloc
RS16	Tlaelilocatlapiquia	<i>Nite-</i> alabar, hacer elogios a alguien que es malo	Tlaelilocayotl, tlapiquia
RS17	tlaelilocatlatoa	<i>Ni-</i> mal hablar, decir maldades, groserías	Tlaelilocayotl, tlatoa
RS18	Tlaelilocatlatoani	El que mal habla, dice maldades	Tlaelilocatlatoa
RS19	Tlaelilocatlatolli	S.V. el que mal habla, dice maldades	Tlaelilocatlatoa
RS20	Tlaelilocatoca	<i>Nite-</i> considerar malo, perverso a alguien	Tlaelilocayotl, toca

CUADRO 6
Palabras con la raíz TLAUELILOC o TLAUELILOCAYOTL

Pág		Entrada	Traducción	Raíces
101	S1.	Chicotlauehloc	Adj. Medio loco, extravagante, insensato	chico tlauehloc
113	S2.	Ciuatlauehloc	S. Hombre dado a mujeres o mala mujer	ciuatl, tlauehloc
147	S3.	Ellauehloc	Adj. Medio loco, enajenado	elli, tlauehloc
171	S4.	Icnopillauehloc	Adj. Ingrato	icnopilli, tlauehlocayotl
171	S4b	Icnopillauehlocayotl	S. Ingratitud	icnopilli, tlauehlocayotl
200	S5.	Yollotlauehloc	Adj. Loco furioso, que tiene mal el cerebro	yollotl, tlauehloc
200	S5b.	Yollotlauehlocayotl	S. Locura, extravagancia	yollotlauehloc
200	S6.	Yollotlauehlocati	<i>ni-</i> perder la razón, tener el cerebro trastornado, cometer extravagancias	yollotlauehloc
200	S7.	Yollotlauehlocatilia	<i>nite-</i> volver loco a alguien	yollotlauehlocati
200	S8.	Yollotlauehlocatlatoa	Hablar con extravagancia, sin juicio	yollotlauehloc, tlatoa
209	S9.	Itzcuintlauehloc	Adj. Perro con hidrofobia, rabioso, peligroso	itzcuitli, tlauehloc
209	S9b.	Itzcuintlauehlocayotl	S. Hidrofobia, rabia	itzcuitli, tlauehlocayotl
231	S10.	Ixtlauehloc	Adj. Imprudente, desvergonzado, que tiene mal aspecto, audaz	ixtli, tlauehloc
261	S11.	matlauehloc	Adj (Olmos) Ladrón que tiene manos perversas	maitl, tlauehloc
406	S12.	Quatlauehloc	Adj. Loco, insensato que ha perdido la cabeza	quaitl, tlauehloc
444	S13.	Tecentlauehlocitiliztli	S. Modo de vida culpable,	cen, tlauehloc

			perversidad, conducta desordenada de los pecadores	
466	S14.	Telpochtlaueililoc	S.joven libertino	telpochtli, tlaueililoc
466	S14 b.	Telpochtlaueililocantontli	S. diminutivo de Telpochtlaueililoc	
94	Ipan ni-chicaua in tlaueililocayotl		Perseverar, obstinarse en el mal, en el vicio	
296	Nicnomayacotia in tlaueililocayotl		Perseverar, empeñarse en el mal	

En el caso de Simeón (ver cuadro 6), el autor francés traduce Yollotlaueililoc (S5) como loco furioso, que tiene mal el cerebro. Recordemos que para un hombre decimonónico³⁷⁶ los vicios y la maldad están vinculados a una falta de razón y pensamiento lógico, pues a partir del siglo XVIII la *Providencia ha sido reemplazada por el progreso*³⁷⁷ y la fe por la razón. Por ello sus traducciones están más cercanas de un mundo racionalista pero no dejan de insinuar las consecuencias posibles si se abusa de “algo externo” como los psicotrópicos. De hecho la ambigüedad persiste en la voz *Yollotlaueililocayotl* (S5b) locura, extravagancia; y en la acción implícita en *Yollotlaueililocati* (S6) perder la razón, tener el cerebro trastornado y cometer extravagancias. Estas dos últimas pueden referirse,

376 Remí Siméon nació en 1827 y viajó por primera vez a México a los doce años. Sin embargo fue Joseph Aubin, investigador del México Antiguo, quien lo determinó en su vocación por el náhuatl siguiendo nota del editor del Diccionario náhuatl o mexicano de Remí Siméon, Siglo XXI editores, México, 1997. Siméon ya es un hijo del siglo XIX y del pensamiento científico del mundo. En tanto hijo del XVIII creía como Humboldt en un mundo que estaba para develar “los secretos de la naturaleza y las leyes universales” basadas en la razón, siguiendo a Alfred Stillé, 1859, pp 145

377 Löwith, 1973, Cap V, pp 117

ya en un contexto decimonónico, a rituales que evocaban el mundo precortesiano, como los que aún permanecen en ciertas comunidades indígenas, y que podían parecer raros, extravagantes e incluso algo trastornados para un hombre del XIX, pero indudables pecados mortales para uno del XVI:

Tlapanauiya ynic cenca temictiani tlatlaculli ypan uetzi, yehoatl yntepan yhcaynequi, ynic yuhqui yn teutl ypan machoz, anoço ynic tetlaximoz, mauilhquixtiz, tlauelilocatiz, anoço ynic uel tetoliniz temictiz anoço inic ixcauiloz yn mauiztililoz.

Cae en el mayor de los pecados mortales aquel que quiere situarse por encima de los demás, para de este modo ser considerado como un dios, o quizá para así cometer adulterio, para deshonrarse, para pervertirse, quizás para hacer desgraciada a la gente, para matarla o aun quizá para verse poderoso y cubierto de honores.³⁷⁸

Lo mismo sucede con el hecho de enloquecer a alguien Yollotlauelilocatilia (S7) y con el acto de hablar o decir incoherencias, sin juicio Yollotlauelilocatlatoa (S8); algo muy terrible tanto para los nahuas que consideraban el hablar como cosa de Tlatoanis, de poderosos y para los franciscanos quienes heredaban la importancia de la gramática como herramienta escolástica y el camino al sacerdocio, estamento privilegiado en la estructura tripartita. Por eso no es extraño que Simeón, a diferencia del fraile traduzca Yollococoxqui (A.4), como enfermo del cerebro.³⁷⁹ Es muy posible en cambio que Molina como otros hombres de su época compartiera ciertas ideas de la farmacopea y que Paracelso, famoso médico y alquimista de la época (1493-1541), sintetizara en su

378 Olmos, 1996, pp 52 y 53

379 Siméon, 2004, pp 197

frase “lo símil cura lo símil”³⁸⁰, refiriéndose a las plantas y sus virtudes conocidas desde la Edad Media y que los religiosos cultivaban en sus conventos.³⁸¹ Por ejemplo “Un corazón al que torcían y oprimían las flemas producía la insania” pero quizás podía curarse con pequeñas dosis de alguna planta “poderosa” que evacuara las flemas³⁸², como el peyote descrito por Sahagún y Hernández³⁸³. En este sentido llama la atención la entrada *tlaelilocaquauitl* (RS14) que Simeón toma de Hernández³⁸⁴ y traduce como árbol que produce la caraña, resina de madera para usos medicinales, vinculando así “*tlaeliloca*” (RS2) a la medicina y al acto de curar.

2.2.3 LA SOBERBIA DE LAS FLORES

Por eso el *yollococoxqui* (A.4), el loco desatinado de Molina, puede referirse al loquito del pueblo, el hombre inofensivo que actualmente se define como enfermo de la cabeza. Pero también es posible que se refiera al que ha enloquecido por la ingestión de plantas

380 La idea de que una enfermedad puede curarse con lo que la ha producido no es de Paracelso, aparece en muchos textos entre ellos *Tristán e Isolda*, donde Tristán herido por una espada venenosa es curado con el mismo veneno pero aplicado como unguento curativo en Gottfried Von Strasburg, 2001

381 Putz, 2010 Introducción PP 8

382 las flemas están vinculadas a la teoría hipocrática de los cuatro humores y esta teoría dominó el ámbito de la medicina en Europa hasta bien entrado el siglo XVIII en La medicina hipocrática y su contexto histórico y cultural de Carlos García Gual en Introducción de *Tratados hipocráticos*, 2000.

383 En Real de catorce, los mestizos usan el peyote como vomitivo y para sacar flemas. Para los Huicholes o Coras es una planta sagrada. Peyote en diccionario enciclopédico <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=peyote>

384 “Caragne” *Tlaeliloca Quahuil seu arbor insaniae*, Caragna Nuncupata (Icica Caranna H.B.K) en López Piñero, José María, la Influencia de Francisco Hernández (1512-1517) en la *Constitución de la botánica y la materia médica moderna, Cuadernos Valencianos de historia de la medicina y de la ciencia* LI, Serie A monografías, Instituto de estudios documentales e Históricas sobre la ciencia, Universitat Valencia, 1996, pp 209. Por otra parte en el *Nouveau dictionnaire d'histoire naturelle; appliquée aux arts, Société de naturalistes et agriculteurs*, Vol 4, Paris, 1803, aparece la siguiente definición (la traducción es mía): Caraña, nombre de una resina producida por un gran árbol de América, que se llama árbol de la locura. Entra en la composición de falso barniz de la china y de algunos unguentos. No se sabe con certeza del género de este árbol, que Marcgrave representa como una palmera y que Hernández llama arbor insania caragna nuncupata. P 533 En el libro 11 de Sahagún, este árbol no aparece.

