

Danièle Dehouve

1992: « El discípulo de Silo. Un aspecto de la literatura náhuatl de los jesuitas del siglo XVIII », *Estudios de Cultura Náhuatl*, 22, p. 345-354.

EL DISCÍPULO DE SILO
UN ASPECTO DE LA LITERATURA NÁHUATL
DE LOS JESUITAS DEL SIGLO XVIII *

DANIÈLE DEHOUE

Es poco conocida la literatura de evangelización posterior al siglo xvi. ¿Qué contaba el clero a los indios? ¿Cuál era el contenido de los sermones? Hasta hoy, pocos estudios han tratado de contestar estas preguntas. Es con esta intención que he emprendido el análisis de la literatura jesuita en lengua náhuatl de los siglos xvii y xviii. Casi inmediatamente se ha destacado la importancia de un procedimiento de convencimiento conocido bajo el nombre latino de *exemplum*.*

El *exemplum* se puede definir como un relato edificante narrado a fin de convencer al auditorio. La sorpresa proviene del hecho de que tal procedimiento es conocido como anterior a la evangelización del Nuevo Mundo; fue en los siglos xii y xiii que las órdenes mendicantes empezaron a introducir en sus sermones narraciones breves presentadas como ejemplares. Sin embargo, lejos de caer en desuso, los *exempla* formaron parte del discurso edificante católico hasta fines del siglo xix cuando menos, e inclusive sobreviven en la actualidad en la retórica de ciertos grupos protestantes.

En México, los jesuitas son conocidos por haber puesto un cuidado especial en redactar una literatura edificante en lengua náhuatl. Lo que es menos sabido es que su orden fue en los mismos años gran propagador de *exempla*. Desde principios del siglo xvii, los jesuitas europeos empezaron a redactar compilaciones de dichos relatos en latín y en lengua vulgar. Desde entonces, asociaron su nombre a la literatura de *exempla*, como en épocas anteriores lo habían hecho los cistercienses y los dominicos.

El padre Garibay fue el primero en llamar la atención sobre la labor de los jesuitas en México y en publicar un *exemplum*: "El

* Mi agradecimiento al padre Vital Alonso por su estímulo en los principios de la investigación, y a mis colegas Michel Launey, Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Perla Petrich.

ladrón y la serpiente";¹ sacado de una obra publicada por Ignacio Paredes en 1759. Pero el tema es aun de mayor importancia de lo que se puede pensar al leer a este autor: varios manuscritos jesuitas anteriores a él, ubicados en la Biblioteca Nacional de México o en otros lugares como la Bancroft Library, ofrecen un sinnúmero de *exempla* copiosamente traducidos en náhuatl. La materia es de gran interés, ya que numerosos son los problemas que plantea. En primer lugar, es legítimo preguntarse si el contenido de las narraciones ha evolucionado al presentarse a un público indígena. Segundo, hay que analizar la lengua de traducción y, en especial, localizar en ella las influencias del náhuatl clásico o eclesiástico anterior. Por fin, la pregunta tal vez más importante atañe al posible efecto de tales textos en los propios pueblos indígenas, sea en su literatura oral que contiene, como es sabido, numerosos relatos de carácter ejemplar, sea en el uso de palabras náhuatl.

Sin querer contestar aquí estas preguntas que requieren un estudio más extenso que estoy llevando a cabo, se presentará en este artículo cierto *exemplum* llamado "el Discípulo de Silo" cuyas versiones (en latín, español y náhuatl) se compararán. El lector interesado podrá leer dos análisis sobre otros *exempla*, ya publicados o por publicarse.²

El *Discípulo de Silo* es un relato de origen medieval cuyo tema es el siguiente: el discípulo de cierto maestro se muere, y, después de muerto, se aparece a su maestro, envuelto de fuego. Se presenta en anexo un texto latino con su traducción, texto 1, representativo de las versiones medievales: el *exemplum* de Jacques de Vitry, ubicado en los "Sermones Vulgares" redactados entre 1228 y 1240. El texto 2, típico de las versiones españolas del siglo xvii es del jesuita Cristóbal de Vega; se encuentra en una compilación llamada "Casos raros de la confesión" dada a la prensa en 1653. El texto 3 en náhuatl se ubica en las páginas 103 a 106 del Ms. 1461 de la Biblioteca Nacional de México, manuscrito anónimo cuya redacción se acabó en 1731 según consta en la advertencia.

La comparación entre los tres textos se llevará a cabo enfocando primero la evolución del relato entre los siglos xiii y xviii, y luego las características propias de la traducción en náhuatl.

¹ El *exemplum* está sacado del *Promptuario Manual Mexicano* del P. Ignacio Paredes (1759), ver: Ángel María Garibay, *Llave del Náhuatl*, México, Porrúa, 1961, p. 189-190 y 323.

² (1) "Rudingerus Pivrogne, un exemplum médiéval au Mexique", in *Hommage à Nicole Percheron*, J. P. Berthe, A. Breton, S. Lecoic, eds. (2) "La chasse infernale du Seigneur de Nevers, évolution d'un récit édifiant en nahuatl (xvii-xviii siècle)", *Amerindia*.

LA EVOLUCIÓN DEL RELATO ENTRE LOS SIGLOS XII Y XVIII

Las versiones medievales

El suceso relatado en el *exemplum* se produjo en París, durante el siglo XII. De todos los predicadores medievales, Robert de Sorbon, quien vivió de 1201 a 1274, le atribuyó la mayor antigüedad; según dice, los protagonistas de la narración vivieron *tempore B. Bernardi, quo praedicabat Parisius* (en tiempos de San Bernardo, cuando predicaba en París), es decir hacia 1136.³ Por su parte, Jacques de Voragine que relata el ejemplo en su famosa "leyenda dorada", reza que lo oyó contar por el predicador Pierre le Chantre, quien estudió en la ciudad hacia 1173 y predicó en ella hasta su muerte en 1197.⁴ La tercera mención de una fecha se ubica en el texto 1 (en anexo) en el que Jacques de Vitry plantea que conoció personalmente al maestro, cuando fue estudiante en París, lo que ocurrió en 1190.

