

ESPACIOS DE LA MUERTE Y EJÉRCITOS ESPECTRALES. UN PROBLEMA
DE AMBIGÜEDAD ESCATOLÓGICA EN UN RELATO NOVOHISPANO DEL SIGLO XVI

*Spaces of death and spectral armies. An eschatological problem
of ambiguity in a sixteenth century story*

Javier Ayala Calderón*
Universidad de Guanajuato

RESUMEN: Dentro de los estudios del imaginario religioso el cambio de mentalidades entre diferentes épocas produce problemas para comprender el significado de las ideas contenidas en su documentación. Sin embargo, existen métodos de acercamiento que permiten el análisis de dichos textos por medio de la contrastación con los producidos en las culturas de las cuales se derivan y que permiten verlos como modelos suyos. El objetivo de este artículo es mostrar un ejemplo de cómo puede realizarse esta comparación.

PALABRAS CLAVE: Fantasmas, aparecidos, escatología, imaginario religioso, Nueva España.

ABSTRACT: Within studies of imaginary religious, the change of mentalities between different eras produce troubles to understand the meaning of the ideas contained in its documentation. However, exist approaching methods which allows the analysis of these texts by contrasting them with those produced by cultures they're derived from, letting seeing them as its models. The aim of this paper is to show an example of how this comparison can be made.

KEYWORDS: Ghosts, appeared, eschatology, religious imagery, New Spain.

Fecha de recepción:
16 de febrero de 2016

Fecha de aceptación:
6 de junio de 2016

* Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Hizo sus estudios de Licenciatura en Historia en la Universidad de Guanajuato y los de maestría en la misma disciplina en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de Michoacán. Ha enfocado sus investigaciones en tres líneas: imaginario religioso y vida cotidiana en la Nueva España; el uso de las imágenes en la historia; y estudios sobre la relación entre la historia y la literatura. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Contacto: javayacal@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

Dentro de los estudios del imaginario religioso novohispano, sobre todo en los primeros años de la dominación española, eventualmente surgen problemas de comprensión de textos relacionados con el cambio de mentalidades entre las personas de diferentes épocas, lo cual oscurece el significado de los motivos literarios utilizados en ellos y entorpece nuestra percepción de las sociedades involucradas en sus relatos. En un pasaje de los *Memoriales* del franciscano Toribio de Benavente, Motolinía, por ejemplo, se cuenta cómo en unos llanos del Perú hubo en el siglo XVI una batalla entre españoles por el dominio de aquellas tierras, a partir del cual empezó a haber en el mismo sitio apariciones de ejércitos fantasmales que se enfrentaban con frecuencia. Y aunque Motolinía se apresura a hacer del relato supuestamente ocurrido en el Perú una escena de apariciones de ánimas propia del cristianismo, lo cierto es que existen elementos para afirmar que el modelo original de esta historia no se refería a eso, pues ya al menos desde el siglo II a. C. existían tradiciones similares con objetivos ajenos a las creencias de esta religión y que fueron usados de maneras diferentes con agregados de diversa ralea para tratar de probar una amplia variedad de creencias, muchas veces contradictorias entre sí, con respecto a los destinos escatológicos entonces aceptados. Todo lo cual produce a lo lejos una impresión confusa que se va diluyendo a medida que el investigador se adentra en las circunstancias históricas en las que surgen.

Así, el objetivo de este artículo será mostrar la manera en que se puede analizar este tipo de narraciones problemáticas, contrastándolas con otras originalmente ajenas al cristianismo, pero en las cuales pueden encontrarse semejanzas formales que les permitieron ser usadas como modelos. Como resultado de esto, apreciaremos las diferencias fundamentales de pensamiento entre las culturas de origen y aquella novohispana en la que los relatos fueron reutilizados con los ajustes pertinentes para dar cuenta de otras realidades, explicaremos cuáles son esos ajustes y por medio de qué mecanismos se realizan.

Para llevar a cabo este objetivo general, primero explicaremos brevemente las condiciones en las que se encontraban las creencias escatológicas del cristianismo a mediados del siglo XVI; plantearemos enseguida un ejemplo de ambigüedad relativo a ellas: un relato tomado de los *Memoriales* del franciscano Motolinía (n. Benavente, 1482-m. México, 1569); enunciaremos el modelo pagano sobre el cual se encuentra calcado; mostraremos los ajustes que fueron necesarios para que el producto derivado del modelo se apegara a las creencias del cristianismo y, por último, expondremos las diferentes opciones interpretativas que los motivos literarios de los relatos escatológicos, originariamente ajenos al cristianismo, le brindaban a éste con respecto a los suyos en función de la perspectiva desde la cual se les enfocará.

EL PURGATORIO COMO PROBLEMA

Con la paulatina difusión del cristianismo, las nuevas creencias escatológicas no iban de la mano con la infraestructura necesaria para sostenerlas, pues mientras el cielo y el infierno habían quedado instituidos con una relativa claridad desde el inicio como destinos finales de las almas en los que toda comunicación con los vivos resultaba innecesaria (en el primer caso) o inútil (en el segundo), un tercer destino temporal de expiación que no formaba parte de las enseñanzas comúnmente aceptadas en el judaísmo parecía necesario para la mayor parte de los contactos con el más allá, de tal manera que tuvieran una explicación lógica y una utilidad práctica.