“mágicas” que curan o dañan “el corazón”. Esta idea me remite al uso de los psicotrópicos que pueden dejarte en un estado de loco desatinado, de hombre enfermo del cerebro. De ahí que surja la posibilidad de inferir que Malinalxóchitl provenga de malinalli³⁸⁵ (hierba seca) que se asocia con la luna, la ebriedad y la diosa telúrica Cihuacoátl Quilaztli.³⁸⁶ Ello podría significar que el nombre de Malinalxóchitl no se refiera a una hechicera, ni siquiera a una mujer o una diosa madre sino a un genérico de flores curativas, pienso particularmente en cierto tipo de enredaderas que se dan entre la hierba húmeda y que pertenecen a la familia de las ipomoea. Me refiero a una flor morada o azulosa que se conoce popularmente como manto o semillas de la virgen³⁸⁷ y que crece en temporada de lluvias como enredadera salvaje. En náhuatl a ese tipo de flores con enredaderas mágicas se les conoce como Ololiuhqui o Tliltzin, a la Turbina corymbosa y a la Ipomoea Violácea³⁸⁸ respectivamente. Son psicotrópicos muy potentes³⁸⁹ todavía usados entre los indígenas oaxaqueños.³⁹⁰ Es posible que la malvada

385 Malinalli (f.12v) aparece como hierba medicinal en el *Códice de la Cruz-Badiano en De la Cruz, Martín, Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano, 1964

386 Graulich, *ibid*, pp 91

387 Las Ipomoeas o semillas de la virgen son dos de los muchos nombres que se les da a dos especies de enredaderas cuyas semillas, con virtudes psicoactivas, son utilizadas en rituales iniciáticos, adivinatorios, diagnósticos y curativos por chinantecos, mazatecos, mixtecos y zapotecos, todos ellos grupos indígenas de Oaxaca. Pese a que ambas comparten la misma denominación por la naturaleza de su efecto psicoactivo, sus semillas se diferencian claramente por el color y la forma: en la primera, son pequeñas, redondeadas y parduscas; mientras que en el segundo caso son negras y de bordes angulosos. (V. badoh negro), *Biblioteca Digital de la medicina tradicional mexicana*, UNAM, México, 2009 <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=semillas%20de%20la%20virgen>

388 En el código de la Cruz-Badiano aparece como Colomecatl (F.43r) para curar las hemorroides en De la Cruz, Martín, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*. 1964

389 Shultes, 2000, pp 66

390 En Oaxaca tiene muchos nombres Campanilla, campanilla blanca (Oax) (1), flor de la virgen (Oax) (1 y 2), flor de Pascua (Tab) (2), flor de pasina (Tab), hierba de la serpiente (Oax) (1), hierba de la virgen (Oax), loquético (Chis) (1 y 2), manto (Ver) (2), manto del cielo (3 y 4), manto de la virgen (Oax) (1), piule (Oax) (1 a 5), quiebraplato (Pue) (6), santa, señorita (Oax) (2), tumbacaballo (Chis) (2). Lengua Indígena: Chinanteco a-mu-tía (1), huan-mei, mo-ho-quiet-mag, ua-men-hasey (2). Mazateco noso-le-na (2). Mixteco yuca-yaha (1 y 2). Maya xtabentum (1 y 2). Náhuatl coatlxouhqui (1), cuexpalli, ololiuhqui (1 y 2). Zapoteco badoh (1 y 2), bido shnaash, bitoo (1), cuanbodoa (1 y 2), pitoo (2). Sus denominaciones parecen aludir a la intervención de una doncella o niña en la preparación de una bebida, figura asociada con la Virgen del culto cristiano. Sin importar la finalidad con que se ingieran, éstas deben ser colectadas por la persona interesada (iniciado, curandero, paciente) y molidas en un metate por una mujer virgen —de

Malinalxóchitl que llevaba a los hombres a cuestras se refiera no a una persona sino a los efectos y consecuencias que produce la adicción a los psicotrópicos pues los usos medicinales y rituales de ambas no han cambiado mucho desde los tiempos prehispánicos y en ambos casos se sigue pidiendo la intervención de una deidad femenina, hoy suplantada por la virgen.³⁹¹ Añado dos datos interesantes alrededor del ololiuhqui, narrados por Ruiz de Alarcón, dicen que los personajes que poseen cestoncillos o tecomates con ofrendas y ololiuhqui, los heredan por linaje y que cuando hacen pulque lo ofrecen al dios.³⁹² Por cierto el pulque también está asociado a la luna y por lo tanto a lo femenino.

Pueden ser hombres que esconden el “ídolo” o la piedra heredada en su troje pues está relacionada con la abundancia de cosechas y el agua³⁹³, es decir con ritos agrícolas. Pero las más de las veces son mujeres indias que en el cestoncillo o tecomate guardan ofrendas con el “ídolo” (puede ser un sapo de piedra negro, emblema quizás de Tláloc) que esconden en una olla o que guardan en una vasija rodeado de las semillas de ololiuhqui. Explica Ruiz de Alarcón, que todas frente a su falta, ser atrapadas in fraganti con la semilla, “responden lo ordinario: *Oninomaughtiaya*, de miedo no me atreví” o “*aconechtlahuelis*, (tlauel) no sea que se enoje contra mí”. Añade explicando que no le temen a los ministros de justicia sino a la deidad que reside en el ololiuhqui.³⁹⁴ La anécdota recuerda el *Fatuitas que deriva en Nympholeptos*, esa locura/posesión de la que

preferencia una niña—, en un ritual especial acompañado de una compleja plegaria. Se agrega agua al polvo resultante, y la bebida se cuele. Su ingesta se efectúa en un ambiente reverente y místico, aislado, tranquilo, en la oscuridad (preferentemente de noche), de tal forma que el sujeto, en el “viaje”, logre entablar el contacto con lo divino para obtener la respuesta esperada. En Biblioteca Digital de la medicina tradicional mexicana, 2009

391 *Biblioteca Digital de la medicina tradicional mexicana*, 2009

392 Ruiz de Alarcón, 1988, cap II, pp 40-46

393 Ruiz de Alarcón, 1988, cap II, pp 40-46

394 Ruiz de Alarcón, 1988, cap VI, pp 57-62

hablaba Sócrates³⁹⁵ que deviene conciencia y era otorgada por las ninfas e incluso por la ingestión de ciertas plantas mágicas entre pitonisas, ménades y otros ritos místéricos griegos.³⁹⁶

Por eso Huitzilopochtli responde que no es gente Malinalxóchitl (es planta, enredadera) y que deben abandonarla en el camino (el ololiuhqui es una semilla como lentejas o hieros)³⁹⁷ junto a sus padres (la flor enredadera)³⁹⁸ pues enferma a los hombres y estos terminan comportándose como bellacos o malvados (tlaueliloc) quizás posesos frenéticos que yerran (teotlaxiani) o pierdan el camino y el corazón. Además, bajo sus efectos, ella les hace comer culebras (tecohuaqualtiani) y búhos o piojos (tecoloqualtiani), y dado que los efectos te postran y tiran al piso “convoca cuanto ciempiés y araña” (ca mochi quinotza in petlazolcohuatl in tocatl).

Es interesante notar que las culebras eran consideradas animales proféticos, de agüero. Existía incluso la expresión, refiriéndose a una víbora o culebra que pasaba adelante del caminante, *cóatl onechóhuitequi* que Ruiz de Alarcón traduce como “córtome el hilo de la vida”.³⁹⁹ Es posible entonces que dar de comer culebras y búhos (tecohuaqualtian, tecoloqualtiani) se refiera a inmovilizar a alguien. Parecen técnicas de encanto o quizás metáforas de los efectos que padece un vicioso.⁴⁰⁰ Sabemos también por Hernando Ruiz de Alarcón que beber ololiuhqui hace perder la razón, priva de juicio y presenta fantasías; que tanto el peyote como el ololiuhqui eran útiles para la adivinación

395 ver capítulo 2

396 Graves, 1992, pp 9

397 Ruiz de Alarcón, 1988, cap VI, pp 57

398 Tezozómoc, 1992, pp 28:38

399 Ruiz de Alarcón, 1988, cap IX, pp 71

400 Graulich, 1992, pp 91

y “las falsas profecías”.⁴⁰¹ Aunque Ruiz de Alarcón comenta que les llaman *ticitl* a los médicos que usan el *ololihqui* para conocer el origen de las enfermedades de sus pacientes, es posible que durante la peregrinación el uso de estas hierbas-flores (que aparecen en temporada de lluvias) fuera vetado para los mexicas migrantes pero que su uso fuera común en las regiones agrícolas. La prueba es el mural de Tlalocan en el palacio de Tepantitla en Teotihuacán, donde se representa a Tláloc con un tocado de enredadera estilizada de *ololihqui* con flores llamadas maravillas (*Ipomoea violácea*), que son representadas con ojos visionarios. Quizás los llamados lentes de Tláloc remitan a ojos incopóreos de una intoxicación alucinógena.⁴⁰² De ahí que se acuse a Malinalxóchitl de bruja que chupa sangre (*teyolloquiani*), de hechicera (*tecotzquiani/teotlaxiliani*) o de embaucador (*teixcuepani*)⁴⁰³.

