

Introducción

Aunque la bibliografía sobre el *exemplum* en lengua española es amplia, todavía puede ser útil una visión de conjunto, sobre todo si va acompañada de una vuelta a su consideración retórica y de una buena muestra de ejemplos usados en contextos no suficientemente estudiados. Porque el prestigio de los estudios medievales de este viejo argumento retórico ha estandarizado una amplia definición del mismo desde la cual una gran variedad de relatos es llamada *exemplum* (o enxiemplo, o ejemplo)¹ independientemente de su uso o contexto, diluyendo así la identidad de esta especie de prueba inductiva en el conjunto de las otras formas narrativas breves de la época.

Y es que mucho de lo escrito trata la vida antigua o medieval del ejemplo y menos sus desarrollos posteriores; aunque ya se ha dejado atrás aquella convicción de que el uso de estos relatos probatorios había comenzado a decaer a partir del siglo xv² gracias, sobre todo, al descubrimiento de textos y discursos que todavía en el xviii lo siguen utilizando.³ En cualquier caso, el estudio del ejemplo en textos de los siglos xv al xviii sigue siendo una asignatura pendiente, en

1 En adelante se usarán *exemplum* y *ejemplo* casi en el mismo sentido, diferente solo en la referencia a la retórica latina implícita en el primer nombre.

2 Véase Welter (*L'Exemplum*, 12). Ya Robert Ricard ha señalado la inconsistencia de tal afirmación (“Aportaciones”, 200-216).

3 Es posible encontrar indicios de su uso incluso en el siglo xix: un ejemplar de la edición de 1724 de *Luz de verdades católicas* (una de las fuentes ejemplares que aquí se usan) conservado en la John Carter Brown Library, tiene marcas en tinta roja sobre buena parte de los inicios de ejemplos, y apostillas en tinta café que indican correspondencias de los mismos; con la misma tinta café, en la portada interior, lleva anotada la fecha en que se hicieron tales apostillas: “4 Feb° 1837”. Ello muestra que esta obra fue usada como fuente no solo de sermones modélicos, sino también de relatos ejemplares sueltos y, como se ve, en fechas bastante tardías.

particular su vida indiana, a pesar de los significativos trabajos que se vienen publicando.⁴ Justamente al objetivo de ilustrar los usos del ejemplo en la Nueva España se dedica este libro, consistente en el rescate, edición y anotación de un corpus de *exempla* recogidos de tres textos novohispanos del siglo xvii. Se trata de una recuperación textual planteada desde una perspectiva retórica pues se concibe el ejemplo estrictamente como especie inductiva de argumentación retórica⁵ y, además, porque el criterio de selección de las fuentes partió de una hipótesis de la pervivencia de los géneros de la oratoria antigua entre los discursos y textos novohispanos de la época.

La teoría de los *genera causarum* de la Antigüedad —que concibe tres géneros de discurso: deliberativo, panegírico (o demostrativo) y judicial— demostró ser todavía pertinente para la clasificación de textos indianos del siglo xvii, aun cuando los géneros clásicos habían decaído muchos siglos atrás y la retórica había caminado derroteros nuevos, sobre todo a partir de su cristianización. En cualquier caso, no es esta una hipótesis nueva, ya Manuel López Muñoz ha documentado cómo los retóricos humanistas discutían y usaban una adecuación de los sermones del siglo xvi a las categorías clásicas;⁶ por ejemplo, el hispalense Alfonso García Matamoros y el mexicano Diego Valadés usarían los géneros de la oratoria grecolatina para clasificar discursos de su época; veamos a García Matamoros:

4 Desde el artículo de Günter Vollmer sobre una traducción al náhuatl de las fábulas de Esopo (“Esopo”, 97-108) hasta los trabajos de Danièle Dehouve, en particular su ensayo sobre varios *exempla* extraídos de otros tantos ejemplarios impresos en náhuatl (*Rundigero*), así como la colección de ejemplos *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos xvi-xviii)* (*Relatos de pecados*), que también registra algunos de los ejemplos que se incluyen en el presente libro. También vale mencionar Alcántara Rojas (“El dragón y la mazacóatl”), así como Pedrosa (“La búsqueda”), entre otros.