El *exemplum* se encuentra en la mayoría de los sermonarios del siglo XIII: los de Robert de Sorbon, Jacques de Voragine y Jacques de Vitry (ya citados), Odo de Cheriton, Etienne de Bourbon, *El Libro de los Enxemplos*, y otros más.⁵

En todo caso, las versiones medievales siguen un esquema común: un maestro de París, inglés de nacimiento según un autor, llamado Serlon, Silon o Sella, visita a uno de sus discípulos enfermos (o a otro maestro llamado Ricardus) y le pide que, después de su muerte, le avise en qué "estado" (es decir en qué lugar del más allá) se encuentra. Algún tiempo después, el maestro Sella, al pasear de día cerca de la iglesia St. Germain, se encuentra al difunto cubierto con una capa de pergamino llena de escrituras. A la pregunta del maestro, el alma contesta que esas escrituras representan los sofismas que acostumbraba hacer en su vida, y que le llevaron a padecer los dolores del Purgatorio; la capa le pesa más que si llevara en el cuello la

³ Robert de Sorbon, Mss. latinos de la BN de Paris nº 15791 (fol. 120 vº), transcrito in "B. Hauréau: Mémoire sur les récits d'apparition dans les sermons du moyen âge, *Mémoires de l'Académie*, 1875, p. 239-245.

⁴ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Paris, Garnier Flammarion, 1967, t. II, p. 326.

⁵(1) Odo de Cheriton, Mss. latinos de la BN de Paris nº 2593 (fol. 119), transcrito in B. Hauréau, *op. cit.*, y Odonis de Ceritona Fabulae, L. Hervieux, ed., *Les Fabulistes latins*, Paris, 1896, vol. IV. (2) Etienne de Bourbon, Mss. latinos de la BN de Paris nº 15970 (fol. 140), y A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'E. de Bourbon, Dominicain du XIIIe siècle*, Paris, 1877. (3) *El Libro de los Enxemplos*, *Biblioteca de autores españoles* (Don Pascual de Gayangos), Madrid, Rivadeneyra, 1860, p. 535 (CCCLXVI).

torre de la iglesia St. Germain, y le quema todo el cuerpo. Para que el maestro se dé cuenta de los dolores del Purgatorio, le pide que extienda la mano; entonces el muerto deja caer una gota de sudor que quema y atraviesa la mano del maestro, causándole un dolor tremendo. El maestro, al reconocer la vanidad de la filosofía, ingresa en un convento de cirtercienses, rezando dos versos:

*Linguo coax ranis, cra corvis vanaque vanis,
Ad logicam pergo quae mortis non timet ergo.*

Es decir: dejo el coax a las ranas, el cra a los cuervos y la vanidad a los vanidosos, persisto en la lógica que no teme el "ergo" de la muerte.

El *exemplum* medieval presenta dos aspectos esenciales que lo vuelven doblemente ejemplar: por una parte desarrolla la superioridad de la vida monástica y, por otra, comprueba la existencia del Purgatorio; tales problemas se encontraban en el corazón de las discusiones intelectuales de la época, como se expondrá a continuación.

Acerca de la fundación de la Sorbona

En el siglo XII, se abren las primeras escuelas urbanas (que aún no se llaman universidades) con *scolares* y *magistri*. El más conocido de aquéllos, Pierre Abélard (1079-1142), deja el convento y abre en París una escuela en la que enseña teología, sacando de su labor *pecunia* (un salario) y *laus* (gloria), lo que suscita críticas por parte del medio monacal.⁶ En 1136, San Bernardo se opone a las escuelas urbanas y lucha para que el monasterio sea la única Schola Christi. Logra que Abélard sea condenado por el Concilio de Sens en 1140. Sin embargo, las escuelas urbanas siguen desarrollándose y, en 1253, Robert de Sorbon funda el Colegio de la Sorbona; las controversias no paran por lo tanto, y el siglo XIII termina con una disputa célebre a inicios del maestro Siger de Brabant, condenado por herejía en 1276.

Queda pues clara la función del *exemplum* estudiado: el maestro Sella es uno de los tantos *magistri* que salieron del medio monacal para enseñar filosofía en escuelas. El relato termina con su arrepentimiento: al igual que Abélard, el maestro se reintegra al convento. Narración tan cercana a la vida y las preocupaciones de los clérigos parisienses, el *exemplum* tiene su origen en un relato conocido en la

⁶ Sobre estas cuestiones, ver: Jacques Le Goff, "Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?", in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 181-197.

segunda mitad del siglo XII. El hecho de que Robert de Sorbon le atribuya mayor antigüedad se explica por la memoria, vigente entre sus contemporáneos, que la primera disputa a propósito de las escuelas se verificó en tiempos de San Bernardo, es decir a principios de siglo.

Acerca de la invención del Purgatorio

La época en que se llevó a cabo este debate también fue en la que se inició la creencia en el Purgatorio, "tercer lugar" del más allá. Es sabido⁷ que la sociedad europea de mediados del siglo XII, que antes no conocía más que dos lugares: el infierno y la gloria, "inventó" el Purgatorio. Tal transformación teológica se verificó en el momento de las grandes mutaciones de la sociedad occidental: desaparición de la esclavitud, desarrollo del dominio señorial y del feudalismo. En este ámbito social, la invención del Purgatorio representó una transformación profunda de las estructuras mentales tales como la concepción del tiempo y el espacio, el individuo, etcétera.

No es nuestro propósito detallar las consecuencias del desarrollo de tal creencia, sino poner de relieve que para reforzarla, varios *exempla* empezaron a relatar visiones de almas dolientes del Purgatorio; el esquema más corriente fue el siguiente: una persona pedía a un pariente suyo (aquí excepcionalmente un discípulo) que volviera después de muerto a decir en qué "estado" se encontraba. Cada visión de un alma del Purgatorio era presentada como una prueba más de la existencia del tercer lugar. El *exemplum* del discípulo de Silo tiende, por su parte, a comprobar el dolor insoportable padecido por las almas, en este caso por medio de la capa de pergamino que pesa y quema.