Pensar a Malinalxochitl como flor, me recuerda la voz Macuilxochitl quien es una de las advocaciones de Xochipilli⁴⁰⁴ (xóchitl) dios representado iconográficamente rodeado de psicotrópicos⁴⁰⁵. Ello sin olvidar que la fiesta Xochilhuitl, dedicada a él, era parte de las fiestas movibles y adivinatorias, es decir mágicas donde los magos tenían un papel importante. Ayunaban durante cuatro días y terminaban su ayuno con un “atole” con una flor encima (*tlacuilotolli*).⁴⁰⁶ Recordemos que las actividades de los sacerdotes o magos señalados en las fuentes antiguas⁴⁰⁷ son ambiguas; pueden ser vistas como

401 Ruiz de Alarcón, 1988, cap VI, pp 57-62

402 Shultes, 2000, pp 172 y 173

403 Molina: 93, 95, 101

404 Sahagún, 1956, Vol 1, cap XIV, pp 58, 59 y 60

405 Escultura de Xochipilli, hecha en piedra volcánica y procedente de la zona de Tlalmanalco. Museo Nacional de Antropología,

406 Sahagún, 1956, Vol 1, 1956, cap XIV, pp 58-60. Entre los coras de la sierra de Nayarit existe un ritual en semana santa que consta de un ayuno que rompen sólo por el consumo del peyote que los convierte en guerreros especiales. (observación in situ)

407 López Austin, 1967,

positivas o negativas, según las fuentes y la acción. Si faustos, juegan pelota ritual con el tlatoani de Atzacapotzalco para consultar el porvenir⁴⁰⁸; si nefastos, matan gente y se comunican con seres demoníacos.⁴⁰⁹ En efecto, para los españoles en general y las órdenes mendicantes en particular, ciertos usos de las hierbas medicinales fueron señalados como demoníacos. En el código Florentino la palabra Tlauehloca se asocia con el comportamiento de alguien ingrato (ca oicnopillahuelilocat)⁴¹⁰ con lo sagrado (Tloque Nahuaque) o que no respeta la integridad del otro; no obedece ni teme la ley de los dioses o la de los hombres pues "...actúa como quiere, vive como quiere, piensa como quiere" y ha dilapidado todo lo que lo divino le ha dado (ca oxocomic)⁴¹¹; su voluntad es mala. Y en esta idea de asociar el acto y la voluntad al cuerpo se lee en el Código Florentino: "que tiene espinas en su cuerpo, púas en su rostro" Ye quihuintía, ye quixocomictía inic aoc tlatlamati, inic aoc teixco tlachía... in za(n) yuhqui huitzio in ix iyollo in nemilliz..."⁴¹². No es un hombre, es casi un animal⁴¹³ por la descripción, un monstruo porque rechaza las leyes humanas y sagradas.

¿No nos recuerda este cuerpo y rostro lastimado al de Nanahuatzin que se convirtió en sol? ¿Acaso no está implícito en ambos casos que el vicio, la maldad, la perversidad y la enfermedad se eliminan con la obediencia a los dioses, las leyes y posteriormente al dios católico de los franciscanos? Es posible acaso hablar de una transferencia de lo reverencial inoculada en los textos por los franciscanos.

408 Chimalpahin, 1965, pp 96

409 Ruiz de Alarcón, 1988, pp 65-66 y 67

410 Sahagún 1995, pp40

411 Sahagún 1995, pp 36

412 Sahagún, 1995, p35

413 Es posible que las espinas en su cuerpo aludan a los rituales de autosacrificio, pero al estar clavadas ya no dejan fluir la sangre para otorgarla a los dioses. En el caso de las bubas el mal está en la enfermedad y se ve en el cuerpo. N.A

2.2.4 PERVERSOS, BELLACOS Y GUERREROS

El acusado de tlauehiloc quizás “poseído” recuerda las alucinaciones, los tomados por el demonio pero también las acusaciones que se hicieron en contra del monje Lutero y su tormentosa propuesta así como la orientación de los franciscanos hacia la práctica concreta de la predicación cristiana. Esta última bien podría resumirse con esta frase del libro de la sabiduría utilizada por Olmos “*Durum iudicium fiet his qui prefunt*” (un juicio implacable se instruye sobre los grandes de este mundo).

Quitonezqui: cenca teiçauí tecoco temamauhti ynic tlatzontequililozque yn tepachoah yn tepan hicaque, yntlacamo uel mopixtinehmi ynic amo ypa uetzizque yn temictiani tlatlaculli , yntlacamo uel quiyacamah yn inacayo ynic amo quihtocaz yn ix yn iyollo in itlauehilocayo.

Lo que quiere decir: que serán juzgados de manera terrible, espantosa, terrorífica, los que mandan, los que gobiernan, si no son dueños de sus pasiones para no incurrir en pecado mortal, si no saben guiar sus rostros y sus corazones de tal modo que no sigan a ciegas la maldad.⁴¹⁴

Quizás Olmos no sólo se refiera a los excesos del poder político, común señalamiento en Europa, sino a viejos cultos, poderosos y soberbios, que al reincidir no escuchan la palabra de dios. Me refiero particularmente a todo aquello que gira alrededor de la palabra *Tonalli*⁴¹⁵ o, quizás, como diría Sahagún “locura de aquellos que adoraron como a dioses las obras de dios y los ídolos hechos por manos de hombres.”⁴¹⁶ De ahí que el tlahueliloc, más allá de los psicotrópicos, también se asocie, desde el punto de vista

414 Olmos, 1996, pp 22 y 23

415 “La causa de la enfermedad del niño es faltarle su hado o fortuna o estrella, que estás tres cosas se comprenden en la lengua mexicana debazo deste nombre tonalli” en Ruiz de Alarcón, 1988, pp 197

416 Sahagún, 1956, Vol 1, cap XXIII pp 78

franciscano, con una maldad que conduce a lo diabólico y a la bestialidad pero que proviene de las miserias humanas⁴¹⁷, tales como ambición, orgullo, soberbia, vanidad y los siete pecados tan del gusto de la época. Por ejemplo desobedecer a la autoridad (Dioses, leyes, progenitores) te convertía en perverso “...çan yehoanti yn tepilhuan yn tlaeliloque, aço quintolinja, quinchicuitoa, aquintlacamati...” ...pero ellos, los hijos perversos, quizás los atormenten, hablen mal de ellos, no les obedezcan...”⁴¹⁸, y después al dios cristiano y por ende a sus representantes; los franciscanos. Por ello no extraña que Chimalpáhin inicie la Primera Relación diciendo que todo lo que hay existe “por virtud del Dios único”, que las cosas “ha(n) de ser recta y buena” y “dios, nuestro señor, ... es el principio y el fundamento de todo lo bueno y recto”.⁴¹⁹ Por eso acusa a Nemrod, el personaje bíblico del génesis que le aseguraba a la gente que se enfrentaría incluso al poder de dios, de tlaelilloc e incluso de inocular perversidad en los otros “y *yehuantin yn incepanltanequiliz yn itetlahuelitilicahuan yn itetlahuelcaquilicahuan yn incepanltanextil*”⁴²⁰. En ese mismo sentido Olmos utiliza la voz tlaelilloc, en el capítulo de la soberbia refiriéndose al orgullo de los reyes que se comparan a dios. Para ello utiliza la frase de Ezequiel: “se ha inflado tu corazón y has dicho yo soy Dios”⁴²¹ y que la explica así:

417 En varias fuentes medievales acerca de la vida del santo cristiano Juan Crisóstomo se cuenta que la conciencia de sus pecados lo lleva al estado de bestia. Todo empieza con la llegada casi destinal de una joven a su eremita que le produce deseo, muy pronto el deseo se transforma en relación sexual. Sintiendo culpable la avienta desde el acantilado. Al darse cuenta de su acto, peor aún que la fusión de dos cuerpos, decide caminar a cuatro patas y comer sin las manos cual un animal hasta que una señal de Dios le indique el perdón de sus actos. en “*Un héroe pagano y un santo cristiano*” en Zimmer, 1999, cap. 2, pp 41

418 Olmos, 1996, pp 22 y 23

419 Chimalpahin, Vol 1, 1998, pp 32 y 33

420 Chimalpahin, 1998, Memorial pp 173, Rel 7, pp 17, 19

421 Biblia de Jerusalén, Ezequiel 28:2

¿quid gloriaris in malicia? Tleyca ypan timomauyçolanj yn motlauelilocayo. Yequene cenca temictianj tlatlaculli ypan uetzi yehoatl yn quineneuyliznequi yn Ezechi (ezequi) dios.

Por qué envanecerse de la malicia? Por qué anda orgulloso de tu maldad? De igual modo incurre en pecado mortal el que quiere igualar a Dios, el que quiere parecersele,...

⁴²²

Junto al concepto de “malvada” Adrián León, traductor de Tezómoc, propone la palabra “perversa”. El perverso no es un malo absoluto⁴²³ aunque tiene una maldad interior alimentada por su inteligencia racional, como ya lo vimos, que lo lleva a actuar mal racionalmente y alejarse de dios y el camino recto; un poco como el personaje de Ricardo III de Shakespeare quien con su comportamiento maquiavélico en busca del poder, va eliminando a todo aquel que se le interponga, incluyendo a su hermano y esposa. Si bien actúa sin dios ni ley durante toda la obra al final los remordimientos y la fe lo enferman.⁴²⁴ De hecho esa idea de perverso es la que se conserva hasta el día de hoy. Según el DRAE el perverso 1.) Es un hombre que hace el mal intencionadamente o 2.-) que corrompe las costumbres y el orden habitual de las cosas⁴²⁵; hoy al perverso no lo asociamos con un loco sino con un malo. Por ello no extraña que en el diccionario de Siméon publicado en 1885 para Tlaueliloc no esté incluido el significado de locura sino el de maldad y el de perverso (ver cuadro 5: RS1; RS2, RS5; RS6; RS7; RS10; RS12; RS13; RS15; RS20). Por su parte Molina⁴²⁶ al concepto de “malvado” (1.2) y de perversión (2.4., 4.2., 5.2., 6.1., 9.3., 11.3., 19.3., 20.2., 21.3.) añade un tercer concepto:

⁴²² Olmos, 1996, pp 28 y 29

⁴²³ Los defectos “absolutos”, los libros absolutos y la idea del hallazgo de lo absoluto en la existencia vía la razón es un concepto que surge a finales del siglo XVII e inicios del XVIII. Cuando la Providencia es reemplazada por la idea de Progreso y cuando la Ilustración y su racionalismo rivalizan con la Biblia. En Löwith, 1973, cap IV y V. Y Blumenberg, 2000, cap XII

⁴²⁴ Shakespeare, 1999

⁴²⁵ DRAE

⁴²⁶ Molina, 1992. Simeón, 1997

bellaquería (vellaquería⁴²⁷) (1.3., 3.3., 7.2., 10.3., 12.3., 13.2., 14.2., 15.2., 16.3., 17.3., 18.3., 19.2., 22.3., 23.4., 24.3., 25.3.).