5 Es decir, aquel elemento discursivo que los griegos llamaron *paradigma* y los latinos, justamente, *exemplum*, consistente en probar una causa trayendo la narración de un asunto externo pero similar a ella, de modo que por analogía la ilustrase o demostrase (véase la *Retórica* de Aristóteles). Se trata, pues, de una perspectiva que pondera la función probatoria del ejemplo, más que la ornamental o la puramente narrativa, lo que permite discernir mejor su lugar y su función persuasiva al interior del discurso en que se inserta, así como sus funciones morales, ideológicas y aun políticas. Un planteamiento amplio de esta definición retórica del ejemplo puede encontrarse en mi libro *Los cuentos del predicador*.

6 López Muñoz (“*Nos ex Rhetorica*”).

Pues muchos autores [...] trataron el género didascálico, que concibieron como forma del demostrativo. El género de la refutación, que se utiliza para la acusación y la reprehensión ¿quién no aprecia que remite al género judicial? El género instructivo, censorio y consolatorio son especies propias del género deliberativo.⁷

Con base en esta hipótesis taxonómica, fue posible determinar tres tipos de discursos religiosos novohispanos del siglo xvii ricos en argumentaciones inductivas; así, ciertas piezas oratorias de estilo humilde fueron consideradas discursos deliberativos, en tanto su propósito era persuadir a su auditorio de una acción futura, esto es, cultivar virtudes cristianas tanto como desterrar los vicios; del mismo modo, en las crónicas de órdenes religiosas pudo verse cómo los ejemplos cumplían la función de aportar elementos probatorios a un discurso de corte panegírico, encomiástico de la orden y sus miembros; finalmente, los tratados de extirpación de idolatrías fueron considerados discursos judiciales, en tanto que partían de la determinación de una culpa y un culpable, utilizando *exempla* como pruebas o ilustraciones de los males y castigos que acarrearía la persistencia de los pueblos indígenas en sus prácticas religiosas prehispánicas.

Como fuente de carácter deliberativo se usó aquí *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana* [...], una colección de pláticas doctrinales pronunciadas por el jesuita Juan Martínez de la Parra en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México, entre 1690 y 1694, e impresas en tres tomos entre 1691 y 1696.⁸ Juan Martínez de la Parra (ca. 1652-1701) es un predicador que cada vez convoca mayor interés entre los estudiosos de la literatura y la historia religiosa novohispana, al grado de que podría ser considerado parte de lo que Pilar Gonzalbo ha llamado “época

7 *De rationi dicendi libri duo* [1548]: 79v (en la traducción de Aragüés [*Deus concionator*, 234]). Con la misma intención, Alfonso Zorrilla, siguiendo el *De sacris concionibus recte formandis* (1543) de Melancthon, construyó una tipología sustituyendo el género judicial por el *didáctico*, lo que también haría Luis de Granada en su *Retórica eclesiástica*.

8 Martínez de la Parra *Luz* 1691-1696. El Tomo I contiene pláticas pronunciadas entre el 7 de abril y el 8 de septiembre de 1690 y fue impreso en 1691; el Tomo II contiene pláticas pronunciadas entre el 28 de octubre de 1690 y el 8 de mayo de 1692 y fue impreso en 1692; finalmente, el Tomo III contiene pláticas pronunciadas entre el 15 de mayo de 1692 y el 12 de diciembre de 1694 y fue impreso en 1696.

dorada” de la oratoria sagrada jesuítica.⁹ Sus pláticas constituyeron una de las pocas colecciones de piezas oratorias mexicanas no pane-gíricas que se imprimieron en el siglo xvii; los tres tomos de la *editio princeps* correspondían a tres tratados o series temáticas: el primero incluyó los puntos principales de la doctrina cristiana, el segundo consistió en una explicación amplia de los diez mandamientos y el tercero en una similar explicación de los sacramentos. A partir de la edición de Barcelona (1700), la obra se imprimiría en un solo tomo y muy pronto se consolidaría como uno de los libros novohispanos más editados, tanto en México como en España.¹⁰

Las pláticas son un tipo de sermón de estilo humilde que bien puede ser considerado una especie menor de aquel “sermón instructivo” al que se refería García Matamoros: pieza oratoria dedicada a la instrucción religiosa y con un propósito fundamentalmente moral. Sin duda, la llegada de la Compañía de Jesús había fortalecido en la Nueva España la práctica de esta predicación popular de profundo carácter didáctico, lo que vino a modificar significativamente la oratoria sagrada novohispana en su conjunto.