Tal *exemplum*, que debió su suceso a la relación estrecha que tenía con los debates importantes del medio urbano intelectual del tiempo, no pudo pasar a los siglos siguientes sin experimentar varios cambios que vamos a presentar.

Las versiones modernas

A fines de la Edad Media, en la época llamada Moderna por los historiadores, el Discípulo de Silo sigue siendo famoso. En el siglo XIV, la compilación de Juan Gobi llamada *Scala Coeli* lo menciona.⁸ Más

⁷ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 14-27.

⁸ Juan Gobi, *Scala Coeli*, 1322-1330.

tarde, lo encontramos de nuevo en el *Speculum Exemplorum*, compilación anónima de 1481; por esa vía, el *exemplum* llega al siglo xvii: el jesuita Juan Major lo publicó en latín en 1603.⁹

De ahí en adelante, los jesuitas del siglo xvii lo traducen al español: el texto 2 (en anexo) es del padre Cristóbal de Vega en una obra dada a luz en 1653. Se hubiera podido también presentar el mismo relato según Alonso de Andrade.¹⁰ En ambas versiones, que están basadas en otra más temprana, no hay ninguna diferencia, excepto el pasaje sobre las lágrimas de cocodrilo que sólo se encuentra en Vega.

El texto 3 en náhuatl, fue escrito hacia 1731, y es significativo el esfuerzo por dar a conocer los *exempla* en un número mayor de lenguas.

Aparte de la filiación clerical que hemos trazado, cabe precisar que el Discípulo de Silo formaba parte de los conocimientos básicos de cualquier hombre culto de la época, como lo demuestra la anécdota siguiente: en 1627, Jean Prideaux abandonó un puesto en la Universidad de Oxford para volverse obispo de Winchester. En el discurso solemne que pronunció en tal ocasión, rezó los dos versos del maestro Silo, declarando que era superfluo traducirlos, por ser tan conocidos.¹¹

Además, se inventaron más ejemplos según el mismo modelo. Tal fenómeno ha sido notado en otro contexto por J. C. Schmitt a propósito de un relato¹² sacado de una leyenda oriental antigua. En efecto, a pesar de su antigüedad atestada, se señalaron los lugares donde el mismo evento se verificó varias veces en el transcurso del tiempo. Parece pues que los hombres "reviven" el mismo evento que forma parte de su imaginación. Es lo que sucede en el caso del Discípulo de Silo. En sus *Anales* de 1590, un polaco cuenta la historia de un monje¹³ quien vio el alma de un hermano difunto envuelto en las llamas del Purgatorio. El padre extendió la mano, recibió una gota de sudor y se murió un año después.¹⁴

⁹ Juan Major, *Magnum Speculum Exemplorum*, 1603, *Conversio* xxvii, lib. 10 (8), in *Die commemorationis animarum*, según B. Hauréau, *op. cit.*

¹⁰ Alonso de Andrade, *Itinerario Historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo*, Madrid, en la Imprenta Real, 1648, p. 323.

¹¹ B. Hauréau, *op. cit.*, p. 245.

¹² J. C. Schmitt, *Le Saint Lévrier, Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, 1979.

¹³ Abrahamus Bzovins (Abraham Browski), *Annalium ecclesiasticorum*, 1590, nº 26. Es la historia del P. Stanislas Kolcocka.

¹⁴ Ver la compilación del jesuita V. J. Hautin, *Patrocinium Defunctorum*, Leoddi, Officina Typographica Po Mathiae Hovii, 1664, L. 1 (6), nº 309, p. 97.

Así el *exemplum* prosiguió una vida propia: inventado a mediados del siglo XII, tomado en ejemplo por generaciones de fieles de todos los países, "revivido" por un eclesiástico polaco, se presenta como prueba de la permanencia de ciertas estructuras mentales occidentales. Sin embargo, la enseñanza sacada del relato no siempre ha sido la misma. En especial, los jesuitas españoles han iniciado en el siglo XVII una versión distinta.

Confesión e infierno

El texto 2 (español del siglo XVII) presenta un relato bastante distinto de los de la Edad Media, y que puede resumirse así: el maestro Silo asiste a la agonía de un discípulo suyo, otorgándole la confesión y la comunión. Sin embargo, después de su muerte, le ve entrar cubierto con una capa de fuego. El difunto relata que está condenado por haberse confesado sin arrepentimiento, y para que el maestro experimente los dolores del infierno, le echa una gota de sudor en la mano. El maestro recita los dos versos tradicionales y se hace monje.

Es claro que en este siglo se había olvidado por completo los problemas nacidos de la fundación de las primeras escuelas seculares de escolástica. Por lo tanto la capa en la que está envuelto el discípulo ya no es de pergamino cubierto de sofismas, sino sencillamente de fuego. La labor del maestro no es tanto la enseñanza de la filosofía como el cuidado del alma de su discípulo al que administra los sacramentos en su agonía. Por otra parte, ya no es necesario demostrar la existencia del Purgatorio. Numerosas ya son las cofradías de Las Ánimas que se encargan de otorgar a sus difuntos "sufragios" que los libren y los manden a la gloria.

En cambio, los jesuitas españoles apoyan su enseñanza en dos aspectos básicos: la confesión y el infierno. En efecto, en el siglo XVI, la confesión (asociada a la comunión) se ha vuelto el medio más importante de dirección de conciencias en Europa y de evangelización en el Nuevo Mundo. A principios de la cristiandad, la confesión fue una penitencia pública. Poco a poco, tomó la forma de una conversación entre un penitente y su confesor, llevada a cabo una vez al año, junto con la obligación de comulgar en Pascuas,¹⁵ mientras que los

De ahí, encontramos el *exemplum* en las obras del jesuita Carlo Gregorio Rosignoli, cuyos libros salen entre 1686 y 1722, y están traducidos en todos los idiomas hasta fines del siglo XIX.