Si la perversión es un exceso, si se opone a los designios de dios conlleva a la locura, como la del Rey Lear o la de Nemrod, si es un exceso que quiebra el orden de los hombres es una perversión en los límites de la racionalidad; pero algo muy diferente significa bellaco. Tirso de Molina⁴²⁸, dramaturgo español de finales del siglo XVI lo explica muy bien en su obra *El cobarde más valiente*⁴²⁹, ahí un joven aristócrata y disoluto es enviado a la guerra después de comportarse como un bellaco (vellaco)⁴³⁰, como plebeyo. En plena batalla, sin embargo, saca su casta noble y demuestra el triunfo del linaje y por supuesto del caballero interior⁴³¹ como lo recomendaba Erasmo de Róterdam a sus contemporáneos en el Enquiridion.⁴³² “Noblesse oblige”⁴³³ dicta la expresión francesa pero cuando el noble se comporta como villano y se envilece puede señalarse de “tlaueliloc” como Malinalxóchitl quién fuera abandonada junto con sus padres en el camino pues “se había hecho muy bellaca” o loca o de mala voluntad (catca cenca tlahuelilocayoti”)⁴³⁴ pues se comía el corazón de los hombres (teyolloquani). Al ver la maldad de su hermana Huitzilopochtli responde en sueños que la abandonen “pues su venida (del dios) no fue a enhechizar y encantar las naciones, trayéndolas a su servicio por esta vía, sino por armas y valentía de corazón y brazos por el qual modo pensava

427 Molina utiliza para bellaco la grafía del siglo XVI vellaco. Como ya se explicó anteriormente se utilizará la grafía moderna “Bellaco” y sólo se conservará la grafía del siglo XVI “vellaco”, cuando se hable del vocabulario de Molina.

428 Madrid, 1579-1648

429 De Molina, 1999

430 Tirso de Molina usa la grafía Bellaco

431 De Molina, 1999

432 Ver cap. II

433 nobleza obliga

434 Tezozómoc, 1992, pp 28:38 en náhuatl

engrandecer su nombre y levantar la nación mexicana hasta las nubes, haciéndoles señores del oro y de la plata, y de todo género de metales y de las plumas ricas (...)”.⁴³⁵

Ya hablamos de Malinalxóchitl como una posible alusión a la conciencia que proviene de los psicotrópicos, una conciencia atribuida a Tláloc y la cultura proveniente del Tlalocan. Muy diferente es la propuesta del dios tribal Huitzilopochtli. Ni él, en tanto dios-guerrero, ni la nación mexicana en busca de tierra y gloria vía las armas, son bellacos que busquen merecimientos por medio de hechizos que se comen el corazón de los hombres y lo inmovilizan; aunque Malinalxóchitl al verse abandonada por Huitzilopochtli lo insulte: “*campa nohuia intlahueliloc /¿Dónde ha ido el bellaco?*” (siguiendo la traducción de Adrián León)⁴³⁶ que personalmente traduciría como una expresión de enojo más cercana a: ¿Dónde ha ido el maldito? Huitzilopochtli, según Tezozómoc, incita a los hombres a llevar una existencia basada en el honor de las armas que lleva a la grandeza y no en el camino plebeyo que ofrecen las hechiceras. De hecho sus hechicerías encierran vicio y maldad, una de las formas de la hipocresía que cita Olmos:

Auh yn itic cenca actoc yn nepoaliztli yuan yn iconauh yn neyectlapicquiliztli anoço yn tleyn oc cequi tlauehlocayotl.

La señal de la hipocresía: ante los otros parece que es bueno su corazón, que su palabra es recta, que es limpia su conducta, pero por dentro anda encajada la soberbia y su hija la hipocresía, o aún quizá el vicio.⁴³⁷

435 Tovar, Juan de, manuscrit Tovar. *Origines et croyances del Indiens du Mexique*, Ed. Jacques Lafaye, Graz siguiendo a Graulich, Michel, 1992, pp 1

436 siguiendo la traducción de Adrián León en *Crónica Mexicáyotl de Tezozómoc*, 1992, pp 28:40

437 Olmos, 1996, pp 62 y 62

A la usanza “del caballero medieval”, añorado todavía en el siglo XVI, es posible que los guerreros águila y jaguar encabecen una sociedad fundamentada en el deber y el honor de la guerra, por lo menos según las fuentes. Muchos mitos hablan de guerras iniciadas por el incumplimiento del deber. Pienso en los *Mimixcohua* que por irresponsables deshonraron su nacimiento provocando la guerra⁴³⁸ o el mito de Nanahuatzin, el enfermo, quien encontró belleza y honra a cambio de su valentía. Cabe notar que ambos mitos entrelazan deber, muerte, sol y honores, incluso el elemento de la honra vinculada al sacrificio está presente.

En el primero el sol les entrega flechas y rodela a los primeros cuatrocientos *Mimixcohua* que nacieron para que le sirvieran de comer y beber. “Pero no hicieron su deber”⁴³⁹, en vez de eso se divertieron y bebieron. Entonces el sol llamó a los últimos cinco que nacieron en la cueva⁴⁴⁰ les dio flechas de *tzihuactli* y escudos fuertes y les pidió que destruyeran a los cuatrocientos *Mixcohua*. Fue así como una guerra se desató.⁴⁴¹ En el caso de Nanahuatzin, tenemos varias fuentes que hablan de su hazaña. El padre Hernando Ruiz de Alarcón explica una versión muy colonial *al modo del metamorphoseos de Ovidio*: Había un género de hombres que para transformarse en animales y astros lo hacían según sus merecimientos. Un día se preparó una hoguera muy grande para probar los méritos pues quien se quemara en su fuego adquiriría honra y se transformaría en dios de ese tiempo. Mucha gente acaudalada (*mandones, potentados y ambiciosos* insiste el padre Hernando) se acercó al fuego pero nadie se atrevió a arrojarse

438 *Leyenda de los soles en Códice Chimalpopoca*, 1992, V:123

439 aparece la expresión literal en la traducción

440 los últimos cinco *Mimixcohua*, que salen de la cueva y entran al agua tienen un enorme paralelismo con el mito de la madre del maíz y sus 5 hijas palomas que son los 5 granos de maíz de los Huicholes: La madre del maíz en Olmos, 2012.

441 *Leyenda de los soles en Códice Chimalpopoca*, 1992, V-123

y transformarse en él. En eso Centéotl ycnopiltzintli⁴⁴² se le acercó a un hombre enfermo, buboso y llagado que ahí estaba, y le propuso tirarse al fuego antes que los otros. El hombre humilde se excusó diciéndole al dios que los ricos no lo dejarían pasar, pero el dios insistió. Finalmente el hombre accedió a la suplica del dios e intentó pasar a los convocados pero estos lo detuvieron reprochándole su atrevimiento. Dos veces detuvieron su arrojamiento pero la tercera vez el hombrecillo, aunque pobre, enfermo y oloroso, llegó a la boca del fuego donde nadie se había atrevido a llegar. Animosamente se arrojó a la hoguera que purificó su enfermedad transformándolo en el hermoso y reluciente sol. Uno de los sanos, de entre la multitud de gente que había concurrido a la prueba, viendo que un enfermo y buboso (Nanahuatzin) hubiese alcanzado tan grande honra, convirtiéndose en el sol, decidió atravesar la multitud y arrojarse a la hoguera. No pudo llegar a tanta pureza pues fue transformado en luna.⁴⁴³

La versión de Sahagún se quiere más sagrada y con una ética guerrera de fondo. Inicia cuando todo estaba oscuro y los dioses reunidos en Teotihuacán se preguntaron: ¿Quién sostendrá? ¿Quién hará de sol, de alba? (*Aquin tlatquiz? aquin tlamamaz? in tlathuiz?*). Tecuciztécatl, el de la caracola, fue el único dios que se presentó pero como se necesitaba de alguien más los dioses designaron a Nanáhuatl, el buboso y ulceroso, quien aceptó la misión como si fuera un favor. Se encendió un *teotexcalli*, un brasero sagrado, que ardió durante cuatro días mientras los elegidos hacían penitencia. En casa de Tecuciztécatl todo era de origen precioso: ramas de abeto con plumas de quetzal, bolas de oro, espinas de coral que parecían ensangrentadas y copales olorosos, en cambio

442 Solo Dios hijo sin padre según la traducción de Ruiz de Alarcón, pero seguramente se refería a “Cinteutl, hijo de Piltzintecutli. Hijo primero del primer hombre, el cual porque era dios y su mujer diosa (...) hecha de los cabellos de la diosa madre, como está dicho, no podía morir.” En Teogonía e historia de los mexicanos, 1979 cap VI pp 33

443 Ruiz de Alarcón, 1988, Cap 10, pp 73-75

Nanáhuatl sólo tenía juncos, bolas de zacate, espinas de maguey teñidas con su propia sangre y, como incienso, las yagas y costras de su propio cuerpo. Para el primero se había levantado la pirámide del sol, para el segundo la de la luna. Se adornó a Tecuciztécatl con un manto sin manchas, un *xicolli*, y una olla de plumas de garza real. A Nanáhuatl se le atavió con un *maxtle*, una especie de estola y un tocado todo de papel. Parecía un disfraz extravagante. Cuatro veces intentó Tecuciztécatl arrojarse al bracerero pero cuatro veces retrocedió por el calor. *Nanauatzin* en cambio se lanzó sin dudar; y fue el primero. Le siguió Tecuciztécatl, y posteriormente un águila que se ennegreció y un jaguar que sólo se pintó. Los dioses esperaron hasta que del Este salió *Nanauatzin* convertido en un sol seguido de la luna, ambos con igual fulgor. Los dioses consideraron que los dos astros no podían brillar igual, así que para obscurecer a la luna le aventaron un conejo.⁴⁴⁴

Si pensamos en la construcción dualista mesoamericana, un contrahecho Tlauelilocatzintli podría señalar a uno que trae la bellaquería, la falta de honor y valentía, en el cuerpo. Esta idea de “buen comportamiento” depositada en el deber y la nobleza en oposición a la locura que deriva en bellaquería y malicia, -también entendida como astucia o engaño producido por algún hechicero, adivino o embaucador⁴⁴⁵ (17.3;17.4) será recuperada por Molina en su diccionario con variantes activas o pasivas, gramaticalmente hablando. Por ejemplo está la idea de convertir a otro en bellaco pervirtiéndolo o maleándolo (5.2; 5.3, 19.2, 19.3, 20.2, 20.3) como Malinalxóchitl, quien al devorar los corazones de los hombres los debilita, como vimos anteriormente; pero también está la de convertirse en bellaco o malvado por gusto (4.2, 10.2, 10.3, 16.2, 16.3)

444 Sahagún, 1956, cap II, pp 258-262

445 López Austin, 1967

o por culpa de otros (11.2, 11.3,) sin saberlo (13.2, 13.3) o asumirlo (18.2, 18.3, 21.2, 21.3, 25.2, 25.3). Incluso aparece la posibilidad de no ser un bellaco pero hablar como tal (23.4, 23.5). Aparece también la idea de deshonrar a otro directamente con la palabra (3.2, 3.3, 23.2, 23.3); indirectamente hablando mal de él (8.2, 8.3, 8.4, 12.2) o con el acto (2.2.; 2.3; 2.4, 9.2, 9.3); lo que hoy entenderíamos por cizaña.⁴⁴⁶ Finalmente juzgar a otro por bellaco sin tener la certeza de que lo es (24.2, 24.3).