9 Gonzalbo *La educación*, xvi. Se trata de un autor muy leído en su tiempo, no solo en México; M. C. Benassy-Berling afirma que “los eruditos mexicanos hablan de 45 ediciones en total” de *Luz de verdades católicas* y señala que la obra fue traducida al náhuatl, portugués e italiano en 1713 y al latín en 1736 (“Un prédicateur”, 404). Mariano Beristáin menciona, además, la traducción del jesuita italiano Antonio Ardia, quien habría cambiado el título a la obra y al parecer intentó hacerse pasar por su autor (*Tromba catechistica*), de donde, a su vez, el cisterciense alemán Roberto Lenga haría una traducción latina (*Tuba catechetica*), sin mencionar ya el nombre del autor novohispano (Beristáin *Biblioteca*, 108-109 [s. v. “PARRA (P. Juan Martínez de la)”: 2321]).

10 Los editores de la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús [...]*, de Francisco Javier Alegre, llegaron a considerar que “*Luz de verdades católicas* ha tenido más ediciones que ningún otro libro mexicano” (Alegre *Historia*, 22, n. 26). La Biblioteca Nacional de México conserva las siguientes ediciones de la obra: México, por Diego Fernández de León, 1691-1694; Sevilla, por Juan Francisco de Blas, 1699; Barcelona, por Juan Solís, 1701; Barcelona, por Rafael Figueroa, 1705; Madrid, por Antonio González de Reyes, 1717; Madrid, por Francisco de Hierro, 1722; Sevilla, por la Viuda de Francisco Lorenzo de Hermosilla, 1729; Madrid, por Manuel Fernández, 1732; Sevilla, por la Viuda de Francisco Lorenzo de Hermosilla, 1733; México, en la Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1754; Barcelona, por Lucas de Bezárez, 1755; Madrid, por Antonio de Sancha, 1775; Morelia, Impr. de San Ignacio, 1886; Madrid, por Saturnino Calleja, 1900, y, finalmente, México, San Ignacio, 1948.

En el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* se incluye una carta que Francisco Javier habría escrito a Gaspar Berceo, en la que el hermano fundador recomendaba predicar incluso en conversaciones familiares o a pequeños grupos, dar clases públicas de teología y “las diversas pláticas e instrucciones que los jesuitas comenzaban a darse mutuamente como parte del ritual ordinario de su vida religiosa”, argumentando que dichas pláticas habían sido reglamentadas en las *Regulae Societatis Iesu* de 1580.¹¹

El propósito general de las pláticas jesuíticas era formular una instrucción religiosa suficiente y medianamente profunda, dirigida a un público tan amplio como el que solía acudir a las que Martínez de la Parra pronunciaba cada jueves en la Casa Profesa de la Ciudad de México: comerciantes, artesanos, funcionarios de bajo nivel, pequeña nobleza o pueblo llano.¹² Dichas pláticas no formaban parte de ningún acto litúrgico, de modo que se trataba de discursos dichos en un ambiente y con un fin más bien didáctico; el programa de instrucción a que obedecían incluía una noción de virtud cristiana entendida en un amplio sentido, mismo que no comprendía únicamente lo religioso o moral, sino aún cuestiones de derecho o de convivencia social.

Como fuente de carácter demostrativo no se usó aquí ningún sermón panegírico, como cabría esperar, porque en general estos sermones suelen ser muy pobres en ejemplos, pues en ellos la argumentación usualmente se consigue no por medios inductivos, sino deductivos; es decir, los sermones panegíricos son discursos de estilo medio o sublime que no suelen usar ilustraciones ejemplares en su argumentación, sino deducciones o conceptos. En cambio, fue en ciertas crónicas de órdenes religiosas donde se encontraron ejemplos funcionando como pruebas de un discurso demostrativo, porque estas crónicas se encuentran tan lejos de la historiografía humanística como cerca del sermón panegírico, desde que constituyen una continua alabanza a la orden en cuestión y a sus miembros. Es decir, las crónicas religiosas de los siglos XVI y XVII poseen un marcado carácter retórico y persuasivo que, en opinión de no pocos

11 O'Neill y Domínguez *Diccionario*, 3217.

12 Pueden encontrarse algunos estudios sobre la composición demográfica de la capital del virreinato en el siglo XVII en Gonzalbo (*Historia*).

historiadores contemporáneos, las coloca más cerca del sermón que de la historia científica;¹³ de modo que estas obras constituyen un extraño caso de discurso panegírico con argumentación inductiva.