Conscientes de que no todas las personas eran tan malas como para merecer sin más los castigos del infierno ni tan espiritualmente perfectas que pudieran ganarse el cielo en un primer intento, de inmediato los cristianos comenzaron a “barajar” un modelo tripartita, con la posibilidad de que aquellos que se encontraran en una situación intermedia tuvieran la opción de terminar de purificarse en el más allá. Sólo así se explica que ya desde el siglo II, dentro de esta religión, hubiera testimonios de oraciones por los muertos, las cuales no tendrían ningún sentido si se creyera en su salvación o su condena irremediables. Tertuliano, a comienzos del siglo III, habla de esto como de una tradición recibida desde muy atrás; mientras que San Cipriano, un poco después dentro del mismo siglo, habla en sus textos acerca de un “reato de pena” de ulterior concedida la paz eclesiástica (la absolución) si la penitencia que la precedió no había sido plena.¹ Esta idea terminaría por condensarse muy lentamente y no sin grandes irregularidades y lagunas en un tercer lugar escatológico, que a la larga sería conocido como purgatorio, difundido primero entre los grupos hegemónicos y después entre el resto de la población hacia 1480-1490.²

Si bien con el paso del tiempo los teólogos se encargaron de ir caracterizando de manera específica los lugares del más allá, éstos no siempre fueron fáciles de discernir dentro de los relatos de aparicio-

nes como hoy día podría parecer. En concreto, y justo por ser un añadido tardío del catolicismo, para la caracterización del purgatorio se echó mano de relatos heterogéneos, tomados de diferentes tradiciones culturales, con los que a veces se le lograba distinguir claramente del infierno, y otros en donde sus elementos y circunstancias eran demasiado similares. Esto mismo sucede en el mundo del arte; por ejemplo: *La coronación de la Virgen*, de Enguerrand Quarton (n. Laon, c. 1415-m. Aviñón, 1466), nos muestra un purgatorio lleno de demonios que atormentan a las almas de los difuntos entre el fuego, separado del infierno apenas por un delgado tabique, “pared en medio del infierno...”, como lo describe todavía José Boneta a finales del siglo XVII.³

En paralelo a esta construcción, la Iglesia intentó por todos los medios a su alcance convencer a la gente de que, inmediatamente después de la muerte, cada alma debía hacer su viaje a los lugares espirituales reconocidos por esta institución, pero es evidente que las meras disposiciones institucionales no bastaban para borrar de un plumazo siglos de creencias paganas tan profundamente acendradas y que los textos de los eruditos poco podían contra las heterogéneas historias de aparecidos que pasaban de boca en boca entre los simples. A la larga, los intentos de situar los destinos escatológicos en sitios específicos con características bien distinguibles demostraron ser, en gran medida, impotentes en contra de la idea de que los pecados veniales como los mortales debían satisfacerse en los mismos lugares corporales donde habían sido realizados,⁴ la cual siguió imperando durante siglos, aunque con el paso del tiempo se llegara a la conclusión de que esto no ocurría de manera automática, sino que se trataba de casos excepcionales como resultado de la voluntad divina.

Andando el tiempo, los casos de ánimas que se aparecen ante los vivos en entornos terrestres serán predominantes en los relatos purgatoriales. Pero no sólo en ellos. El siguiente es un ejemplo de este fenómeno de ambigüedad escatológica, aunque para su comprensión veremos algunos otros que lo pongan en contexto.

¹ Pozo, *Teología*, 1968, pp. 250-251.

² Alexandre-Bidon, *Mort*, 1998, pp. 276-277 y 280-281.

³ Boneta, *Gritos*, 1703, p. 57.

⁴ Carrillo, *Explicación*, 1615, cap. VII, f. 24.

EL EXEMPLUM DE MOTOLINÍA:
LAS BATALLAS DE LOS DIFUNTOS

Aunque en los *Memoriales* de Motolinía no podemos encontrar más que un caso explícito de situación purgatorial (la aparición *post mortem* del primer guardián de la Orden de Frailes Menores en la Nueva España, Martín de Valencia), existe, no obstante, un pasaje donde la presencia del purgatorio resulta también posible, aunque improbable. En él se cuenta cómo en unos llanos del Perú hubo una batalla entre españoles por el dominio de aquellas tierras, que Motolinía reprende y pone como ejemplo de lo que no debe hacer un cristiano temeroso de Dios:

Bien señalado quedó el campo de la sangre que allí se derramó, y de lo que después sucedió muestra el grande espanto de las crueles muertes. Porque como esta batalla se dio en unos campos rasos, donde no hay árboles ni montes, fueron vistas lumbres algunas noches y muy temerosas y espantosas voces como de gente trabada en batalla, que decían ‘¡Mueran, mueran, mátalos, mátalos, a ellos, a ellos, préndelo, llévale, no le dejes vida!’; etcétera; y [que] esto sea verdad muchos españoles que del Perú han venido a esta Nueva España lo han certificado y también ha venido por testimonio, que quedó aquel lugar donde fue la batalla tan temeroso, que aun de día no osaban pasar por allí; y los que de necesidad han de pasar parece que van como espantados y que los caballos se les respeluznan.⁵