Finalmente tenemos *chicotlauehiloc* (1.5) Si *tlaueliloc* es ser, hacer o comportarse en forma de bellaco, *chicotlauehiloc* es aún peor pues implica un hacer “al revés, a contrapelo, mal” (chico) o una sospecha, desgracia (*chicoyotl*), según Siméon⁴⁴⁷, aunque para Molina⁴⁴⁸ Chico (*Chic-nahui/ chic-ome*) sólo es un adverbio que significa aviesamente (*auiefamente*). En el diccionario de autoridades Avieso es un adjetivo que significa torcido, fuera de la regla y curso regular, contrario a lo que es recto y natural. Explicaciones muy paralelas a las perversiones, pervertidos y perversos, bellacos y bellaquerías que implican la voz *tlaueliloc*.

Es muy posible que el honor y el deber, en oposición a la bellaquería del villano, del hechicero y de algunos macehuales⁴⁴⁹ fuera una herramienta de control social y legitimización jurídica para la expansión militar de las tres ciudades aliadas: Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan.⁴⁵⁰ Es plausible también que no fuera una idea mesoamericana sino franciscana como lo denota el uso que le da el franciscano Olmos a la palabra *tlaueliloc* en su tratado de los siete pecados capitales, pero es más posible y

446 En el DRAE 1. vicio que se mezcla entre las buenas acciones o costumbres; 2.- cosa que hace daño a otra, maleándola o echándola a perder

447 Siméon, 1988, pp 98-99

448 Molina, 2001, pp 20

449 Tanto el villano como el macehual obtienen su alimento del trabajo de sus manos a diferencia del guerrero

450 Soustelle, 1992, Cap VI, pp 203

verosímil que los franciscanos utilizaran la estructura militar y guerrera de los nahuas y la adaptaran a la estructura tripartita para así poder sobreponerse al poder de la nobleza que regía la vida de los macehuales. Cabe recordar que parte del ideario franciscano, desde nuestro punto de vista⁴⁵¹, era convertirse en los caballeros y guías de la sociedad indígena como lo indica la tríada que reaparece en los textos de Erasmo, en la tradición milenarista franciscana e incluso el ideal caballeresco, todavía vigente en el siglo XVI.

3. LA PERSISTENCIA DE LA LOCURA O LA HEREJÍA DE LOS CABALLEROS CRISTIANOS

Lockhart en su libro, *Los Nahuas después de la conquista*, divide la evolución general de los nahuas en tres partes. Asume que durante la segunda etapa entre 1545-1550 a 1640-1650, los elementos españoles penetraron en todos los aspectos de la vida nahua, período que coincide con la entrada de las Nuevas Leyes. En cambio la primera etapa, que iría de 1519 a 1550, a pesar de las catástrofes, muertes y revoluciones, los conceptos, técnicas y modos de organización nahuas cambiaron poco.⁴⁵²

En efecto es muy posible que la presencia de los nobles educados por los frailes frenara un cambio radical en las estructuras económicas aunque los pupilos incluyeran en su haber político praxis y criterios de la educación humanista. Pienso en el relativismo, la independencia de pensamiento o elementos cristianos como lo demuestra la siguiente

451 Ver Cap 1

452 Lockhart, 1999, pp 608

frase, tomada del juicio al príncipe Texcocano Carlos Ometochtzin acusado tempranamente, 1539, de idolatría, herejía, concubinato e incesto⁴⁵³:

“...que nuestros padres y agüelos dijeron, cuando murieron, que de verdad se dijo que los dioses que ellos tenían y amaban fueron hechos en el cielo y en la tierra, ...”.⁴⁵⁴

Nótese como junto al tradicional culto a los antepasados, al respeto de las enseñanzas pasadas, a la invocación del abuelo Netzahualcoyotl y del padre Nezahualpilli; quienes “miraban a todas partes, atrás y delante”, aparece el concepto cristiano “hechos del cielo y la tierra”. La continuidad religiosa, a pesar de los afanes teológicos de los franciscanos, no debería extrañarnos pues de alguna manera los frailes la fomentaron no sin dejar de escandalizarse frente al *Nepantlismo*⁴⁵⁵, un no estar aquí ni allá, que detectaron en sus estudiantes. Aunque este “nepantlismo” fue un sentimiento común en los súbditos del Emperador Carlos V (en Europa, divididos religiosamente entre católicos, herejes, luteranos) fue particularmente evidente entre los nobles indígenas pues a la fractura religiosa de la época se le sumaba una estructura de sometimiento simbólico aunado al estamental, evidente en las declaraciones que quedan del juicio inquisitorial al joven Ometochtli:

“¿quién son éstos que nos deshacen y perturban e viven sobre nosotros y los tenemos a cuestras y nos sojuzgan? Oíd acá, aquí estoy yo y allí está el señor de México, Yoanizi, y allí está mi sobrino Tezapili, señor de Tacuba, y allí esta Tlcahuepanli, señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de

453 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, edición digital facsímil de Gómez de la Puente, 1910

454 Proceso inquisitorial ..., cap XXIV: 40-42

455 Después de reprender a un indio por derrochar en una boda un dinero obtenido con grandes fatigas, el fraile dominico Diego Durán se sorprende de la respuesta de su feligrés: “Padre no te espantes pues todavía estamos nepantla... o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio” Durán, Libro II, pp243

igualar nadie con nosotros, que ésta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión, y el señorío es nuestro y a nosotros pertenece”⁴⁵⁶

Al enojo manifestado por esta frase habría que añadir el contexto en el que se hizo, según la declaración que diera Cristóbal, indio de Chiconautla:

“Don Carlos mandó salir del dicho aposento a estos dos indios protescos (sic), porque no eran muy principales, y preguntó a Melchior si era principal, y le dijeron que sí, y el dicho Don Carlos le dijo que se estuviese”⁴⁵⁷

Frase reveladora de la conciencia estamental de la nobleza texcocana, a la que ciertas libertades acordadas por los frailes no eran suficientes frente a la pérdida de poder frente a españoles, religiosos e incluso macehuales: “no se asentaban los maceguals *en petates ni en equipales*, agora cada uno hace y dice lo que quiere”. Aunque los cambios no fueron radicales mucho se perdió; así lo señala Chimalpahin al explicar que el mismo año que se enseñoreó Carlos Ometochtzin como tlatoani de Texcoco, al morir su hermano Hernando Cortés Ixtlixochitl, llegó a Amaquemecan el franciscano fray Martín de Valencia y entonces las mujeres tuvieron que cubrirse con una tilda blanca al entrar a la iglesia, y las cabelleras de los grandes capitanes mexicas-tenochcas se raparon. Concluye su explicación con un “todo se perdió”.⁴⁵⁸ Curiosa conclusión para un converso aparentemente practicante, menos extraña en un Don Carlos convencido de que otro tiempo, antes de los frailes, fue mejor: “en otro tiempo no había quien acusase a mi agüelo, ni a mi padre ni a Moctezuma ni al Señor de Tacuba, ni quien los riñese”⁴⁵⁹. Seguramente los franciscanos intuían o incluso sabían y fomentaban esta pérdida de

456 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, cap XXIV pp 43

457 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*, cap III pp4, 5 y 6

458 Chimalpahin, VII relación pp185-187

459 *Proceso ...*, cap XXIV pp42

poder haciendo hincapié en la importancia de las funciones estamentales, de lo contrario la siguiente frase del proceso inquisitorial al joven Ometochtli no hubiera sobrevivido:

“...no conviene que miremos a lo que nos predicán los padres religiosos, aquellos facen su oficio, que hacen hincapié y esfuerzan que no tienen mujeres y que menosprecian las cosas del mundo y las mujeres; y que los padres hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio eso”.⁴⁶⁰

Aunque por momentos esta crítica parece más la de un joven humanista señalando los pecados de la iglesia, y las ambigüedades del celibato, que a la de un indígena defendiendo la antigua concepción dualista a través de alusiones al sol, a la luna o la vieja estructura mítica; de ella se desprende la importancia de los oficios vinculados a las diferencias estamentales. Y en efecto más allá de las mujeres el oficio al que alude el noble texcocano es al *quehacer de la nobleza con poder*⁴⁶¹ pues acusa a sus primos de comportarse como ingenuos, como plebeyos al exclamar que “estas cosas traían engañados los maceguals”.

Muchísimo más puede decirse de este documento, no es objeto de este trabajo, sólo concluir que ese mismo año de 1539, en noviembre, Don Carlos murió en la hoguera, con él el primer discípulo enfrentado a la estructura estamental tripartita; verdadero núcleo de los afanes franciscanos. Cabe notar que sólo dos años después del proceso inquisitorial, en 1541 se desata en el norte una rebelión indígena contra la presencia española.