La historia religiosa que se usó aquí es la crónica de la provincia carmelitana de San Alberto de México escrita por fray Agustín de la Madre de Dios entre 1646 y 1653, a la que titularía *Tesoro escondido en el santo carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*. Se trata de una obra que no alcanzó a ser impresa en su tiempo, pero a la que, no obstante, la mayor parte de los historiadores carmelitas posteriores le deben mucho texto: permanecería inédita hasta 1984, año en que fue editada por Manuel Ramos Medina como tesis doctoral y, luego, en 1986, Eduardo Báez Macías publicaría la suya.¹⁴

Fray Agustín de la Madre de Dios, primer historiador de la provincia novohispana de la Orden del Carmelo, recibió en 1646 la encomienda por parte de sus autoridades de escribir la historia de la provincia de San Alberto de México (la primera fundada fuera de la Península). Después de siete años de trabajo, la obra estaba casi concluida, pero tuvo que abandonarla en 1653, cuando fue despedido de su encomienda y sujeto a un proceso disciplinario al interior de la orden debido a un posicionamiento político que no gustó a sus superiores.¹⁵ De dicho proceso, fray Agustín

13 Para Francisco Esteve Barba, por ejemplo, las historias religiosas del siglo xvii carecen de valor porque, en su opinión, suelen ser menos fieles a los hechos que las dedicadas a asuntos civiles o militares, pues los escritores religiosos solían exagerar la nota al referir milagros y dejar incompleta, por discreción, las biografías y las historias, además de que en estas historias “lo fantástico no suele ser sino una parte de la realidad” (*Historiografía*, 9).

14 Madre de Dios *Tesoro* 1984 y *Tesoro* 1986. He estudiado el uso de ejemplos en esta obra en mi libro ya citado *Los cuentos del historiador*.

15 En 1653 fray Agustín desafió a las mismas autoridades que habían puesto en sus hombros la tarea historiográfica, oponiéndose a una ley que en 1604 habían publicado las autoridades peninsulares de la Orden pretendiendo restringir el ingreso de indianos a la misma; se trataba del “Discurso apologético en favor de los criollos de la Nueva España contra una ley que tienen los carmelitas de no admitirlos en su religión”. Con ello fray Agustín enarbó, muy tempranamente y a intramuros de un convento, una vindicación del criollo frente al peninsular que estallaría en la calle y los campos del país siglo y medio después. Manuel Ramos Medina transcribe la carta de fray Agustín en su edición citada del *Tesoro escondido* (Madre de Dios *Tesoro* 1986).

solo salió para morir unos años después en el convento de Jaén. En cuanto a su crónica, no habrá parecido a las autoridades carmelitas merecedora de mucha censura, pues solo se la ocultaron a las prensas, no así a historiadores carmelitas posteriores que la usaron sin citarla.

La de fray Agustín fue una historia medieval escrita en pleno siglo xvii, como la mayoría de las historias religiosas de la época, pues, aunque dice componer su historia a la manera de las historias humanistas, en cuanto a sus partes y estilo, en buena medida parte de una concepción metafísica de lo real que en poco se parece a la concepción de verdad empírica que en aquellas comenzaba a defenderse; la concepción historiográfica medieval de fray Agustín aporta, sin embargo, un gran tesoro (como el título de la obra indica) a la historia de la literatura ejemplar, pues es rica fuente de relatos probatorios. No es la primera vez, por supuesto, que se encuentran *exempla* en historias de esos años, aunque no siempre se han reconocido como tales; Enrique Pupo-Walker, por ejemplo, ha escrito que en *El carnero*¹⁶ y en los *Comentarios reales*¹⁷ “la ficción es ahora la unidad que resume y ordena imaginativamente el espacio histórico”,¹⁸ afirmación sin duda sugerente, aunque no parece tomar en cuenta que lo que llama “ficcionalización” de la historia podría no ser otra cosa que la presencia de textos ejemplares en función argumental, lo cual resultaría perfectamente aceptable bajo el concepto moral de historia vigente en aquellos años.¹⁹

16 Juan Rodríguez Freyle, *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* (“El carnero”), escrita entre 1638-1639, aunque no impresa hasta 1859.