Pese a que el franciscano no se preocupa por identificar el acontecimiento relatado, por sus características y por el hecho de tratarse de un agregado posterior al primer borrador del texto de Motolinía, fechado en 1541, parece estarse refiriendo a la batalla del llano de Chupas, al sur de Huamanga (el actual Ayacucho), ocurrida el día 16 de septiembre de 1542, donde se enfrentaron por el gobierno del Perú las tropas realistas, comandadas por el visitador Cristóbal Valle de Castro, en contra de los rebeldes que seguían a Diego de Almagro el Mozo tras el

asesinato del gobernador Francisco Pizarro. En esta batalla murieron más de trescientos soldados de la facción ganadora, un tanto menos de la vencida y quedaron más de cuatrocientos heridos en total, de los cuales muchos fallecieron en el mismo campo de batalla, en parte helados por el rigor del frío nocturno⁶ (según Antonio de Herrera, la noche anterior habían tenido una “tempestad de agua, truenos y nieve”)⁷ y en parte porque los indios que acompañaban a los vencedores les robaban la ropa como parte del saqueo. Los soldados sobrevivientes, afirma el cronista Francisco López de Gómara, “pasaron fríos y hambres, y aun lástima por las voces y gemidos y quejas que los heridos daban sintiéndose morir de hielo y desnudar por los indios”.⁸ Al día siguiente, el bando triunfador recorrió el campo de batalla, curó a los heridos, enterró a los muertos en el mismo llano e incluso transportó algunos cuerpos de los más preclaros personajes para enterrar en Huamanga.⁹

Pese a que ignoramos la fuente —probablemente oral— a través de la cual podría haber conocido los pormenores de esta batalla, para reproducirla Motolinía no dudó en echar mano de un modelo clásico con el que habría encontrado paralelismos. Éste era un procedimiento perfectamente aceptable en aquella época, en la que se veía la obra como resultado de un trabajo colectivo, susceptible de añadidos y de comentarios, en proceso siempre de hacerse y reutilizarse.¹⁰

La retórica de la época consideraba los modelos como instrumentos útiles para reforzar, mediante la emulación de la forma y la autoridad de la fuente, el significado de un relato. Su uso, se creía, facilitaba la comprensión de una idea, confirmando el consecuente por medio del antecedente. Los había que servían para contar batallas, para describir una ciudad, para presentar la vida de un rey o la caída de un imperio.¹¹ Y había también patrones que le permitían a Motolinía predicar con respecto

⁶ López de Gómara, *Historia*, s/a, pp. 214-217; véase Vega, *Historia*, 1617, fols. 99v-105r.

⁷ Herrera y Tordesillas, *Historia*, 1739, p. 56.

⁸ López de Gómara, *Historia*, s/a, p. 217.

⁹ López de Gómara, *Historia*, s/a, p. 217.

¹⁰ Mendiola, *Bernal*, 1995, pp. 47-48.

¹¹ Mendiola, *Bernal*, 1995, pp. 54-55.

⁵ Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 234.

a la pérdida de la vida y el alma en enfrentamientos propiciados por las ambiciones económicas desmedidas y el afán de poder. Siguiendo esos modelos, Motolinía no creería estar deformando la realidad, sino confirmándola al establecer su semejanza (*similitudo*) como trasunto de otros relatos ya aceptados en el mismo sentido por la tradición.

EL MODELO PAGANO DEL RELATO

El motivo literario de las batallas de difuntos no era algo nuevo. Como antecedente podemos citar los textos del geógrafo griego Pausanias (s. II a. C.) respecto a la batalla de Maratón como resultado del apoyo dado por Atenas a los pueblos jonios en contra del dominio persa. Después de someter violentamente a los pueblos jonios sublevados, en el año 490 a. C., Darío I envió por mar un contingente que desembarcó en las playas de la costa este de Ática con la idea de castigar las intromisiones de los griegos en sus posesiones de Anatolia. Fue en esa costa, en una llanura próxima al pueblo de Maratón, donde tuvo lugar la importante batalla en la que las fuerzas conjuntas de atenienses y beosios, comandadas por Milcíades, lograron detener la invasión persa, lo cual marcó el comienzo del fin de la primera Guerra Médica.

De acuerdo con Heródoto (aunque sus números sean sospechosamente desiguales), en aquel enfrentamiento la cantidad de enemigos muertos había ascendido a 6 400, mientras que los atenienses sólo perdieron 192 hombres,¹² a los cuales se decidió inhumar en la misma llanura donde ocurrió el encuentro.¹³

A pesar de que para la época de la hegemonía ateniense, cuando las necrópolis ya se encontraban a lo largo de los caminos fuera de las ciudades y contaban con monumentos funerarios de piedra para señalar las tumbas individuales,¹⁴ la imposibi-

lidad de transportar hasta Atenas los cuerpos de los compañeros caídos o hacer tumbas para cada uno hizo que los sobrevivientes optaran por un modelo mucho más antiguo para sepultarlos. En tiempos remotos, lo común había sido que los entierros se hicieran en el interior de las casas, o bien que los sepulcros estuvieran aislados en los campos familiares, bajo la forma de pequeños montículos de tierra con cámaras para los cadáveres.¹⁵ A semejanza de estos últimos, pero en un tamaño mucho mayor para albergar todos los cuerpos y para que sirviera al mismo tiempo de monumento para conmemorar su victoria, el *soro*, o sitio de entierro, de Maratón estaba constituido por un gran montículo de tierra de cerca de nueve metros de alto¹⁶ y 180 de circunferencia, que originalmente parece haber contado en su cima con altas columnas grabadas con los nombres y tribus de origen de los muertos y las proezas de los difuntos ilustres.¹⁷

Es a partir de dicha batalla, y tomando como escenario los alrededores de este montículo, que, según Pausanias, ocurría una serie de apariciones espectrales.