En *Nueva Roma: el señorío novohispano y su asimilación*, Jesús Bustamante afirma que no era una simple guerra chichimeca pues estaba dirigida por indios de lengua náhuatl con estrecha comunicación con nahuas de la zona central e incluso contaba entre

460 Proceso...., cap XXIV pp41-42

461 Las cursivas son mías

sus filas indios hispanizados que habían huido del control español. Añade que la documentación demuestra que fue un movimiento nativista con elementos “mileneristas”⁴⁶² lo que demostraría la presencia de elementos medievales más allá de los preservados por la ideología tripartita franciscana y por supuesto integrados al pensamiento de las elites indígenas. Poco después de la rebelión, en 1492 la visita al Consejo de Indias y las llamadas Leyes Nuevas, se inicia la reducción sistemática del poder de los caciques y demás señores naturales de esta tierra así como la ingerencia franciscana en la nobleza indígena. Al mermado poder de la nobleza bajo la guía de los franciscanos se le daría un golpe mortal.

Muy posiblemente por ello, mucho tiempo después los franciscanos seguirán añorando ese tiempo ideal cuando la nobleza indígena era aún la semilla de los caballeros cristianos, como lo delatan las palabras de fray Agustín de Betancourt a finales del siglo XVII:

“...el día de hoy no hay ya de aquellos naturales nobles y aplicados a la virtud y al trabajo; la nobleza se acabó; la aplicación, es a los banquetes y borracheras, y todo es procurar escaparse de las ocupaciones eclesiásticas, y lo peor es que el amor que tenían a los religiosos los antiguos, lo han convertido en odio los modernos.”⁴⁶³

En efecto con las Nuevas Leyes la teología franciscana que se había apropiado de la lengua, que es clara y canta como el agua, desapareció.

462 Bustamante utiliza el término milenarista (Bustamante, 2000, pp 28) que distinguiera Ana de Zaballa (Zaballa 2000) entre el “milenerismo estricto” refiriéndose al carácter apocalíptico y judeo-cristiano proveniente de una exégesis del apocalipsis de Juan y por el otro al joaquimista, diferente de la propuesta tripartita del Abad calabrés. La explicación más detallada se ha hecho en este trabajo. (ver tesis pag 21-25). Cabe anotar que la división estamental tripartita retoma elementos milenaristas pero su fundamento es un nuevo orden estamental.

463 Agustín de Vetancur, *Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México, quarta parte del Theatro Mexicano, de los Succesos religiosos, México*, por doña María de Benavides Viuda de Juan de Rivera, 1697. siguiendo a León-Portilla, 1995, pp 275

CONSIDERACIONES FINALES

La misión franciscana en la Nueva España intentó desarrollar una Teología tripartita en el proceso de evangelización fincada en la lengua náhuatl. Para ello usaron una estructura tripartita proveniente de un armazón indoeuropeo con recurrentes apariciones en la historia clerical europea, vinculada a los milenarismos, y las herramientas pedagógicas humanistas.

Sin embargo la instauración del armazón tripartita franciscano hubiera sido impensable sin la colaboración de los nobles indígenas. En una primera etapa los nobles, todavía niños, les enseñaban el náhuatl a los frailes y estos lo estudiaban meticulosamente. En una segunda etapa el náhuatl absorbido por los frailes fue transformado y recreado en un corpus náhuatl pero bajo el manto cristiano. Ejemplo de ellos son los *Huehuetlatolli*, las doctrinas, los Salmos o el *Vocabulario* de Molina. En una tercera etapa los franciscanos cristianizaban a los nobles dentro del armazón tripartita donde podían conservar sus privilegios pero asumiendo la guía de los frailes. Esto es evidente en la traducción que Molina hace de la voz *tlauelilocayotl*. El franciscano la traduce por loco, perverso o bellaco sabiendo que las tres palabras en el siglo XVI están vinculadas al comportamiento de los villanos o al quiebre de un orden celestial cuando el caballero no asume su responsabilidad cristiana: la defensa de la fe.

Esta plataforma, estamentaria y jerárquica, presente en la literatura y con énfasis en el papel de los Obispos y los estudiosos como guías del rebaño, se instauró gracias a dos instituciones fundadas poco después de la caída de Tenochtitlan, el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y la Orden de los caballeros Tecles. La esperanza era la creación de caballeros cristianos que defendieran la fe y la difundieran entre sus súbditos.

Cabe decir que el cristianismo que trajeron los franciscanos, aparentemente monolítico, era en el siglo XVI fundamentalmente humanista. Es decir que como su fundador Erasmo, se alimentaba de la tradición grecolatina y sus exégesis de los evangelios tendían a un pensamiento personal y relativista. Gracias a ello le dio lugar a un sin número de conversos en la península y promovió entre los indígenas un pensamiento personal que derivó en muchas cosas, fundamentalmente en la conservación de la cultura náhuatl.

Empero la estructura también produjo herejías en el pensamiento de los nobles nahuas. En efecto comparaban su poder con el de los encomenderos y renegaban de la obediencia que exigían los franciscanos. Como se manifiesta en el juicio que le hacen al gobernador de Texcoco Carlos Ometochtli.

Este proceso que culminó en la hoguera no sólo fue una decepción para los franciscanos, sino la prueba contundente de que ni el bautismo, ni la educación del colegio, ni su teología estaban funcionando. El fin del proceso coincidió con un golpe al proyecto franciscano más certero que cualquier herejía: el cambio de políticas coloniales en el Nuevo Mundo. Con las Leyes Nuevas se instauraban los fundamentos de la hispanización y el mundo moderno. Así la evangelización tripartita franciscana y los privilegios de la nobleza indígena fueron diluyéndose a medida que la Nueva España se hispanizaba.

Aunque pareciera que la implantación de la teología franciscana enmudeció el trabajo y el pensamiento indígena, estoy convencida que tanto los frailes como los *pipiltin*, a la usanza de las exégesis de Orígenes y de Erasmo, lograron un espacio de creación y convivencia donde ambas voces resuenan todavía.

INDICE DE CUADROS

CUADRO 1

LOCO Y LOCURA COMO ENFERMEDAD FÍSICA O MENTAL

CUADRO 2

LOCO Y LOCURA DESDE LA MIRADA CULTURAL

CUADRO 3

DESPLIEGUE DE LAS CUATRO TRADUCCIONES PARA LOCO DE
MOLINA

CUADRO 4

DESPLIEGUE DE LAS TRADUCCIONES PARA LA VOZ TLAUELILOC

CUADRO 5:

TLAUELILOC Y TLAUELILOCAYOTL EN REMI SIMEÓN

CUADRO 6:

PALABRAS CON RAÍZ TLAUELILOC O TLAUELILOCAYOTL (R.
SIMEÓN)

BIBLIOGRAFÍA
FUENTES PRIMARIAS MESOAMÉRICA

AGN

Vínculos y mayorazgos 256, cuad. 12, exp.1, f. 319r-320r: «Carta de Juan Damián indio principal del pueblo de Tula», 1557.

Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Primera serie prehispánica, México, 1992,

Chimalpáhin, Domingo, Las ocho relaciones y el memorial de colhuacan, Vol 1 y 2, Col Cien de México, paleografía y traducción Rafael Tena, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998

Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San francisco, eniados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los Indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán; Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco y otros cuatro ancianos muy entendidos en todas sus antigüedades, Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión de náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., México, 1986

Cruz, Martín de la, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1964

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Col. Sepan Cuantos #7, Editorial Porrúa, México, 1993

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, t. I y II, Cien de México, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995

Mendieta, Fray Jerónimo, *Historia Eclesiástica Indiana, libro III*, 321, Estudio preliminar Antonio Rubial García, Noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, Col. Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, Editorial Porrúa, IV edición, México 2001

Motolinia, Fray Toribio de Benavente, *Carta al emperador, refutación a Las Casas sobre la Colonización Española*, Editorial Jus, México, 1949

Motolinia, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Clásicos Castalia 144, Madrid, 1985

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Chavero, México, 1892, Biblioteca digital Universidad Autónoma de Nuevo León UANL:
<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013261/1080013261.html>

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*, Estudio preliminar René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1981 en León-Portilla, 1995

Olmos, Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales (1551-1552), Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*, Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción, notas y edición de Georges Baudot, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996

Poesía Náhuatl I, Romances de los señores de la Nueva España, Manuscrito de Juan Bautista Pomar, Tezcoco, 1582. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay, t.1, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000

Poesía Náhuatl III, Cantares mexicanos, Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, segunda parte. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay, t.3, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco, Edición digital a partir de Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación, México, Eusebio Gómez de la Puente, Estudio preliminar de Luis González Obregón, México, 1910. Edición facsímil: México, Edmundo Aviña Levy, 1968.