17 La *Primera parte de los comentarios reales*, de Garcilaso de la Vega (el Inca), fue impresa en Lisboa en 1609.

18 *La vocación*, 154. Antes había descrito *El carnero* como un texto que, a pesar de ser historia, inserta narraciones y leyendas “con sorprendente facilidad” y que, respecto a ello, “lo que nos admira en el libro de Rodríguez Freyle es el temblor de una sensibilidad creativa, que se descubre ante el lector” (126-127).

19 A propósito, resulta notable la ligereza con que Pupo-Walker ha pasado de las causas que podrían, justamente, explicar esa “sensibilidad creativa” a que hace referencia, aunque conceda que podrían apreciarse ahí “modelos” de la cuentística popular española. Y es que el propio autor de *El carnero*, Rodríguez Freyle, ya parece muy consciente de la función ejemplar que cumplen sus relatos intercalados: “[escribí esto] para que huyan los hombres de ellos [de los vicios] y los tomen por doctrina y ejemplo para no caer en sus semejantes y evitar lo malo” (*El carnero*, 96).

Finalmente, la fuente de género judicial aquí usada corresponde a un texto muy duro: un tratado de extirpación de idolatrías, consistente en un discurso persecutorio de las costumbres *idolátricas* indígenas; texto duro y punitivo, sí, pero retórico igualmente, es decir: un intento de persuadir mediante la palabra, lo que siempre será una estrategia de represión más *suave* que la punición física, aunque se trate de un violento discurso acusador. Pertenece al género judicial porque utiliza pruebas históricas de distinta fuente para argumentar la culpa terrible (y el castigo acreditable) que conllevarían las prácticas religiosas heterodoxas, que no eran otra cosa que la continuación del culto a los dioses prehispánicos por parte de los pueblos conquistados, como una forma de resistencia cultural.

Porque los vestigios de prácticas religiosas prehispánicas que estos tratados proscibían no eran otra cosa que instrumentos culturales con que muchos pueblos originarios siguieron resistiendo a la *conquista espiritual* durante siglos; resistencia cuya herencia son las muchas manifestaciones de sincretismo religioso y formas tradicionales de curación y brujería que sobreviven hasta la actualidad, así como la pervivencia de muchos cuentos de horror que en su momento se usaron como castigo simbólico a estas prácticas heterodoxas, procedimiento animado desde una didáctica del terror similar a la que se había empleado desde siglos antes contra las herejías y brujerías en el Viejo Mundo.

El discurso en cuestión es *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías [...]* (1692), de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, como muestra de uno de los tipos de discurso más oscuros en los que estos relatos breves funcionaron como ilustración o prueba. Se trata de una obra que, efectivamente, puede ser considerada un discurso de corte forense, inculpador de indios idólatras, provisto de argumentos inductivos, sobre todo de carácter histórico, con los que su autor pretendía dar a los curas doctrineros elementos para persuadir contra la idolatría.

Su autor nació entre 1635 y 1640 en Quecholac, en el actual estado de Puebla. Estudió en el Colegio de San Pedro y San Juan de la ciudad angelopolitana, donde se graduó en Artes y Teología y se ordenó con licencia de predicador y confesor; posteriormente, fue cura párroco de su pueblo natal y en 1674 fue nombrado juez eclesiástico de idolatrías en San Francisco de la Sierra, sujeto de

Teotitlán del Camino, en Oaxaca, donde comenzó su tarea como persecutor de idólatras. Años más tarde, en 1688, fue designado “juez eclesiástico y juez comisario en causas de fe contra idolatrías y supersticiones del demonio” en el partido de Tlacotepec, en el obispado de Puebla, donde llevó a cabo un auto de fe e hizo construir una cárcel perpetua para idólatras. Falleció en 1695; en su testamento pidió que a su muerte se dijeran misas por su alma, por su familia y por la “verdadera conversión de pecadores perdidos de dicho mi partido”.²⁰

