

Danièle Dehouve, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Universidad Iberoamericana/ Miguel Ángel Porrúa/ CIESAS, 2000, 206 p.

Para los historiadores que nos dedicamos a estudiar los movimientos culturales novohispanos ha sido indispensable entablar un continuado diálogo con los saberes derivados de otras disciplinas, sobre todo la antropología y la literatura. De hecho, un número grande de investigadores de esos temas no provienen del área histórica y más bien su formación está relacionada con estas últimas disciplinas. Junto con la historia del arte, la literatura maneja fuentes básicas para entender los códigos simbólicos y religiosos en los que se movían los novohispanos; por otro lado, la antropología ha aportado los instrumentos necesarios para estudiar tanto las fuentes, como el proceso de integración de los indígenas a la cultura occidental durante el periodo virreinal.

Danièle Dehouve, investigadora francesa con formación antropológica, es una de esas figuras que transitan entre los ámbitos de la etnología, la literatura y la historia. A pesar de su larga trayectoria en trabajo de campo en la zona de Guerrero, en México se conocen pocas de sus obras (*El tequí de los santos y la competencia de los mercados*, México, INI, 1976; *Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, México, 1994, en la colección Historia de los pueblos indígenas de México). Incluso su estudio más reciente *Quand le banquiers étaient des Saints, 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province mexicaine* (París, 1990) apenas está siendo traducido al español. Junto a estos trabajos, Danièle Dehouve ha escrito también ensayos relacionados con el área de la literatura que, por estar dispersos en revistas especializadas, son aún menos conocidos. Varios de esos textos se refieren a la presencia de *exempla* medievales en traducciones nahuas realizadas por los jesuitas en los siglos XVII y XVIII para ser utilizados en su labor cristianizadora. Son esos materiales los que se recopilan en el libro que hoy reseñamos, libro que además de los estudios da a conocer en cinco anexos las diferentes versiones de los *exempla*, desde sus originales medievales en latín,

hasta las traducciones nahuas y castellanas novohispanas, muchos de cuyos textos se encuentran resguardados en la Biblioteca Nacional de México. Sólo una persona como la doctora Dehouve, conoedora de la lengua náhuatl y de la tradición medieval europea, y formada en una sólida metodología antropológica, podía ofrecernos el panorama de una expresión cultural que abarca desde el siglo XII hasta nuestros días (pues, de hecho, la autora rastrea la supervivencia de alguno de ellos en comunidades indígenas del presente).

Las narraciones conocidas como *exempla* forman parte fundamental de la retórica medieval y eran utilizados en la predicación como un método efectivo para transmitir enseñanzas morales. Desde el siglo XIII, pero sobre todo en las centurias siguientes, primero los cistercienses, después los mendicantes y, por último, los jesuitas hicieron recopilaciones de ellos para reforzar una labor que iba dirigida a afianzar la enseñanza cristiana y a reformar las costumbres dentro de los términos de lo que se consideraba una “sana moral”. “El *exemplum* está compuesto de un relato lineal, con su imagen mental connotada y una moraleja, que muchas veces va seguida de la presentación de un modelo de comportamiento” (p. 21). En este tipo de narraciones, repetidas hasta la saciedad, se presenta a la memoria del oyente la asociación entre una imagen mental y un texto; en este sentido, el *exemplum* funciona de manera muy similar a los emblemas y a los ex-votos llamados en México “retablos”, sólo que en estos últimos la imagen no es verbal sino plástica.

A lo largo de doscientas páginas, el libro se remonta a las versiones originales de los *exempla* y presenta la adaptación de ellos realizada en Nueva España, con interesantes acotaciones lingüísticas sobre el ajuste que los clérigos hicieron a las formas gramaticales y al pensamiento binario náhuatl. Pero el estudio no se queda sólo en el análisis literario (cosa por demás común en los trabajos de tipo lingüístico), la autora historiza el fenómeno y revisa las diferentes versiones del *exemplum* dentro del contexto en el que se produjeron. Con este procedimiento se analizan cinco narraciones medievales que tuvieron continuidad en el México virreinal: Rüdingero el borracho, el viaje del borracho al infierno, el usurero y su hijo, el discípulo de Silo, y la caza infernal del señor de Nevers. En todas ellas hay algunas constantes: la presencia de un pecador que sufre tormentos en el más allá (purgatorio o infierno), la necesidad de vivir en continua virtud dada la incertidumbre de la lle-

gada de la muerte y la mención de una enseñanza moral explícita contra un determinado vicio, pero es notable también que cada versión de un mismo *exemplum* se va modificando tanto en la composición de la secuencia narrativa (contenido), como en la moraleja y en las imágenes como consecuencia de un proceso histórico.