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzco--0/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html

Relacion de la genealogia y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de Nueva España, en Nueva colección de documentos para historia de México, edición de Joaquín García Icazbalceta, vol. 3, pp. 263-281. México: Imprenta Francisco Díaz de León, 1891.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción Ma Elena de la Garza Sánchez, Cien de México, SEP, México 1988

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Texto establecido por Ángel María Garibay K., Biblioteca Porrúa 8, 9, 10 y 11, Vol 4, Editorial Porrúa, México, 1956

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, t 1 y 2, Introducción, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, col. Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid 1988

Sahagún, Fray Bernardino de, *Códice Florentino, Libro sexto- Los once discursos de la realeza*”, introducción versión, notas e índice de salvador Díaz Cántora, México, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, 1995

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, Siglo XXI, Col. Nuestra América, México, 1988*

Versión electrónica: <http://nahuatlnahuatl.blogspot.mx/2011/04/stylebackground-color-transparent.html>

Teogonía e historia de los mexicanos, Tres opúsculos del siglo XVI, Introducción, notas y edición a cargo de Ángel Ma. Garibay K., Col. Sepán cuántos # 37, Editorial Porrúa, México, 1979

Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, Instituto de Investigaciones Históricas, 1era serie prehispánica/3, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México 1992

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Vol. 1,2,3,4,5,6 y 7, Edición digital Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/>

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España, Relación de algunas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, t. i y ii, Edición, versión paleográfica: Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva, 1era edición Cien de México, CONACULTA, México 1999

FUENTES SECUNDARIAS MESOAMÉRICA

Alcántara Rojas, Berenice, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado, la nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódica Cristiana de Fray Bernardino de Sahagún*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2008

Baudot ,Georges, *Un huehuetlatolli desconocido* en la Biblioteca Nacional de México. In: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n°33, 1979. pp. 5-18.

doi : 10.3406/carav.1979.2196

url : /web/revues/home/prescript/article/carav_0008-0152_1979_num_33_1_2196

Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, col. Los noventa, Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1era edición, México, D.F., 1990

Baudot, Georges, *México y los albores del discurso colonial*, Col. Nueva Imagen, Editorial Patria, México, 1996

Bernard Carmen; Gruzinski Serge, *Historia del Nuevo Mundo*, t. 1 y 2, Del descubrimiento a la Conquista, la experiencia europea 1492-1550, 1era edición en francés 1991, Fondo de Cultura Económica, México 1996

Bustamante García, Jesús, *Nueva Roma: el señorío indígena novohispano y su asimilación política (la orden de los caballeros Tecles, el Colegio Imperial de Santa Cruz y las nuevas elites de poder local) en Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* : [Congreso internacional, Madrid 3-6 de julio de 2000/ coord. por José Martínez Millán, Vol. 4, 2001, ISBN 84-95146-87-8, págs. 15-28

Versión digital

https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/1244/17129_D1.pdf?sequence=1

Dorfsman Clemente, Richard Adam, *Valores, emoción, poder y locura en el mundo nahua colonial*, tesis profesional para optar el grado de maestro en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2008

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Obras de Historia, Fondo de Cultura Económica, México, 1996

Frost, Cecilia, Elsa, *El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel*, col. Historia Mexicana, Vol. 26, No. 1, El Colegio de México, México, Jul. - Sep., 1976, pp. 3-28,

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga*, col. Escritores mexicanos, 4 tomos, 2da edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, Editorial Porrúa, México, 1988

Graulich, Michel, *Mitos y Rituales del México Antiguo*, Col. Artes técnicas humanidades #8, Ediciones del Istmo, Madrid, 1990

Graulich, Michel, *Las brujas de las peregrinaciones aztecas*, Estudios de cultura náhuatl, 22, 1992, en línea:
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn22/382.pdf>

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, Biblioteca presente, Paidós Ibérica, España, 2000

Hernández de León-Portilla, Ascensión, *Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica*, EHN 36, Enero-junio 2007. p 63-81
<http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn36/EHN003600002.pdf>

Johansson, Patrick, *Tlahtoani y Cihuacoatl: Lo diestro y lo siniestro lunar en el alto mando Mexica*, Estudios de Cultura Náhuatl, #28, UNAM, México, 1998
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn28/542.pdf>

Kalyuta, Anastasia V. *El arte de acomodarse a dos mundos: la vida de don Pedro de Moctezuma Tlacahuepantli según los documentos del Archivo General de la Nación (México, D. F.) y el Archivo General de Indias (Sevilla, España)*
 En Revista Española de Antropología Americana 2011, vol.41 #2, 471-500

Kobayashi, José María, *La educación como conquista, Empresa franciscana en México, México*, El colegio de México, México, 1974

Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*, Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2da edición, Fondo de Cultura Económica, México 2006.

León-Portilla, Miguel, *Fray Juan de Zumárraga y las lenguas indígenas de México, en Utopía franciscana del siglo XVI*, México grupo Azabache, 1992

León-Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, Prólogo de Ángel Ma. Garibay K., Serie de cultura nahuatl. Monografías:10, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983

León-Portilla, Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl, testimonios indígenas del siglo XVI*, (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de cultura náhuatl. Monografías, 21) Universidad Nacional Autónoma de México, México 1985
 Históricas UNAM digital:
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn17/276.pdf>

León-Portilla, Miguel, *Estudio preliminar al Vocabulario de Fray Alonso de Molina, Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Editorial Porrúa, IV edición, México 2001

Lienhard, Martín, *La voz y su huella*, México, Ediciones Casa Juan Pablos/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2003

Lochart, James, *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, 1999

López Austin, Alfredo, *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, en Estudios de cultura náhuatl, 7:87-117, UNAM, México, 1967

López Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, tomo 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, #39, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996

López Austin en “*Difrasismos, cosmovisión e iconografía*”, Revista española de antropología americana, Madrid, 2003, Vol. Extraordinario, p 143-160
http://www.humanindex.unam.mx/humanindex/fichas_pdf/detalle_articulo.php?id=17902
<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA0303220143A/23519>

Montes de Oca Vega, Mercedes, *Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual*, en *Estudios de cultura Náhuatl*, vol 39, Universidad Nacional Autónoma de México, Portal de revistas científicas y arbitradas, 2010
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/15295>

Montes de Oca, Mercedes, *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000,

Nieva Ocampo, Guillermo, «*Dejarlo todo por dios, es comprar el cielo*»: *el voto de pobreza, la mendicidad y el asistencialismo entre los dominicos castellanos (1460-1550)*, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Hispania Sacra, LXI 124, julio-diciembre 2009, 483-512, ISSN: 0018-215-X
Edición digital:
<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/95/91>

Olmos, Gabriela, *El sueño de los dioses y otros cuentos huicholes*. Editado por Artes de México, México, 2012

Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Serie de Historia Novohispana #22, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, 1972

Putz, Rodolfo, *Las plantas mágicas según Paracelso*, Editorial Maxtor, Valladolid 2010

Ricard, Robert, *La Conquista Espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, México 1992

Rubial, Antonio, *La hermana pobreza, El franciscanismo: De la edad Media a la evangelización novohispana*, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996

Rubial, Antonio, *La insulana un ideal franciscano medieval en Nueva España*, en Estudios de Historia Novohispana, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Rubial, Antonio, *Estudio preliminar Fray Jerónimo de Mendieta: tiempo, vida obra y pensamiento, en Mendieta, Fray Jerónimo, Historia Eclesiástica Indiana*, Col. Cien de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1997

Ruiz Bañuls, Mónica, *El Huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*, Bulzoni Editore, Roma 2009

Serrano Redonnet, Antonio E., *Prohibición de libros en el primer sínodo santiagueño*, Tucumán, Revista de Filología Hispánica, Buenos Aires, Vol.5,1943:162-166

Shultes, Richard Evans, Albert Hofmann, Christian Rälsch, *Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos, las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, Fondo de Cultura Económica, 2000

OBRAS DE CONSULTA

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana en Biblioteca Digital de la medicina tradicional mexicana, UNAM, México, 2009

Diccionario de La Lengua Española, (DRAE), Vigésima segunda edición, t. I y II, Real Academia Española, Madrid, 2001

Diccionario de Autoridades, (DA), Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios, 3, Edición Facsímil, Editorial Gredos, Madrid, 2002

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, Editorial Herder, Barcelona, 1988

Opera omnia Desiderii Erasmi, Brill online
<http://www.brill.com/publications/opera-omnia-desiderii-erasmi-erasmus-opera-omnia>

Biblia de Jerusalén

López Piñero, José María y José Pardo Tomás, La Influencia de Francisco Hernández (1512-1517) en la Constitución de la botánica y la materia médica moderna, Cuadernos Valencianos de historia de la medicina y de la ciencia LI, Serie A monografías, Instituto de estudios documentales e Históricos sobre la ciencia, Universitat Valencia, 1996 (PDF 260 páginas <http://digital.csic.es/handle/10261/92148>)

FUENTES DE LA TRADICIÓN LLAMADA OCCIDENTAL

(Vinculadas al capítulo 1: Disquisiciones alrededor de una estructura y capítulo 2, los locos venidos de Europa)

FUENTES PRIMARIAS

La orden de caballería, y Libro de la orden de caballería de Ramón Llull, Biblioteca Medieval XXXI, Ediciones Siruela, Madrid, 2009

La vida de lazarrillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades, Ciudad Seva, Biblioteca Digital: http://www.ciudadseva.com/textos/novela/lazarrillo_de_tormes.htm

Tratados Hipocráticos, introducción y notas de Carlos García Gual, Col. Biblioteca clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

Agustin, Saint, *Traité du libre arbitre*, Oeuvres completes de Saint Agustin, Les deux premiers livres traduits par M. L'abbé Defourny et le troisième par l'abbé Raulx, sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, 1869

site Abbaye Saint Benoît:

http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/librearbitre/index.htm#_Toc2076319

Agustín, San, Obras completas, La Ciudad de Dios contra paganos, Tomos I y II, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5a Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004

Edición Virtual: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>

Alfonso X, *Las siete partidas*, glosadas por el licenciado Gregorio López, Andrea de Portonaris, Salamanca 1555 (Reproducción facsímil de la edición de Madrid, en la Imprenta Real, 1807. Localización: Biblioteca General de la Universidad de Alicante. Sig. D/BG 347/ ALF/sie) en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Tomo 1:
<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/90259510980136154332679/index.htm>,

Tomo 2:

<http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01371741544589624130035/ima0012.htm>

Apuleyo, Lucio, *La metamorfosis o el asno de oro*, Traducción Diego López Cortegana, Col. Universal, Cervantes Virtual, Biblioteca Digital:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-metamorfosis-o-el-asno-de-oro-novela--0/html/ff08e70a-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.html

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Biblioteca básica Gredos, Editorial Gredos, Madrid 2000

Cervantes de Saavedra, Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, t. I y II, Col. El libro de bolsillo, Literatura española, Alianza Editorial, Madrid 1998

Érasme, *Oeuvres choisies*, J. Chomarat (dir. Publ.) Paris, hachette, 1991

Erasmus de Rotterdam, Desiderius, *Elogio a la locura*, Col. Las 100 joyas del Milenio, Milenium, Unidad Editorial, Madrid, 1999

Erasmus, Desiderius, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*, Filosofía Alianza Editorial, libro de bolsillo, Edición, traducción y notas de Ramón Puig de la Bellacasa, España 2008

Érasme, *Plaidoyer pour la paix*, Traduit du latin et présenter par Chantal Labre, Arléa, Paris, 2002