Luz y método es una obra que pertenece a la tradición inaugurada por Nicolás Eymerico, dominico de Tarragona, inquisidor papal en el reino de Aragón y autor del *Directorium inquisitorum* (1376), un tratado en que describía las herejías posibles y daba consejos prácticos para interrogar herejes; lo mismo que el *Malleus maleficarum* o “martillo de los brujos” (1487) de Kramer; el *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), de Martín de Castañega; el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553), de Andrés de Olmos; la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, de Pedro Ciruelo (1530); *La démonomanie des sorciers* (1580), de Jean Bodin, o los *Disquisitionum magicarum Libri VI* (1599-1600), de Martín del Río.²¹

20 “Escritura de Testamento que otorga el bachiller Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, clérigo presbítero, cura beneficiado, vicario y Juez Eclesiástico del pueblo y partido de Santa Cruz Tlacotepec, Obispado de Puebla”, Archivo General de Notarías de Puebla: Notaría de Tepeaca, protocolos de 1693, f. 83v. El partido de Tlacotepec comprendía los pueblos de Santa María la Alta, San Marcos Tlacoyalco y San Luis Temalacayuca, donde habitaban indios de lengua chocha, así como San Andrés Cacaloapan, Todos Santos Xochitlán y San Simón Yehualtepec, donde se hablaba náhuatl, por ello este tratado es plurilingüe, pues contiene partes en náhuatl, en chocho y, por supuesto, en castellano y latín.

21 A dicha tradición pertenecen también la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* (ca. 1569), de Pedro Ponce; la *Revelación sobre la reincidencia de sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos* (ca. 1584), de Pedro de Feria; el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* (1629), de Hernando Ruíz de Alarcón; el *Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán* (1639), de Pedro Sánchez de Aguilar; el *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México* (1656), de Jacinto de la Serna, y la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* (1656), de Gonzalo de Balsalobre (véase, al respecto, Ortiz [*Diablo novohispano*]).

La curiosa circunstancia de encontrar ejemplos en un discurso judicial se explica por el evidente propósito didáctico que anima a esta obra; porque Villavicencio dice escribir para párrocos de indios: “Para que como padres enseñen y den luz a ellos sus feligreses, con que acaben de dejar sus vanas y diabólicas supersticiones y salgan de las tinieblas [...]”.²² Se trata, pues, de un discurso de estilo humilde dirigido a curas más bien ignorantes, para el que eligió “el primer modo de hablar que santo Tomás enseña, humilde y llano, para conseguir el intento del que enseña y escribe con fin de aprovechar”.²³ Por ello, la argumentación más usada en esta obra es la inductiva o ejemplar.

Los ejemplos recabados de estas tres fuentes han sido aquí dispuestos a partir de un criterio de clasificación que parte de una dicotomía central a la historia de la narración en Occidente: historia vs. ficción, es decir, la *res certa* o la *res ficta* como fuentes del relato. Porque las preceptivas de la Antigüedad apuntaban ya elementos para reconocer las distintas propiedades probatorias de cada una de estas materias: la histórica o la ficcional, a la luz, sobre todo, de su mayor o menor pertinencia en el ámbito del discurso judicial, puesto que en él la *res certa* servía perfectamente para demostrar claramente una verdad, en el marco de la valoración judicial clásica de la verdad histórica, mientras que los argumentos provenientes de la *res ficta* solo alcanzarían para mostrarla o ilustrarla, aunque sin duda colaboraban también a dar lustre, belleza y amplitud al discurso.²⁴ En torno a esta dicotomía se puede continuar aquella

22 Luz, “Prólogo al lector”.

23 *Loc. cit.* Antes, en el mismo “Prólogo”, había escrito: “No intento entretener y deleitar inútilmente; sí persuadir y aprovechar; y para ello me valgo de historias y de pinturas, no inútiles y profanas, sí provechosas y santas, de la escritura sagrada, de ejemplos y casos raros, y singulares noticias que se refieren y leen en varias historias verídicas”.