Allí es posible durante la noche percibir el relinchar de los caballos y las luchas de los hombres. A nadie le ha sido útil llegar allí a propósito para verlo directamente, pero cuando eso sucede sin que se busque o de cualquier otro modo no incurre en la ira de los espíritus.¹⁸

De manera por demás interesante, el mismo relato descarta la posibilidad de presenciar el fenómeno cuando se busca de manera premeditada, lo cual probablemente habría tenido en su momento el objetivo de desanimar a los curiosos, sin dejar de subrayar a la vez la azarosa realidad del evento y el factor que posibilitaba su conocimiento, dado que, al no ser objeto de la ira de los espíritus, los eventuales testigos habrían podido vivir para contar su experiencia.

¹² Heródoto, *Nueve*, 1986, p. 290.

¹³ Pausanias, *Descripción*, 1994, p. 171.

¹⁴ Ghul y Koner, *Griegos*, 2002, p. 386. Según Pausanias, en su época en las afueras de los Demos y en los caminos había monumentos erigidos en honor de los grandes hombres entre los atenienses, y en el camino a la Academia había tumbas con columnas marcadas con los nombres y lugares de nacimiento de los difuntos; Pausanias, *Descripción*, 1994, p. 162.

¹⁵ Ghul y Koner, *Griegos*, 2002, pp. 118 y 386.

¹⁶ Ghul y Koner, *Griegos*, 2002, p. 119.

¹⁷ Pausanias, *Descripción*, 1994, p. 171.

¹⁸ Pausanias, *Descripción*, 1994, p. 171.

Igualmente, podemos notar que el término usado para enunciar lo atestiguado es “percibir”, el cual resulta vago. ¿Es una visión, una audición? Creemos que se trata de esto último, pues el paralelo de la lucha de los hombres es la presencia de los caballos, y de éstos se dice que se percibe su relincho, que nos hace suponer que de la lucha lo que se distingue es el ruido y no las figuras de los soldados.

Pero, ¿por qué los espíritus de aquellos hombres no habían partido al inframundo, al hades, como se supone que debían hacer normalmente todos los difuntos? Entre los griegos de la época existían al menos tres posibles explicaciones: 1. La falta de honras fúnebres; 2. La fuga del más allá; y 3. La teoría del apego.

Una teoría muy popular de la época afirmaba que los denominados “fantasmas” eran ocasionados por la falta de honras fúnebres adecuadas durante el entierro, pues en aquellas sociedades fuertemente marcadas por el concepto del honor era inaceptable que un hombre fuera olvidado, como si careciera de importancia para sus semejantes;¹⁹ pero aquí éste no era el caso, pues —aunque no inmediatamente— los caídos en la batalla habían sido tratados con el mayor respeto por los vivos y hasta se les había erigido un monumento de importancia que contenía sus restos en lugar de que hubieran sido enviados para su inhumación a un cementerio común, como el del Cerámico, en las afueras de Atenas.²⁰ Otra teoría, ya algo tardía y culta (a partir del renacimiento religioso ocurrido a partir de finales del siglo VI a. C.), planteaba que, ante un posible castigo en el más allá debido a sus malas acciones en vida, algunos espíritus optaban por quedarse sobre la tierra entre los vivos cometiendo maldades como lo habían hecho en vida;²¹ pero esto era impensable para guerreros que se habían sacrificado por el bien de su patria. Por último, otra causa posible, también de gran aceptación entre los pueblos de Grecia, era la del apego, que se explicaba como una consecuencia de la idea de la subsistencia del alma junto con el cuerpo en la tumba, puesto que, dentro de una lógica en donde la muerte no extingue la vida, tampoco puede extin-

guir la memoria ni los sentimientos, ya fuera por su apego hacia seres amados que los difuntos no deseaban abandonar o, como en este caso, debido al odio contra personas que les habían hecho daño.²² Empujados por estas fuertes pasiones humanas de las que todavía se les creía dotados, algunos espíritus vagaban por el mundo causando profundos temores entre quienes presenciaban sus manifestaciones, ya que, fueran o no los blancos específicos de su ira, nada aseguraba que no fuera a tocarles de refilón alguna desgracia como parte de aquella sociedad en la que habían ocurrido los incidentes que mantenían permanente el rencor de los espíritus. Esta capacidad para hacer daño aún después de la muerte ocasionaba que muchas personas se aterrorizaran ante los sitios con posible presencia de espíritus de difuntos, como ocurría, por ejemplo, en Lípari, una de las siete islas de Eolo,²³ donde había una tumba a la que, por seguridad, nadie se atrevía a acercarse de noche, pues claramente se escuchaba —decían— el sonido de crótalos, tambores y címbalos junto con una risa estrepitosa.²⁴ Si nadie se acercaba a una tumba con ese ánimo tan festivo, menos lo iban a hacer a un montículo funerario en el que se escuchaban relinchos y ruidos de batalla, y en donde la capacidad para dañar al curioso probablemente fuera mayor o, al menos, más evidente, sin importar que algún geógrafo opinara lo contrario.

UNA EXPLICACIÓN INFERNAL

Que el encuentro entre dos ejércitos rivales haya ocurrido en unos campos rasos (sin árboles ni montes), los cuales habían quedado “señalados” por la sangre ahí derramada, y que los cadáveres hayan sido sepultados en el mismo campo de batalla, haciendo que la gente ya no se atreviera a pasar por ahí,²⁵ son los elementos de la batalla de los llanos de Chupas que la erudición libresca clásica de Motoli-

¹⁹ Homero, *Odisea*, 1963, rapsodia XI, p. 112.

²⁰ Reyes, “Fastos”, 2000, p. 185.