¹⁵ Cuarto Concilio de Letrán en 1215. Sobre el tema de la confesión, ver: (1) *Historia de la Iglesia en España*, dirigido por Ricardo García Villoslada, Ma-

confesionarios se volvían cada vez más elaborados; en el Concilio de Trento, el sacramento de la penitencia fue examinado entre octubre y noviembre de 1551. Como era asunto de polémica con la Reforma, los padres tuvieron mucho cuidado en definir la penitencia: este sacramento instituido para los pecados cometidos después del bautizo y administrado por el clero tiene tres fases (la confesión, la contrición y la satisfacción) detalladas con mucha precisión, y termina por la absolución.

De olvidarse un requisito en una fase, la penitencia se vuelve inválida. Así la confesión debe ser oral, y recordar cada uno de los pecados mortales y sus circunstancias. Numerosos *exempla* están presentados a los fieles en apoyo a este precepto. El segundo es la contrición, es decir el dolor de haber cometido tales pecados y el propósito de enmienda:¹⁶ como ejemplo, los jesuitas presentan, entre otros, al Discípulo de Silo. Los pasos siguientes son la satisfacción y la absolución, y cada uno contiene, a su vez, sus ejemplos detallando las ocasiones que los invalidan.

Muerte repentina

El texto 3. (en náhuatl del siglo xviii) presenta, a su vez, una adaptación interesante del texto 2. Su sentido general y resumen no difieren de los que presentamos a propósito de la versión española: el maestro Silo administra la confesión y la comunión a su discípulo, el cual se le aparece después de su muerte, condenado por haberse confesado sin contrición. Pero se pone el énfasis en rasgos diferentes; en primer lugar, el predicador abandona el fin del relato: los episodios de la gota de sudor y del ingreso del maestro en un convento. En segundo lugar, desarrolla el hecho de que el discípulo es joven y le añade detalles: además de ser joven, es fuerte y muy rico, y por lo tanto, muy apegado a la vida terrestre; no piensa en Dios ni prepara su vida eterna. Este pasaje (llamado 2a en anexo) es absolutamente propio de la versión náhuatl. Está seguido por otro (2b: agonía), también específico, que es una descripción de la "muerte repentina",

drid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, t. III (1). (2) Martine Azoulai, *Les manuels de confession espagnols à l'usage de l'Amérique: les Indiens et leurs confesseurs chrétiens aux xvii et xviii siècles*, Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Paris, EHESS, mai 1983.

¹⁶ "Contritio es dolor pro peccato voluntarie assumptus, cum proposito confitendi et satisfaciendi" (Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua Castellana o Española. Primer diccionario de la lengua (1611)*, Madrid, México, Ed. Turner, 1984, "contrición", p. 353).

es decir la muerte que no se puede prever por razón de edad o enfermedad. Se demuestra que el castigo de Dios puede caer en cada momento sobre cualquier hombre, causándole un terror tremendo.

De ahí, aunque el fin del relato sea el mismo que en el texto 2 (el discípulo se aparece diciendo que se condenó por falta de arrepentimiento), la enseñanza que se desprende es distinta: el fiel debe recurrir frecuentemente al sacramento de la penitencia sin dejarlo para el día de su muerte. Hay que notar, además, que el ejemplo no se encuentra en un sermón sobre la confesión sino sobre la muerte: "*Nican icuiliuhtoc in temachtilli in itechpa tlatoa in miquiztli*" (aquí está escrito el sermón que habla de la muerte).¹⁷

Al comparar la versión náhuatl del siglo xviii con las versiones europeas del siglo xiii, aparece que si bien el ejemplo moderno se identifica por el nombre del maestro Silo, ya tiene poco que ver con el antiguo, en la narración, y en su carácter ejemplar; lo que era en la Edad Media un simple detalle sometido a variaciones (el hecho de que el muerto sea un colega o un discípulo del maestro) se vuelve en las Américas del siglo xviii un elemento esencial: en efecto, el discípulo, por serlo, es joven, y consecuentemente su muerte es inesperada.

Confesión y muerte son los dos aspectos asociados y primordiales de la evangelización jesuita en México. Cabe leer cualquiera de sus crónicas editadas por Zubillaga para encontrarse con un sinnúmero de ejemplos al apoyo de esta afirmación. La confesión, etapa crítica de la labor de los jesuitas, está absolutamente asociada con la muerte, tanto en su mentalidad como en la de los indios. Eso se debe, por una parte, al hecho de que se administra sistemáticamente durante la agonía: "Es grande el cuydado que los yndios tienen de recibir los sacramentos para morirse", escribían muchas veces los padres en sus crónicas.¹⁸ Como ejemplo, basta leer el relato siguiente que aparece como una imagen volcada del Discípulo de Silo: es una muerte repentina llevada a cabo en la forma debida.

A uno, estando bueno, le pareció, una noche, que vía, a una parte del aposento, donde dormía, una luz muy resplandeciente; y dellas salía una voz, la qual él oya, que le dezía. en su lengua: a ser, ocachitonca, ocachitonca; que quiere dezir: de aquí un poquito, de aquí un poquito. Y él entendiendo, por esto, lo que se le dezía, respondió, con muncha resignación: del Señor soy; quando él fuere servido, sea cumplida en mí su voluntad. Y desde aquella hora, le dio una gran calen-

¹⁷ Ms. 1461, p. 93.

¹⁸ Ver: Felix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, Rome, 1956-1973, t. III, 1586, p. 83.

tura, y se hizo traer a casa y confesó y comulgó. Y, dentro de ocho días, se cumplió en él la voluntad del Señor, que él, en tanto, tenía, y con tanta conformidad speraba.¹⁹

Las consecuencias de la asociación entre confesión y muerte aparecen claramente al recordar las epidemias continuas que acosaron la población, especialmente indígena, durante los tres siglos de colonización española. Así los jesuitas mexicanos hicieron, al traducir el *exemplum* una labor verdadera de adaptación. Lo mismo se puede decir del uso de la lengua náhuatl, como se va a exponer a continuación.

EL NÁHUATL DE LOS JESUITAS

La versión náhuatl del Discípulo de Silo fue escrita dos siglos después de la Conquista. Es pues importante descubrir la originalidad del estilo usado. Se destaca un procedimiento bien conocido en náhuatl, que se llama "paralelismo" o "speaking in pairs".