En las narraciones de Rudingero y del viaje del borracho al infierno se puede observar una evolución en la concepción de la embriaguez, desde la condenación del abuso del alcohol en el ámbito de la fiesta religiosa y en los círculos eclesiásticos, hasta la postura que veía con malos ojos la embriaguez en todo momento. La autora observa también un cambio en el concepto de castigo; así, narraciones que en la Edad Media respondían a la necesidad de reforzar la creencia en el purgatorio, recién instituida, y fomentar la práctica de las misas de ánimas, en la era barroca novohispana insistían en describir los espacios y tormentos infernales, como parte de un proyecto que tenía por finalidad modelar el comportamiento moral indígena con mecanismos de terror. Pero quizás el cambio más notable es el que Dehouve denomina la mexicanización de los *exempla*, es decir, la adaptación que ha sufrido el discurso occidental al ser traducido a un campo simbólico y lingüístico tan distinto como es el del náhuatl. Esa adecuación se observa tanto en la introducción de conceptos indígenas (por ejemplo la condenación eterna vista como una pérdida del *tonalli*) o de convenciones binarias (como la de “las piedras y los palos” para connotar castigo) como en el uso de descripciones de la borrachera de raigambre claramente prehispánica (la posesión del cuerpo del borracho por los dioses conejo). El caso del viaje del borracho al infierno es también interesante, finalmente, porque de él recogió la autora una versión actual en la región de Tlapa, Guerrero, en la que el borracho se come a un diablo de botana y regresa vencedor a la vida. En este relato, Dehouve ve la evolución clara de la función narrativa de acuerdo a su contexto histórico: criticar la embriaguez en los ámbitos eclesiásticos y sagrados en la Edad Media, infundir temor en los indios borrachos de Nueva España y “burlarse de la enseñanza de la Iglesia por medio de una parodia destinada a alimentar un fondo de relatos anticlericales” en el México actual (p. 66).

En el *exemplum* del usurero y su hijo, la Edad Media resaltaba la condena de la usura, la exaltación de la vida eremítica a la que se dedicaba el hijo bueno del usurero y las visiones que éste tuvo de

su padre y de su hermano quienes se le aparecieron golpeándose y maldiciéndose mutuamente en el infierno. En la versión novohispana en castellano (situada en Puebla e inserta en la crónica del carmelita fray Agustín de la Madre de Dios) más que la usura, lo que se condena es la avaricia y la falta de caridad para con los pobres y, en el castigo, se utiliza un recurso de gran efectismo macabro, donde el difunto vuelve a la vida momentáneamente para llamar la atención a su hijo con un bofetón.

Los cambios más notables de una época a otra se dan en el *exemplum* del discípulo de Silo en el que se pasa del tema medieval de la superioridad de la vida monástica sobre los estudios filosóficos, a la necesidad de afianzar la práctica de la confesión con el miedo a los tormentos del infierno utilizado por los jesuitas novohispanos. La autora resalta además en este ejemplo el fascinante proceso de adaptación lingüística de los conceptos cristianos al náhuatl que llevaron a cabo los religiosos. En este proceso los padres jesuitas fueron los continuadores de la labor realizada por los mendicantes del XVI.

Algo similar acontece con el *exemplum* de la caza infernal del señor de Nevers donde el tema medieval del adulterio y del castigo de los amantes que han asesinado al marido (el caballero atraviesa a su dama con la espada en una visión infernal repetida noche tras noche) se ha convertido, en la versión náhuatl, en “un modelo estandarizado de relato que trata de temor y de angustia, de condenación y de suplicios por el fuego” (p. 122). La autora concluye en este relato con una problemática que no había tratado hasta ahora: la de la recepción. La tradición indígena del augurio espantoso (*tetzahuitl*) que se refería a las visiones de sus dioses conseguidas después de ayunos y sacrificios, no era la misma que aquella infernal mostrada por los jesuitas en su *exemplum*; por tanto, si “la retórica del miedo y la tristeza, punto nodal del mensaje jesuita, se apoyó en la retórica prehispánica de los ritos de encuentro espiritual con los dioses, por consecuencia es muy probable que una misma palabra y un mismo *exemplum* hayan tenido un sentido muy distinto para los jesuitas y para los indios” (p. 122). La autora deja con esta última frase la puerta abierta a otra investigación. Hasta ahora su interés, inducido por el carácter de sus fuentes, se ha centrado en el discurso eclesiástico plasmado en latín, castellano o náhuatl; a lo largo de su texto se han dejado entrever la oralidad y

la visualidad que conllevaba ese discurso y la adaptación del mensaje a una terminología que fuera comprensible a la mentalidad de su audiencia indígena, pero sus explicaciones se dan siempre dentro del ámbito de los emisores. La única respuesta mostrada a ese mensaje, es decir el único ejemplo de recepción, es el de la narración actual recogida en Tlapa del borracho en el infierno. ¿Es posible rastrear otras respuestas a esos mensajes entre los indios coloniales? Muy probablemente no existan las fuentes para llevar a cabo ese trabajo, pero si hay alguien que puede responder a esa pregunta es la misma Danièle Dehouve; esperemos que pronto nos haga llegar otra de sus magníficas investigaciones en la que, de ser posible, dé cuenta de la recepción de los *exempla* por parte de ese activo sujeto de la construcción discursiva virreinal que fue el indígena.

Antonio RUBIAL