²¹ Platón, “Fedón”, 2000, p. 405.

²² Plutarco, *Vidas*, pp. 11-12.

²³ Lípari, Vulcano, Salina, Stromboli, Filicudi, Alicudi y Panarea, las cuales constituyen un archipiélago volcánico del mar Tirreno cerca de la costa nordeste de Sicilia.

²⁴ Pseudo Aristóteles, citado en Motolinía, *Paradoxógrafos*, 2008, p. 227.

²⁵ Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 234.

nía podría haber encontrado semejantes con el caso mencionado por Pausanias. Dentro de una cultura clerical acostumbrada a pensar en términos de tipos y antitipos,²⁶ suponer que antecedentes similares debían llevar a consecuencias similares por formar parte del mismo modelo de la realidad era lo más lógico y, por lo tanto, si allá hubo manifestaciones preternaturales de cierta índole y con determinadas características como consecuencia de estos hechos, acá no podían faltar tampoco.

Ahora bien, a pesar de las similitudes con el caso de Maratón por el uso de los mismos motivos narrativos, como son el origen cruento del suceso, la actividad nocturna, las voces humanas sin cuerpo visible y el relinchar de los caballos, en el relato de Motolinía las personas muertas en el Perú no habían sido individuos heroicos ni se habían sacrificado por nadie. Si en Maratón las apariciones eran resultado del apego de los difuntos por su tierra y por sus familias y del odio en contra de sus enemigos, manifestado en una actitud heroica de lucha defensiva permanente, los soldados muertos en el Perú habían sido, más bien, personas ambiciosas que luchaban por enriquecerse sacrificando a los demás. La explicación de los hechos tenía que ser, por lo tanto, diferente. En esta colonia sudamericana las almas se manifestaban como resultado de sus faltas, y la forma que empleaban para ello era una serie de “lumbres” que aparecían en el descampado a partir de la fecha de la batalla. Por sinécdoque, estas “lumbres” evocan en el lector de la época las ánimas de los difuntos debido a las llamas del inframundo en las que, se suponía, aparecían envueltas ante los vivos en los esporádicos contactos que podían tener con ellos, como se les representa en una multitud de historias escatológicas bien conocidas en su época.²⁷ Por ello, en un primer momento, y tomando en consideración la urgencia de confirmar la existencia del purgatorio para desarmar los alegatos de los disidentes protestantes en contra de la idea de la ayuda que los vivos podían dispensar a las

almas de los muertos, podríamos pensar que estamos ante un ejemplo de apariciones que se encuentran satisfaciendo sus pecados en los lugares donde los cometieron, lo cual, según hemos visto, era una interpretación común de los relatos purgatoriales. Pero, ¿de qué manera se purifica un alma que cada noche vuelve a experimentar el odio, el miedo y la violencia de su último día sobre la tierra?

Es posible advertir de inmediato que la historia contada por Motolinía no encaja con la idea de un purgatorio de purificación como el enseñado por el catolicismo más moderno de su época, donde las almas solían presentarse con actitudes recogidas, silenciosas, apesadumbradas, con eventuales solicitudes verbales para la procuración de su descanso, para indicar que ya lo han alcanzado, o al menos, con bellas apariencias que así lo dejaban entender, sino que, por el contrario, los aparecidos repiten las mismas malas acciones una y otra vez sin dar la más mínima señal de pesar.

La violencia de las almas no era un elemento novedoso en los relatos que intentaban probar la existencia del purgatorio y, por lo tanto, no extrañaría que Motolinía hubiera recurrido a esa suposición para una explicación así. Como muestra tenemos el *exemplum* consignado por el dominico Jacopo Passavanti (n. Florencia, c. 1302-m. 1357), tomado a su vez del monje Elinardo (en un pasado todavía más remoto), en *Lo specchio della vera penitenza* (1495), en donde se narra la historia de un carbonero que, cierta noche, presencia en un bosque la aparición de una mujer desnuda y despeinada, quien es perseguida por un jinete que, al alcanzarla junto al horno donde aquél preparaba su carbón, la asesina a puñaladas, la quema en el horno y termina atravesándola sobre el lomo de su montura para alejarse con ella velozmente por donde habían llegado. Después de presenciar lo mismo durante tres noches, el testigo informa lo ocurrido a un sirviente del conde de Niversa (Nevers, en el centro de Francia), y el noble acude al sitio para despejar el misterio. Interrogado por el conde, el jinete fantasmal revela que en vida ellos habían sido los adúlteros Giuffredi y Beatrice, quienes, para poder disfrutar más libremente su amor deshonesto, habían asesinado al esposo de la mujer, y que sólo habían logrado escapar a las penas del infierno, trocándolas por las del purgatorio,

²⁶ Para una explicación acerca de los tipos o prefiguraciones ver la entrada “Figura”, en León-Dufour, *Vocabulario*, 1985, pp. 342-347.

²⁷ Varias de ellas compiladas y comentadas por Dehouve, *Relatos*, 2010, anexo de *exempla* en cd.

porque se arrepintieron de sus pecados justo en el momento de la muerte. Pero ahora, como una penitencia que no habían podido realizar en vida, su castigo consistía en participar en una recurrente persecución nocturna a caballo, donde él acabaría siempre alcanzándola y matándola a cuchilladas hasta que ambos terminaran de purgar su pecado.²⁸ Para completar el cuadro de horrores escatológicos, resulta que su corcel negro era, en realidad, un demonio que lanzaba llamaradas por ojos, nariz y hocico, el cual les había sido impuesto para que los atormentara como parte de este mismo castigo.²⁹ La historia termina, como más tarde lo harán las prototípicas del género, con la solicitud de rogar a Dios por su descanso, pidiendo la entrega de limosnas y la realización de misas para aligerar su martirio.