24 Para Cicerón, la argumentación “parece ser un hallazgo, de algún género, que muestra probablemente, o que demuestra necesariamente alguna cosa”, estableciendo una primera distinción entre mostrar y demostrar, entre *ostendere* y *demonstrare*, “[...] *aut probabiliter ostendens aut necessarie demonstrans*” (*De inventione*, 44). Mientras *ostendere* significa ‘mostrar’, ‘presentar’, *demonstrare* significa ‘hacer ver’, ‘hacer conocer’, lo que recuerda la diferencia entre *testimonio* y *ejemplo* propuesta por la *Rhetorica ad Herennium* (IV, 2 [I]), que también implica una gradación desde el mero hecho de ilustrar a la demostración o prueba completa.

vieja discusión sobre las equívocas fronteras entre historia y literatura: la que ya recogía Aristóteles en su *Poética* y en su *Metafísica*, así como la revitalizada a partir de los debates sobre la noción de verdad histórica sostenidos por historiadores humanistas durante el siglo XVI;²⁵ esa misma discusión que en nuestros días se convirtió en problema académico recurrente siguiendo las aproximaciones *literarias* al texto historiográfico hechas por Paul Ricoeur y Hayden White, entre otros.²⁶

Aristóteles había sentado las bases de una dicotomía narrativa fundamental para la cultura occidental, al proponer en su *Metafisi-*

25 Las dimensiones de dicho enfrentamiento quedarían de manifiesto en el debate por escrito que protagonizaron el humanista Pedro de Rhua y el cronista Alonso de Guevara, obispo de Mondoñedo, a quien dice Rhua: “Escrevi a Vuestra Señoría que entre otras cosas que en sus obras culpan los lectores: es una la más fea y intolerable que puede caer en escritos de autoridad: como Vuestra Señoría lo es: y es que da fábulas por historias y ficciones propias por narraciones ajenas”, a lo que el obispo de Mondoñedo respondería que no haga caso de ello, pues al cabo todas las historias profanas son mentiras, pues la única verdad es la divina; Rhua insistiría razonando que “el fin de la historia es solo el provecho que de sola la verdad se coge” y que “en esto difiere el orador del historiador: que el orador más procura decir lo verosímil y creyble que lo verdadero: pero el historiador sola la verdad desnuda pretende de escrevir sençilla sin affeytes ni sospecha dellos”. Rhua incluye en sus cartas los argumentos de su oponente, como era corriente según las normas de la *disputatio* medieval todavía en uso en el siglo XVI (*Cartas*, fols. 37v, 41r y 45v).

26 Recuérdese que la búsqueda de elementos literarios en la prosa historiográfica ha venido incrementándose a partir de los estudios de Hayden White, *Metahistory* (1973) y *Tropics of Discourse* (1978), y de Paul Ricoeur, *Temps et récit* (1974), en los que se ha intentado, por un lado, cuestionar el ideal de objetividad de la historia y, por otro, apuntalar una consideración literaria de los textos históricos con base en el supuesto de que todo relato histórico es, finalmente, un artificio textual de representación; es decir, que incluye la construcción de un efecto de realidad. Estos autores han partido de la convicción de que todo relato histórico se limita a hacer inteligible el devenir, al punto en que es posible imaginar, dice White parafraseando a Nietzsche, “un relato perfectamente verdadero de una serie de acontecimientos pasados que, sin embargo, no contenga un solo hecho específicamente histórico”, o bien, como concluyó Ricoeur, la escritura de una historia puede ser finalmente más poética que científica en virtud de que el discurso historiográfico es más *tropológico* que lógico. De H. White, véase la traducción que hacen Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino de *Tropics of Discourse y Figural Realism* (1999) y que titularon *El texto histórico como artefacto literario* (White *El texto*, 48); de P. Ricoeur, véase la traducción de Agustín Neira: *Tiempo y narración*.

ca que la verdad podía definirse simplemente como la conformidad de un juicio con la realidad a que este juicio se refiere:

Se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas [...]. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.²⁷

Por tanto, la verdad no resultaba una categoría ontológica, sino un discurso o juicio sobre la realidad, pero ¿qué venía a ser exactamente la realidad? Aristóteles también a esto respondió, ahora en su *Poética*: que hay una realidad empírica, accesible a nuestros sentidos físicos, y otra realidad metafísica o general, accesible solo a las cualidades superiores del alma (la imaginación o la memoria); allí mismo concedería el Estagirita a la historia la función de dar cuenta de la primera de estas dos clases de realidades, es decir, la realidad empírica, y a la poesía la capacidad de expresar las verdades trascendentes:

No corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Herodoto, y no sería menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por esto también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular.²⁸

Los retóricos latinos recogerían estas enseñanzas en tipologías del *exemplum* que partían justamente de la consideración del carácter histórico o ficcional de los relatos; lo que es particularmente evidente en la *Rhetorica ad Herennium*, en la que es posible encontrar una traducción bastante fiel de las enseñanzas de la elocuencia griega en cuanto a pruebas inductivas se refiere. Así, en el lugar dedicado a los tipos de narración, el anónimo autor propuso una

²⁷ *Metafísica*, IX, 10 [1051^b].