Eurípides, *Tragedias, t. I: Medea*, Biblioteca básica Gredos, Editorial Gredos, Madrid 2000

Machiavel, Nicolas, *Le prince et autres textes*, Collection Folio Classique, Gallimard, Paris, 1980, Préface de Paul Viene

Malory, Thomas, Sir, *La muerte de Arturo*, Col. Biblioteca Medieval, Vol. 1 y 2, 3 era edición, Ediciones Siruela, España 2005

Molina, Tirso de, *El cobarde más valiente*, Edición digital a partir de Obras dramáticas completas. Tomo II, Madrid, Aguilar, 1952, pp 186-222 Alicante:
Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-cobarde-mas-valiente--0/>

Moro, Tomás, *Utopía en Utopías del renacimiento, Campanella, Moro y Bacon*, Col. Popular 121, Fondo de Cultura Económica, México, 2001

Ovidio Nasón, Publio, *Metamorfosis*, Introducción, versión, rítmica y notas Rubén Bonifaz Nuño, Vol 1 y 2, Secretaria de Educación Pública, SEP, Cien del Mundo, México, 1985

Platón, *Diálogos*. Col. Sepan Cuántos no. 13. México, Ed. Porrúa, México, 2000,

Rojas, Fernando de, *La celestina, tragicomedia de Calixto y Melibea*, Cervantes virtual, Biblioteca digital:
http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_obra/celestina/

Sepúlveda de, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, FCE, México 1996

Shakespeare, William, *El rey Lear*, Col. Nuestros Clásicos 73, Notas, traducción María Enriqueta González Padilla, Prólogo Luz Aurora Pimentel Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 1994

Shakespeare, Wiliam, *La tragedia de Ricardo III*, Col. Nuestros clásicos 57, Prólogo, notas, versión María Enriqueta González Padilla, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1999a

Shakespeare, Wiliam, *La tragedia de Macbeth*, Col. Nuestros clásicos 85, Notas, traducción María Enriqueta González Padilla, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México 1999b

BIBLIOGRAFÍA, FUENTES SECUNDARIAS

- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2ª ed. Traduc. de Antonio Alatorre, México, 1950, ampliada 1991
- Berlin, Isaiah, *El divorcio de las ciencias y las humanidades* en *Contra la corriente*, ensayos sobre Historia de las ideas, Fondo de Cultura Económica, 2000,
- Brant Sebastián, *la nef des fous, plus les songes du seigneur* (Stultifera navis), trad. et présentation par Nicole Taubes, Paris, J. Corti, 1997.
- Braudel, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t.2 *Destinos colectivos y movimientos de conjunto*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953
- Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Paidós básica, Paidós Barcelona, 2000
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Col. Compactos, Editorial Anagrama, Barcelona, 2006
- Calasso, Roberto, *El loco impuro*, Editorial Sexto Piso, México 2003
- Calasso, Roberto, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, Editorial Sexto Piso, México 2004
- Calderón Ortega, José Manuel, *Felipe de Habsburgo, Archiduque de Austria y Rey de Castilla (1478–1506)*, cap 4 de Juana I en *Tordesillas: su mundo, su entorno*, 2010.
http://www3.uva.es/artesysociedad/GIR/Actividades/Entradas/2010/11/4_Entrada_1_files/06%20CALDERON.pdf
- Campbell, Joseph, *Las máscaras de dios, mitología primitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1991
- Chantraine Georges, S.J., *Mistère et philosophie du Christ selon Erasme*. Étude de la leerte à P. Volz et de la Ratio verae theologiae, 1518. Préface de H. De Lubac. Namur, Gembloux, 1971
- Chastel, André., *L'ennemie de la magnificence*, à Dix conférences sur Erasme. Éloge de la folie - Colloques. Actes des Journées organisés par l' Université de Bâle et le centre Culturel Suisse, à Paris, abril 1986, recueilli par Claude Blum
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Historia de España* Alfaguara, dirigida por Miguel Artola, T. III: El antiguo Régimen: Los Reyes católicos y los Austrias, Alianza Editorial, Alfaguara. Novena edición Alianza Universidad, Madrid, 1983

- Duby, Georges. *Historia social e ideologías de las sociedades y otros ensayos sobre historia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1976
- Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, col. Alternativas, Ediciones Petrel, España 1980
- Duby, Georges, *L'Europe au Moyen-âge*, Champs Flammarion, France 1994
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Editions Gallimard, France, 1986
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias religiosas*, Tres tomos, Col. Orientalia, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999
- Érasme par lui-même*, Colléctions Microcosme, Écrivains de toujours #70, Éditions du Seuil, Paris, 1965
- Fernández Retamar, Roberto, *Todo Calibán*, Obras Uno, Editorial Letras Cubanas, la Habana, 2000
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Col. Tel, Éditions Gallimard, Paris, 1972
- Garin Eugenio, Copilador, *El hombre del Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid 1990
- Ginzburg, Carlo, *el queso y los gusanos*, Munich editores, tercera edición Barcelona, 1994
- Godin, André, *Bibliothèque d'Humanisme et renaissance*, t.4, No 2, pp. 365-376, Librairie Droz, Paris, 1972
- Godin, André, *Erasmus Lecteur D' Origène*, Librairie Droz, Paris, 1982
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, t.1 y 2, El libro de bolsillo, Alianza Editorial, México, 1992
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1987
- Koselleck, Reinhardt, *Crítica y crisis*, Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués, Editorial Trotta, Madrid 2007
- Koselleck, Reinhardt, *L'expérience de l'histoire*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1997
- Le Goff, Jacques (copilador), *El hombre medieval*, Alianza Editorial, serie el hombre europeo, 1era edición en español, Madrid, 1990

Löwith, Karl, *Historia del mundo y su salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Col Filosofía Política, Trad. Norberto Espinosa, Editorial Katz, 1ª Edición Buenos Aires, 2007

Lubac, Henri de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t.1 De Joaquín a Shelling, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988

Margolin, Jean Claude, *Érasme entre Charles-Quint et Ferdinand Ier, et le modèle érasmien du prince chrétien*, 1987

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1987_num_99_1_2910

Margolin, Jean Claude, *Érasme, Perspectives* : revue trimestrielle d'éducation comparée (Paris, UNESCO : Bureau international d'éducation), vol. XXIII, n° 1-2, 1993, p. 337-356. ©UNESCO : Bureau international d'éducation, 2000

<http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/erasmusf.PDF>

Massip Bonet, Francesc, *El personaje del loco en el espectáculo medieval y en las cortes principescas del Renacimiento en Babel* #25 Images de la folie au tournant du moyen âge et de la Renaissance, Babel littératures plurielles, Numéro 25, 2012 sous la direction de Guillome Berthon et Xavier Leroux <http://babel.revues.org/1300>

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Bibliografía hispano-latina clásica*, tomo III, en Obras completas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Real Academia de la Historia, Madrid, 2006

Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Publicaciones de la Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, España 1983

Rodríguez de Diego, José Luis, *La huella documental de una reina sin gobierno, Juana I de Castilla en el Archivo de Simancas, cap 2 en Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno*, Valladolid, 2010:

http://www3.uva.es/artey sociedad/GIR/Actividades/Entradas/2010/11/4_Entrada_1_files/04%20RODRIGUEZ_DE_DIEGO.pdf

Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Fondo De Cultura Económica, México 1963

Sanchis Amat, Víctor Manuel, *Francisco Cervantes de Salazar (1515-1575) y la patria del conocimiento: la soledad del humanista en la ciudad de México*, Tesis para obtener el grado de doctor en el área de Estudios de literatura española e hispanoamericana del

Departamento de Filología Española, Lingüística General y Teoría de la literatura,
Universidad de Alicante, 2012

Versión electrónica en PDF:

http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/25184/1/Tesis_Sanchis_Amat.pdf

Saranyana, Joseph Ignaci, *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore: una lectura retrospectiva*, Teología y Vida, Número XLIV año 2003, Vol. 2-3, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, pp 221-232. Versión digital:
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000200007&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0049-34492003000200007.

Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, El problema del otro*, Siglo XXI Editores, México 2001

Vicens Vives Jaime, *Aproximación a la historia de España*, Barcelona, Ed Vicens-Vives, 1952

Van Steenberghe Fernand. L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, Tome 52, N°36, 1954. pp. 572-592.

doi : 10.3406/phlou.1954.4516

url :

/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1954_num_52_36_4516

Von Oberg, Eilhart, Gottfried Von Strasburg, *Tristán e Isolda*, Biblioteca medieval Siruela, Siruela, España 2001

Wallerstein, Immanuel, *El moderno Sistema Mundial, El fracaso del Imperio*, tomo 1, La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI, Siglo XXI editores, México, Décima edición 2003

Zaballa Beascochea, Ana de, y Ma Cruz González Ayesta, La nueva Jerusalén en el bajomedievo y en el renacimiento hispano-americano, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, #4, 1995 (199-233).

Zaballa Beascochea, Ana de, *La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica*, Artículo leído como ponencia en el 50 Congreso del ICA(Internacional Congress of Americanists), Mensajes Universales de las Américas para el siglo XXI, que tuvo lugar en Varsovia del 10- 14 de julio de 2000, dentro del Simposio Movimientos religiosos en las Américas: religiosidad popular o mesianismo. Versión electrónica: Anuario de Historia de la Iglesia #10, 2001, p 353-362, Universidad de Navarra España. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501022>

Zalama, Miguel Ángel, (coordinador), *Vida cotidiana y arte en el palacio de la reina Juana I en Tordesillas* (2.ª edición, revisada y aumentada), «Estudios y documentos, 58”,

Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003 (1.^a ed. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000).

Zalama, Miguel Ángel, *Juana I en Tordesillas: su mundo, su entorno*, Valladolid, Ayuntamiento de Tordesillas, 2010
<http://arteysociedad.blogs.uva.es/2010/11/04/juana-i-en-tordesillas-su-mundo-su-entorno/#more-422>

Zimmer, Heinrich, *El rey y el cadáver*; Ediciones Paidós, Barcelona, 1999