De este modo, la explicación de la batalla del Perú como un violento hecho purgatorial sería más o menos comprensible si éste fuera el patrón típico de sus apariciones, pero el punto es que no es así. De hecho, hasta el mismo relato arriba indicado podía ser interpretado en un sentido mucho menos amable debido justamente a su violencia, que para muchas personas debe haber resultado incompatible con la purificación que suponía. Estamos hablando de la versión conocida como “El infierno de los amantes crueles”, incluido por Giovanni Boccaccio (n. Italia, 1313-m. 1375) en su *Decamerón*. En este cuento se narra que un viernes por la tarde el joven Anastasio de los Oresti presencia cómo el difunto Guido degli Anastagi, enfundado en su armadura oscura, da caza en su caballo negro, con sus mastines negros, a una hermosa mujer desnuda, a la cual le arranca el corazón por la espalda y se lo arroja a los perros para que lo devoren. Según el relato de Boccaccio, Anastagi se había condenado por suicidarse al no ser correspondido por dicha mujer, y a ella le había ocurrido lo mismo por no haber sentido ninguna misericordia por él en vida ni arrepentimiento tras su muerte. Como resultado de ello, ambos habían sido condenados en el infierno (de ahí la jauría, montura y jinete negros) a repetir en ese sitio la misma persecución cada viernes a la misma hora durante tantos años como meses la dama

le había ignorado; si bien Guido se toma el tiempo para agregar información que completa el panorama de sus apariciones: “No creas que durante los demás días descansamos. No, yo no ceso de darle alcance en otros lugares donde ella hizo o maquinó algo contra mí”.³⁰ El amor enfermizo de Anastagi se castigaba teniendo que dar caza al objeto de sus anhelos, mientras que ella, incapaz de sentir piedad más que por sí misma, atenta a escapar del dolor en lugar de purificarse con él, estaba condenada a sufrirlo sin remedio.

Ahora bien, no hace falta ningún despliegue de agudeza para darse cuenta de que, al comparar entre sí ambas versiones, el infierno de Boccaccio tiene mucha semejanza con el purgatorio por la manera en la que contabiliza el castigo, marcándole un término proporcional a los pecados cometidos por sus participantes, mientras que el purgatorio de Passavanti resulta tan infernal como el mostrado por Enguerrand Quarton con la presencia de aquel demonio convertido en caballo. La confusión de motivos literarios parece derivar de los precarios intentos del cristianismo por adaptar a su escatología relatos con resabios de lejanas creencias paganas, a los que termina por desnaturalizar y torcer en diferentes sentidos a fuerza de ajustes para que sirvan a distintos fines. Aunque insertas ambas en el contexto de las creencias del cristianismo, las conclusiones de Boccaccio y de Passavanti con respecto a la naturaleza de los hechos narrados son opuestas por motivos evidentes: mientras Boccaccio intenta convertir la caza infernal en el resultado del pecado, como predicador, Passavanti la utiliza para demostrar que aún los peores pecados pueden perdonarse si el pecador se arrepiente de ellos, sólo que en este caso, ante la ausencia de una purificación en vida, ésta tiene que cumplirse tras la muerte. Son estos fines prácticos por cumplir los que causan la ambigüedad con respecto a los destinos escatológicos involucrados en dichas historias, como resultado de la dificultad de entender unívocamente sus contenidos paganos desde el cristianismo.

Lo que se percibe aquí disfrazado de relato cristiano es, probablemente, un concepto más anti-

²⁸ Passavanti, *Specchio*, 1863, pp. 46-49.

²⁹ Passavanti, *Specchio*, 1863, p. 47.

³⁰ Boccaccio, *Decamerón*, 1986, p. 254.

guo, o al menos paralelo de la existencia en el más allá, proveniente de tradiciones de ultratumba diferentes de las cristianas y, por lo tanto, menos dóciles a ser interpretadas a partir de sus criterios. Se trata de la teoría que Edgar Morin denomina “la supervivencia del doble”,³¹ una concepción “horizontal”, antigua y popular, en la que el difunto —cuerpo y alma— continuaba viviendo, de cierta forma, por un tiempo en los mismos lugares donde había vivido su existencia terrestre, pero ahora atravesada por una teoría “vertical” y trascendental hecha por los teólogos en su intento por explicar la existencia de aquellos seres por medio del juego de fuerzas espirituales opuestas.³² Como afirma Claude Leucoteux:

Al margen de la cultura monástica y clerical [durante la Edad Media], se manifiestan aparecidos cuya cristianización es difícil porque no coinciden con los esquemas exegéticos en vigor. Viven en la tradición oral y popular, últimos vestigios de un paganismo que está muriendo poco a poco, pero todavía bien anclado en las mentalidades.³³