El paralelismo

El padre Garibay ha resumido este complejo de la manera siguiente: "Es como si el náhuatl no concibiera las cosas sino en forma binaria. Este dualismo de concepción es de los fenómenos más importantes de la lengua."²⁰ Para el análisis, propone distinguir tres procedimientos: la difusión sinonímica, es decir la repetición de palabras redundantes, por ser de significación análoga. El ejemplo está sacado de Sahagún:

*Huehueton ipan mocuep, ipan mixeuh, ipan moquixti,
ohuelcolih, ohuelcuaiztac, omocuaztapon.*

En viejecillo se tornó, en él se transformó, en él se disfrazó,
bien encorvado se hizo, bien de cabeza blanca se hizo,
bien de cabeza cana.

(Traducción de Garibay.)

Aquí están dos series de tres sinónimos cada una.

Otro procedimiento está llamado "difrasismo" por el padre Garibay. Consiste en asociar dos vocablos para expresar una tercera pala-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ángel María Garibay, *op. cit.*, p. 117. Para la descripción de los procedimientos, ver p. 114-117.

bra: por ejemplo "in atl in tepetl" (el agua, el cerro) significa el pueblo.

El tercer procedimiento es el "paralelismo" y consiste en aparear dos frases complementarias generalmente sinónimas. Garibay da en ejemplo:

Choquiztli moteca, ixayotl pixahui:
el llanto se difunde, las lágrimas gotean.
Ye atl chichix ye tlacual chichix:
el agua es amarga, el alimento es amargo.

Otros autores han definido el paralelismo como "la oposición de dos términos situados en una estructura idénticamente repetida".²¹ Caen en esta categoría ciertos ejemplos de la primera y tercera categoría de Garibay (en la primera: *ohuelcolih, ohuelcuaiztac*; en la segunda: *ye atl chichix ye tlacual chichix*; los términos opuestos han sido subrayados). En cambio, entre los ejemplos de Garibay varios son simples sinónimos careciendo de estructura idéntica (en la primera: *ohuelcuaiztac, omocuaztapon*; en la segunda: *choquiztli moteca, ixayotl pixahui*). Proponemos buscar en el Discípulo de Silo tres clases de procedimientos: la sinonimia con y sin estructura repetida, y el difrasismo, sabiendo que las fronteras entre cada una pueden ser tenues o discutibles.

Texto náhuatl

Son 14 las ocurrencias de dos términos situados en una estructura idénticamente repetida:

1. *Huel qualnezqui, huel chicauac* (3): De muy buena apariencia, muy fuerte.
2. *Huellaxcahua, huellatquihua* (3): De mucha riqueza, de mucha hacienda.
3. *In iaxca, in itlatqui* (3): Su riqueza, su hacienda.
4. *Amo teilaçocamatini, amo quimotlaçocamachitiaya* (4): no era agradecido, no le agradecía.
5. *In iteotenemachtin, in iteotelahtiltzin* (4): Las dádivas divinas, los dones divinos.
6. *In tlalticpaccayotl, in tlalticpacnecuiltonolli* (6): Las cosas mundanas, la riqueza terrestre.

²¹ Aurore Monod-Becquelin, "¿Le sang et le corps, ou le blanc et le noir?" Contribution à l'étude du parallélisme dans la tradition orale des Maya", *Journal de la Société des Américanistes*, 1986, p. 7-33, p. 8.

7. *Ca oc hueca catca in imiquiz, ca oc miec cahuitl nemizquia nican tlalticpac* (7): Que estaba lejos aún su muerte, que iba a vivir aún mucho tiempo aquí en la tierra.
8. *Inemilizquatliliz, in inemilizyectiliz* (8): El mejoramiento de su vida, la rectificación de su vida.
9. *Oncan in itlamian in inemiliz, oncan in ihuehuetian* (8): Al fin de su vida, en su vejez.
10. *Cenquizca yoleuhcatzintli cenquizca yolyamancatzintli* (10): Un corazón perfectamente elevado, un corazón perfectamente blando.
11. *Amo oquaztac, amo ocaxilti in ihuehuetian* (13): No se volvió cabeza blanca, no completó su vejez.
12. *Mauhcamiquia, mauhcaçonehuaya* (15): Se moría de miedo, se asustaba de miedo.
13. *In oc qualcan, in oc yeccan* (31): Cuando es buen tiempo, es tiempo correcto.
14. *Itlatlacolcahualoca, in itlatlacoltelchihualoca* (31): El dejamiento de sus pecados, la abominación de sus pecados.

Encontramos una frase en la que la sinonimia se produce junto con la repetición de una estructura idéntica:

ca çan nimoyolcocoaya inic niquttaya ca ye notelpochtian nepoloaya in nonemiliz,
ca çan nichocaya inic niquilnamiquia ca in miquiztli nechcahualtiaya (30):
 sólo me compadecía al ver que en mi juventud perdía mi vida,
 sólo lloraba al recordar que la muerte me hacía dejar...

Los demás casos son grupos de sinónimos sin estructura idéntica, es decir, simple "difusión sinónímica", según la tipología de Garibay:

1. *Cahuitliaya, quinenpoboaya, quinenquixtiaya* (5): jugaba, perdía en balde, desperdiciaba.
2. *Quimicoltiaya, itech huetzia in iyollo* (6): codiciaba, caía en su corazón.
3. *Quilnamiquia, quinemiliaya* (7): se acordaba, pensaba.
4. *Tetlapopolhuiani, teicnoittani* (10): misericordioso, compasivo.
5. *Ma in telpochtian, manel noço inin huehuetian* (10): sea en su juventud, o en su vejez.
6. *Oquitlapoloti, oquixquaman, oquiztlacahui* (13): le desatinó, le engañó, le burló.
7. *Oquimocotonili, oquimoquixtili* (14): reventó, puso fin.
8. *Oyolgotlah, omomauhti* (15): se desmayó, se espantó.
9. *Otlanahuati, oquintlatlauhti* (16): ordenó, les pidió.
10. *Quimanilican, quimonochilican* (16): le expongan, le digan.