Por consiguiente, al igual que las arriba mencionadas, la versión contada por Motolinía no tiene relación con el purgatorio del cristianismo, y originalmente ni siquiera con su infierno, sino con un más allá pagano, donde los muertos continuaban experimentando indeterminadamente sus disputas como una continuación de la vida terrestre sin necesidad de asignarles un valor axiológico definido y, por lo tanto, dejándolas sin una explicación unilateral cuando el cristianismo las utilizara para ejemplificar, a partir de ellas, sus creencias escatológicas. Una de estas leyendas —de origen germánico—, con la que terminaremos de redondear nuestra explicación, es contada por Cesáreo de Heisterbach (n. c. 1180–m. c. 1240) en su *Dialogus miraculorum* (una conversación ejemplarizada entre un monje y un novicio acerca de diferentes asuntos religiosos). Según ésta, cuando los jefes de dos familias rivales del obispado de Colonia murieron y fueron enterrados en la misma fosa, por formar parte de la misma

parroquia de Nuenkirgen, los cadáveres manifestaron su desaprobación de manera inusitada:

Ocurrió entonces una cosa maravillosa y sin precedentes. Mientras estaban a la vista de todos, los cuerpos se dieron la espalda uno al otro y se golpearon tan impetuosamente la cabeza, los talones y las espaldas que se hubiera dicho que eran dos caballos salvajes.³⁴

Pelea que no terminó hasta que los separaron y los enterraron a cada uno por su lado.

Con la única diferencia de que en este caso la disputa se estaba dando en un ambiente físico y no en el plano espiritual (lo cual podría reflejar una diferencia de cosmovisión entre culturas disímiles o un grado distinto de asimilación a los elementos explicativos del cristianismo en una época tan temprana como los de principios del siglo XIII), el concepto que los monjes desprendían de ella sería el mismo que encontramos en Motolinía y que resume el novicio tras escuchar el *exemplum* de labios de su maestro: *Puto animas eorum magnam habuisse in inferno rixam* (Creo que sus almas tenían una gran pelea en el infierno).³⁵ ¿No aluden acaso al infierno las expresiones que acompañan y moralizan el texto de Motolinía cuando, al lamentarse sucesivamente por los males de la Nueva España, las islas y el Perú, afirma de este último que se trata de un río de Babilonia a donde vienen mil locos “a buscar la muerte del cuerpo y del ánima”?, pues dentro de la *Biblia*, la muerte del alma es la muerte segunda, la cual se identifica con el infierno, como se distingue, sin duda, en el libro de Revelación:

Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre estos.³⁶

La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego —este lago de fuego es la muerte segunda— [...] ³⁷

³¹ Morin, *Hombre*, 2003, pp. 140-165.

³² Delumeau, *Miedo*, 2005, p. 123.

³³ Lecouteux, *Fantasmas*, 1999, p. 65.

³⁴ Heisterbacensis, *Dialogus*, 1851, p. 309.

³⁵ Heisterbacensis, *Dialogus*, 1851, p. 309.

³⁶ Apóstoles, 20.6, en *Biblia*, 1999.

³⁷ Apóstoles, 20.14, en *Biblia*, 1999.

Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda.³⁸

Para apoyar esta idea, Motolinía compara las tierras del nuevo mundo con una especie de infierno físico donde “[...] ni cae lluvia, ni llueve, ni rocía!”³⁹ para terminar asegurando que la misma avaricia de los españoles había sido tanta para destruir y despojar el Perú que mucho era de lo que tenían que dar cuenta “a el tiempo de la final residencia”,⁴⁰ es decir, el Juicio final, en el que quienes ya hubieran cumplido su purificación tendrían finalmente acceso al paraíso, pero en el que los culpables serían condenados a terminar en el lago de fuego.

CONCLUSIONES

Como puede observarse, cinco siglos antes del Concilio de Trento las apariciones de los muertos no santificados no se limitaban a los habitantes del purgatorio, sino que incluían también a los del infierno, con los cuales podían compartir características que los volvían similares entre sí, al grado de no permitir la distinción entre unas y otras hasta que el autor despejara la duda acerca de lo que estaba explicando. Los motivos narrativos típicos (*topoi* o *loci communis*) de las historias de apariciones del más allá, como son, por ejemplo: el origen trágico o pecaminoso del suceso, la actividad nocturna, el entorno inquietante, la recurrencia, el aspecto tremendista, el fuego, el horror que solían causar en sus testigos, no revelan nada por sí mismos, sino que son, en todo caso, reelaboraciones de materiales tradicionales, normalizadas por el uso y adecuadas para explicar una idea. Así pues, todas estas historias, con posibles orígenes paganos, podían ser interpretadas por el cristianismo ya como situaciones purgatoria-

les o infernales, dependiendo no de los componentes que se tomaran en cuenta, sino de la perspectiva desde la cual se les considerara.

Conocedor de este tipo de recursos dentro de la cultura clerical de su tiempo, no tiene nada de extraño que Motolinía se valiera de los mismos modelos narrativos ya existentes para construir un relato similar, a partir de las noticias recibidas del Perú, para moralizar a los españoles acerca de los valores que debían prevalecer en sus actividades en el nuevo mundo. A pesar de las características específicas del relato contado por Motolinía, con manifestaciones fantasmales asociadas sólo aparentemente a situaciones de purgatorio, lo cierto es que *exempla* como éste se encuentran basados en historias provenientes de tradiciones narrativas ajenas, en donde este tercer sitio del más allá se encuentra ausente. Por lo tanto, para comprender su naturaleza original así como como el sentido que el autor intenta darle al ajustar su forma, es necesaria una exégesis más detenida, así como recurrir a isotopías semánticas o conjuntos redundantes de categorías que hagan posible una lectura uniforme.⁴¹

Por supuesto, como afirma Umberto Eco, el primer movimiento de un lector hacia el reconocimiento de una isotopía semántica “es una conjetura acerca del tema de un discurso dado”⁴² y, por ello, decidir que el relato de Motolinía está hablando de apariciones infernales y no purgatoriales es una apuesta interpretativa, pero, como el mismo autor aclara, no se trata de una interpretación arbitraria, sino basada en los indicios presentes en el texto. Y una vez que se ha intentado esta conjetura, el reconocimiento de una isotopía semántica constante es la prueba textual no sólo de “lo que trata” un discurso,⁴³ sino también de las razones por las cuales es así.