11. *Oquicempouh, oquimocuiti, oquilhui* (18): le contó, le confesó, le dijo.
12. *Ixayotica, elcicihuiliztica* (19): con lágrimas, con suspiros.
13. *Omoyolcuiti, otlaceli* (19) (22): se confesó, comulgó.
14. *Necico, oquimottitico* (24): vino a aparecer, vino a enseñarse.
15. *Omotlalico, omoquetzaco* (24): se vino a sentar, se vino a parar.
16. *Omiçahui omomauhti* (25): se asustó, se espantó.
17. *Quilhui quicaquiti* (26): que diga, que dé a oír.
18. *In tleica in tleipampa* (26): porqué, por cuál razón.
19. *Nichocaya, nelcicihuia* (30): lloré, suspiré.
20. *Opoluhtihuetz, aocmo campa onez* (32): de repente se perdió, ya no está donde apareció.

Por fin, se distingue un caso único de difrasismo:

In itlacaquia in itlatoaya: el oído y el habla, es decir la vida (20).

Se puede concluir que el texto sigue utilizando todos los procedimientos del náhuatl clásico, aunque se haya reducido mucho el difrasismo (un solo caso). Parece saltar a la vista la autenticidad propiamente náhuatl de este texto. Sin embargo, antes de llegar a una conclusión, hay que preguntarse si existían los mismos procedimientos en el español de la época.

Texto español

El texto 2 demuestra que en efecto, aunque menos desarrolladas que en náhuatl, el español usaba algunas de estas modalidades de expresión: en casi todos los casos, se trata de la "difusión sinonímica" sin estructura idéntica; las dos palabras están siempre ligadas por la conjunción "y":

1. Supo y pudo.
2. Confesó y comulgó.
3. Turbóse y asustóse.
4. Confesaste y lloraste.
5. Dolor y arrepentimiento.
6. Penas, tormentos y dolor.
7. Dolores y tormentos.
8. Sin sentido y como muerto.
9. Llorar y gemir.
10. Memoria y vista.
11. Lloran y suspiran.
12. La vida, el deleite, la honra, el ser estimado y la hacienda.

Se notan además casos de frases paralelas sin repetición de estructura idéntica:

1. Los ángeles que le sirven, los santos que le asisten.
2. El sentimiento que tuve y las lágrimas que derramé.

En todo caso, el estilo español difiere mucho del latín que desconoce cualquier clase de paralelismo.

Para proseguir la comparación entre el español y el náhuatl, hay que investigar el significado de las palabras y frases paralelas. ¿Cuáles son los campos semánticos cubiertos por los pares en ambos idiomas?

LOS CAMPOS SEMÁNTICOS

Texto español

En el texto español, la mayoría de las palabras asociadas se refieren al dolor de la contrición (confesaste y lloraste, dolor y arrepentimiento, llorar y gemir, lloran y suspiran), otras al dolor del castigo eterno (penas, tormentos y dolores, dolores y tormentos), y una al espanto (turbóse y asustóse). Aparece, en consecuencia, que tal procedimiento estilístico está destinado, en el texto español, a poner el énfasis en dos sentimientos humanos, el dolor y el espanto, presentes en la teología: en efecto, ya hemos demostrado anteriormente que el sacramento de la penitencia desde el Concilio de Trento depende de la contrición (es decir del dolor), mientras que el infierno causa dolor y espanto.

Otras asociaciones de palabras tienen un aspecto teológico: "la vida, el deleite, la honra, el ser estimado y la hacienda" contiene sólo dos sinónimos; en realidad, es una síntesis de lo que los eclesiásticos de la época llaman "los bienes terrestres". "Confesó y comulgó" es una asociación de dos términos no sinónimos sino ligados en la doctrina cristiana.

Sólo tres asociaciones de palabras no caen en la categoría "teológica": "supo y pudo, memoria y vista, sin sentido y como muerto". Se puede decir que tienen una función simplemente narrativa.

Texto náhuatl

Al analizar el texto náhuatl, vamos a seguir el modelo puesto en evidencia con el texto español y distinguir dos conjuntos de pares: las que se refieren a conceptos teológicos, y las que sirven en la descripción.

LOS CONCEPTOS TEOLÓGICOS

1. *La confesión y la contrición*

Oquicempouh, oquimocuiti, oquihui (18), *omoyolcuiti, otlaceli* (19) (22):

Estas dos asociaciones tienen su origen en el vocabulario eclesiástico inventado en las primeras décadas de la Conquista. Pertenecen a una tradición ya bien establecida a fines del siglo xviii: desde hace dos siglos, los confesores utilizan confesionarios basados en este vocabulario que, por lo tanto, está también difundido entre los indios. Sólo podemos notar algún empobrecimiento del corpus, con el desuso de la palabra *yolmelahua* (que también significa "confesar").²²

Ixayotica, elcicihuiliztica (19), *nichocaya, nelcicihuia* (30):

El dolor de la contrición, por igual, está expresado por medio de palabras estereotípicas desde el Confesionario de Molina.²³ Hay que advertir que corresponden exactamente a las asociaciones presentes en el texto español (llorar y gemir, llorar y suspirar). Se puede concluir, en consecuencia, que se trata de un aspecto primordial de la teología española que los eclesiásticos trataron de expresar en náhuatl por medio de un paralelismo calcado sobre el español.

In tlatlacolcahualoca, in tlatlacoltelchihualoca (31):

Aquí está, en cambio, una innovación de los jesuitas. Tales palabras no existen en el Confesionario de Molina. Parecen ser invenciones tardías para explicitar el sentido de la contrición: "el dejamiento de los pecados" (*tlatlacolcahualoca*, es decir "la firme propuesta de no volver a pecar"), y "la abominación de los pecados". Esa última expresión española es la traducción literal del latín *detestatio*; tal palabra significaba en efecto "la acción de tomar a los dioses como testigos (maldi-

²² Ver: Alonso de Molina, *Confesionario mayor*, México, Antonio de Espinosa, impr., réimpr. facsimilar, UNAM, 1984.

²³ *Ticchoquicitoz yn motlatlacol, ymmixayotica, mochoquiztica, yhua elcicihuiliztica yntictenehuaz*: Dirás llorando tus pecados, con lágrimas, con llanto y con suspiros los declararás, *ibid.*, p. 15. No está aquí el lugar de examinar la formación de tales asociaciones de palabras en el siglo xvi. Notemos sólo su presencia ya en Sahagún (por ejemplo L. vi (24-25), in Michel Launey, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, Paris, L'Harmattan, 1980, t. II, p. 88 (87) y Olmos (*ibid.*, p. 64 [245]).

ción, imprecación, execración)", y además "renunciación solemne, abjuración". Correspondía a un concepto jurídico de la Roma antigua: la *detestatio sacrorum* era la renunciación solemne a los ritos sagrados de la *gens* a la cual se pertenecía antes de una adopción.²⁴ El concepto es menos claro en español, en el que se expresa por una serie de verbos careciendo de sentido jurídico preciso: abominar, maldecir, aborrecer, huir, ofenderse.²⁵ En las primeras décadas de la Conquista, los españoles buscaron en el náhuatl palabras que expresaran tal idea. Encontraron *telchiua* (de *telchitl*). El primer sentido de la palabra parece ser: "hacer burla de".²⁶ Sin embargo, Molina ya da otro sentido (menospreciar, abominar a otro)²⁷ que hace hincapié en la labor más tardía de los jesuitas: así es que el verbo termina en el siglo XVIII expresando la noción teológica de *detestatio* de los pecados.

2. El espanto

Oyolçotlauh, omomauhti, mauhcamiquia, mauhcaçonehuaya (15)
omiçahui, omomauhti (25).

El vocabulario jesuita del espanto ha sido analizado en otro artículo mío.²⁸ Aquí también comprende el par común en Sahagún y Olmos (*mauhitia, izahuia*),²⁹ así como palabras compuestas con *miqui* (morir) y *zotlaua* (desmayarse). Hay que advertir que tales asociaciones, aunque existentes ya en el siglo XVI, presentan la particularidad de corresponder exactamente a la asociación española: "turbóse y asustóse". Es un ejemplo más de un paralelismo calcado en el español.

3. Los bienes terrestres.

In tlalticpacnecuitonolli, intlalticpaccayotl (6) (30), *huallaxcahua, huellatquihua, in axca, in tlatqui* (3).

El concepto español de "bienes terrestres" que da lugar en el texto 2 a una larga asociación de palabras (la vida, el deleite, lo honra, el

²⁴ Según Gellius, filólogo del siglo II.

²⁵ Ver: Sebastián de Covarrubias, *op. cit.*, abominar, p. 29.

²⁶ Alonso de Molina, *Vocabulario náhuatl-castellano, castellano-náhuatl* (1571), México, ed. Colofón, 1966. Tlatelchihualli: escarnecido, y reprochado o reprobado; tlatelchihualiztli: escarnecimiento o reproche. En S. de Covarrubias (*op. cit.*) vemos la definición de escarnecer: "hazer burla del próximo que está en la miseria, que puede tenerlo sin culpa, y como está en él, pudiera estar en mí..." La misma idea se encuentra en Olmos (in M. Launey, II, p. 30-33 [92, 96]).

²⁷ Alonso de Molina (Diccionario, *op. cit.*), ver: *telchiua*.

²⁸ Danièle Dehouve, "La chasse infernale du Seigneur du Nevers", *op. cit.*

²⁹ In Michel Launey, *op. cit.*, t. II, p. 30 y 374-375.

ser estimado y la hacienda) se opone a los "bienes espirituales". Los primeros son caducos, y se deben rechazar; los segundos son eternos y se deben merecer. Tal es la razón que llevó a los españoles a buscar en el náhuatl las palabras que les permitirían expresar el concepto. Precisamente Sahagún usa frecuentemente dos pares: *axca-tlatqui*, *necuiltonolli-tlalticpacayotl*, muchas veces asociados unos a otros. Vámonos, dijo Quetzalcóatl, y escondan "la alegría, la riqueza, todos nuestros bienes, nuestras posesiones".³⁰ En otro lugar se detalla el contenido de tales bienes: las casas, las tierras, la ciudad.³¹ Un texto, más interesante aún, presenta un discurso en que los viejos aconsejan a la mujer embarazada y a su marido "que se abstengan de conocer las cosas del mundo" (es decir las relaciones sexuales).³² Resalta de estos ejemplos que el náhuatl clásico utilizaba estos pares para designar todo lo que formaba parte de la vida humana: la habitación, el sustento, la reproducción, o dicho de otro modo, la condición humana. Muy distinto es el sentido que toman estos pares en la literatura jesuita: aquí los bienes terrestres se conciben de modo negativo. En los textos españoles se encuentran, frecuentemente asociadas, las palabras siguientes: "bienes deste mundo, riquezas y bienes temporales, bienes temporales, riquezas y honras temporales, bienes caducos de la tierra", opuestas a: "bienes espirituales, bienes eternos del cielo".³³ Una vez más, estamos en presencia de un paralelismo náhuatl calcado sobre el español.

Huelqualnezqui, huelchicauac (3).

Este par ("de buena apariencia, fuerte") corresponde también a una asociación típica de los textos españoles: "bueno, sano y con fuerzas".³⁴

4. *Lo bueno y lo recto*

In inemilizqualtiliz, in inemilizyectiliz (8), *in oc qualcan, in oc yeccan* (13).

La asociación de las palabras *cualli-yectli* es corriente en los textos tempranos del siglo xvi. En aquel entonces, designaba cosas bonitas (las casas, los objetos hechos por los toltecas, por ejemplo) o prove-

³⁰ In paquiliztli, in necuiltonolli, in ixquich taxca, totlatqui, in M. Launey, *op. cit.*, t. II, p. 200 (57).

³¹ *Ibid.*, II, 224 (71).

³² *Ibid.*, II, 132 (107).

³³ A. de Andrade, *op. cit.*, p. 216, 316, 321, 322, 325.

³⁴ *Ibid.*, p. 211.

chosas para el hombre (las hierbas medicinales).³⁵ Ambos parecen tener el sentido de "bueno" y así es como Molina los traduce. Más tarde, su traducción evoluciona a fin de expresar la asociación española "bueno y recto" y adquirir un carácter moral. Esto es un caso más de evolución semántica debido a la influencia del paralelismo español.