Una lectura purgatorial del evento narrado por Motolinía deja cabos sueltos, y lo mismo ocurre cuando se intenta ver en ella un contenido que hable de apariciones infernales, pero esto se explica perfectamente cuando entendemos que dichas fallas son el resultado de un uso retórico inexacto de modelos previos o paralelos a las enseñanzas del cris-

³⁸ Apóstoles, 21.8, en Biblia, 1999.

³⁹ Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 233. Como un paralelo de la maldición de David ante la muerte de tantos valientes en el Monte Gelboe (2R 1.21).

⁴⁰ Motolinía, *Memoriales*, 1971, p. 234.

⁴¹ Eco, “Sobreinterpretación”, 1997, p. 75.

⁴² Eco, “Sobreinterpretación”, 1997, p. 75.

⁴³ Eco, “Sobreinterpretación”, 1997, p. 75.

tianismo que se juzgan adecuados para ejemplificar situaciones, de tal manera que otorguen autoridad y orienten su interpretación en un sentido deseado.

Si la forma elegida por Motolinía para contar su historia es obra personal de dicho autor o se limitó a consignarla desde su fuente, es poco lo que puede decirse mientras no aparezca un documento o referencia previa que la utilice para el mismo —y no otro— acontecimiento. Al final, en una época en donde la propiedad privada del conocimiento era desconocida y se aceptaban sin mayor problema las refundiciones completas o parciales, la reutilización de un texto ajeno no hubiera significado mayor problema.

FUENTES

- Alexandre-Bidon, Daniëlle, *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siècle*, Paris: Hachette, 1998.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée De Brower, 1999.
- Boccaccio, Giovanni, *El Decamerón*, México: Porrúa, 1986 (“Sepan cuantos...”, núm. 380).
- Boneta, José, *Gritos del Purgatorio, y medios para callarlos*, Puebla: Imprenta del capitán Sebastián de Guevara y Ríos, 1703.
- Carrillo, Martín, *Explicación de la bula de los difuntos, en la qual se trata de las penas y lugares del Purgatorio; y cómo pueden ser ayudadas las Ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos* (seguida de la *Bula de Difuntos*), Alcalá de Henares: Casa de Juan Gracián, 1615.
- Dehouve, Daniële, *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Publicaciones de la Casa Chata, 2010, con CD con anexos de *exempla*.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, México: Taurus, 2005.
- Eco, Umberto, “La sobreinterpretación de textos”, en Umberto Eco *et al.*, *Interpretación y sobreinterpretación*, Madrid: Cambridge University Press, 1997, pp. 56-79.
- Ghul, E. y W. Koner. *Los griegos. Su vida y costumbres*, España: Edimat Libros (Biblioteca Historia), 2002.
- Heisterbacensis, Caesarii, *Dialogus miraculorum*, 2 vols., Colonia/Bonn/Bruselas: J. M. Heberle (H. Lempertz y Comp.), 1851.
- Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México: Porrúa, 1986 (“Sepan cuantos...” núm. 176).
- Herrera y Tordesillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*, Madrid: Francisco Martínez Abad, 1739.
- Homero, *La odisea*, México: El libro español, 1963.
- Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Barcelona: José J. de Olañeta, 1999 (Medievalia, núm. 7).
- León-Dufour, Xavier (dir.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1985 (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, núm. 66).
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, s/a (Colección Clásica, núm. 64).
- Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romancesca, verdad historiográfica*, México: Universidad Iberoamericana, 1995 (Historia y grafía, núm. 4).
- Morin, Edgar, *El hombre y la muerte*, Barcelona: Kairós, 2003.
- Motolinía (Toribio de Benavente), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971 (Serie de historiadores y cronistas de indias, núm. 2).
- Paradoxógrafos griegos, rarezas y maravillas*, introducción, Madrid: Gredos, 2008 (Biblioteca Clásica Gredos, núm. 222).
- Passavanti, Jacopo, *Lo specchio della vera penitenza*, Florencia: Felice Le Monnier, 1863.
- Pausanias, *Descripción de Grecia*, t. 1, Madrid: Gredos, 1994 (Biblioteca Clásica Gredos, núm. 196).
- Platón, “Fedón o del alma”, en *Diálogos*, México: Porrúa, 2000, pp. 387-432 (“Sepan cuantos...”, núm. 13).
- Plutarco, *Vidas paralelas*, 7 tomos, versión en pdf tomada de <<http://www.elaleph.com/libro/Vidas-paralelas-tomo-IV-de-Plutarco/833/>> [10 de junio de 2015].

Pozo, Cándido, *Teología del más allá*, Madrid: EDI-CA, 1968 (Biblioteca de Autores Cristianos, núm. 282).

Reyes, Alfonso, “Fastos de Maratón”, en *Junta de sombras. Estudios helénicos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 159-185.

Vascones, Alonso de, *Destierro de ignorancias, y aviso de penitentes*, Barcelona: Imprenta de Sebastián Matevad a costa de Rafael Vives, 1622.

Vega, Inca Garcilaso de la, *Historia general del Perú*, Córdoba: Viuda de Andrés Barrera, 1617.