5. *La misericordia de Dios*

Cenquizca yoleuhcatzintli, cenquizca yobyamancatzintli, tetlapopolhuiani, teicnoittani (10).

Las dos asociaciones toman su origen en un concepto teológico³⁶ que encontramos de nuevo en el par español: "benigno y misericordioso".³⁷ Parece que las cuatro palabras usadas por los jesuitas son el resultado de una busca lingüística posterior al siglo xvi.

No vamos a revisar todos los pares del texto 3; los ejemplos arriba expuestos demuestran que gran parte del paralelismo náhuatl toma su origen en el deseo de los padres de expresar nociones teológicas de importancia, exactamente como es el caso en su literatura en español. Además, gran parte de las asociaciones tienen homólogas en español.

LA NARRACIÓN

El paralelismo utilizado para dar cuenta de sucesos del relato es un poco distinto. Por una parte, se distinguen pares que provienen de la mera traducción de asociaciones españolas. Presentaremos dos ejemplos de ellos.

1. *La memoria y la vista*

Inic niquttaya... inic niqilnamiquia (30).

Tal par significa: "al ver, al recordar". Se trata de la misma asociación en el español: "la memoria y la vista" (texto 2) que, aquí también, parece influenciar el náhuatl.

³⁵ "Mochi cualli, mochi yectli, mochi mimati, mochi mahuiztic", in M. Launey, *op. cit.*, II, 214 (10); "in catle cualli, in catle yectli, in catle tlazotli", *ibid.*, II, 218 (32).

³⁶ Alonso de Molina (Confesionario, *op. cit.*), yntoteyocoxcatzin, yn totetlaocollilicatzin Dios (p. 8), trad. por: nuestro criador, bienhechor y piadoso señor Dios.

³⁷ Alonso de Andrade, *op. cit.*, p. 327.

2. Consideraciones y acuerdos

Quilnamiquia, quinemia (7).

La asociación significa "se acordaba, pensaba", y recuerda la copla española: "consideras y acuerdas".³⁸

Sin embargo, en otros casos, el texto náhuatl parece conservar alguna libertad, y no depender de nociones españolas. Vamos a presentar dos ejemplos.

1. La aparición

Necico, oquimottitico, ixpan omotlalico, omoquetzaco (24).

Se destaca el hecho de que en español, el maestro "ve" entrar a su discípulo difunto. En cambio, en náhuatl, el difunto es quien se aparece. Todos los verbos corresponden a lo que Carochi llama la "conjugación gerundiva de venir" (con el sufijo *co*);³⁹ es notable también la asociación de los verbos *mottalia* (sentarse) y *moquetza* (pararse) en la que la proximidad de dos palabras aparentemente opuestas produce el sentido. El procedimiento es propio del náhuatl y desconocido en español.

2. La cabeza blanca

Amo ocuaiztac, amo ocaxilti in ihuehuetian (13).

Las metáforas de la vejez son clásicas: "los de cabeza blanca, los de cabello blanco, llegar a la edad de la cabeza blanca, del cabello blanco", son pares corrientes en Sahagún⁴⁰ que parecieran ser el origen de la expresión usada por los jesuitas, sin que se pueda demostrar influencia alguna del español.

Sin embargo, a pesar de tales expresiones generalmente descriptivas, que parecen deber poco a los jesuitas, la mayor parte del texto está por el contrario marcado por la mentalidad eclesiástica europea. Al finalizar esta presentación del paralelismo en náhuatl, que a primera vista ofrecía un aspecto muy clásico, podemos concluir diciendo que existe una

³⁸ *Ibid.*, p. 325.

³⁹ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana*, México, 1645, p. 428-429.

⁴⁰ In tzoniztaque, in cuaiztaque (M. Launey, II, 4, (16); 7, (4); 80, (45); 76, (27); tzoniztlaxtihui, cuaiztaxtihui (*ibid.*, 232, 126).

asombrosa semejanza entre el empleo y la finalidad de los pares en los textos jesuitas españoles y náhuatl.

CONCLUSIÓN

Para analizar la versión náhuatl del *exemplum* del Discípulo de Silo, se debe empezar por explorar los métodos y las metas de los jesuitas mexicanos. Por una parte, ellos quisieron ser los herederos de la tradición medieval de los *exempla*: utilizaron estos relatos como lo habían hecho sus antecesores, traduciéndolos y transformándolos según las necesidades del momento. Por otra parte, popularizaron los grandes temas teológicos de su tiempo, en este caso la confesión. Al adaptar el Discípulo de Silo a la evangelización de los indios, los jesuitas se apoyaron, más aún que en el Viejo Mundo, en el temor de la muerte repentina, que describieron copiosamente.

Es más sorprendente descubrir que la llave del análisis del texto náhuatl propiamente dicho también se encuentra en la mentalidad y en la literatura jesuitas. Examinar el paralelismo náhuatl, no a la luz de esta lengua, sino a la luz de los textos españoles jesuitas, lleva a entender el tipo de labor lingüístico que realizaron los eclesiásticos sobre el idioma. En vez de evangelizar a los indígenas en español, utilizaron su lengua, transformándola desde un punto de vista europeo. Con los textos jesuitas, estamos lejos de la Conquista, en el seno de una tradición clerical ya bien establecida que otorgó a los predicadores una libertad que no tuvieron los primeros evangelizadores. Facilitando por esa razón, nuestro trabajo de análisis quizás podrá llevar a leer con otros ojos ciertos textos de Sahagún y Olmos, en los que, tal vez, se podrán reconocer en germen las mismas obsesiones teológicas.

En todo caso, el examen de este *exemplum* a la luz de cinco siglos de evolución de la Iglesia católica demuestra el peso de la historia en la literatura edificante en náhuatl. Hasta el momento inédita, ésta puede ayudar a describir las transformaciones que han afectado las concepciones precortesianas después de la Conquista y que dieron lugar al sincretismo actual de las culturas indígenas.