²⁸ *Poética*, 1451^a, 38-47.

taxonomía que sirve muy bien para el relato ejemplar y que permanecería durante siglos: *fabula*, *historia* o *argumenta*, misma que consolidaba la ficción como una posibilidad probatoria a la que incluso otorgaba el nombre de “argumento”, como si lo fuese por antonomasia.²⁹

Es verdad luego que la predicación y la historiografía medievales reubicaron aquellas estrictas fronteras que griegos y latinos habían pensado para la realidad y la ficción, porque siguiendo una concepción religiosa de la vida, los horizontes de la historia humana se expandieron a la divina creando un presente absoluto sobre el que el hombre difícilmente podía tener control, al adjudicarle un papel predeterminado en un relato que lo sobrepasaba, pues había iniciado con la Caída en el Paraíso y terminaría en el Juicio Final o “el fin de los tiempos”.³⁰ En efecto, esta forma de justificación moral de la historia afectó el estatus y el uso de los ejemplos históricos, al implicar una interpretación maniquea de los actos de los hombres, quienes solo podían someterse o rebelarse al plan divino de salvación, en el que la muerte y el infierno eran naturales consecuencias de la rebeldía y el mal; así, cada ejemplo histórico podía implicar un juicio parcial de los acontecimientos, de la mano del juicio de Dios, de modo que cada devenir humano esperaba el definitivo juicio divino al final de los tiempos, de donde podría deducirse que para el hombre de letras medieval Dios no solo era el gran y definitivo predicador, como bien ha expuesto José Aragüés,³¹ sino también el gran y definitivo historiador.

Con todo, el humanismo del siglo XVI supuso un cambio importante de mentalidad sobre lo histórico y una vuelta a los rigores clásicos que puede muy bien resumirse en la contundente afirmación de Vives de 1533: “La primera ley de la historia es que sea

29 El relato legendario [*fabula*] contiene hechos que no son ni verdaderos ni verosímiles, como los que aparecen en las tragedias. La historia contiene sucesos reales pero alejados de nuestra época. La ficción [*argumenta*] trata acontecimientos inventados que sin embargo podrían haber ocurrido, como los argumentos de las comedias. *Rhetorica ad Herennium*, I, 13 [VIII]. Véanse, al respecto, Mehtonen (*Old Concept*) y Codoñer (“*Fabula*”).

30 Por ello el predicador (como el historiador religioso) justifica el carácter moral de su visión de los acontecimientos como expresión del juicio de Dios. Véase Niebuhr (*Faith*, 124 y 126).

31 Véase su libro ya citado *Deus concionator* [...].

veraz”;³² lo que trajo a un mayor esfuerzo de autorización de los relatos sobrenaturales traídos a las historias religiosas, generando con ello (como adelante se verá) una curiosa tensión en los modos de tratar los ejemplos milagrosos: permitiendo lo sobrenatural pero protegiéndolo con un grueso manto de autorizaciones propias de la historiografía humanística, mismas que no solían aparecer en los ejemplos milagrosos medievales. En cualquier caso, los autores religiosos novohispanos del siglo xvii, herederos tanto de las libertades medievales como del rigor renacentista sobre la ficción moral, bien sabían elegir ejemplos en función de su utilidad probatoria: causas graves o dogmáticas se probaban con ejemplos históricos, mientras que causas triviales o causas graves que entrañaban riesgo solían probarse con ejemplos ficcionales.

Los ejemplos históricos

Aquí se entenderán como ejemplos históricos aquellos relatos probatorios que, como los de la Antigüedad, fundamentan su capacidad argumental en el hecho de tratarse de la narración de hechos sucedidos y que, por tanto, sientan precedente respecto a los beneficios, materiales o espirituales, de la práctica de una virtud determinada; sin embargo, a diferencia de sus usos antiguos, en el siglo xvii una característica importante de los mismos es, como se adelantó, la presencia de la autorización.

Porque, a partir de las discusiones humanísticas sobre la verdad histórica, resultó necesario determinar el carácter verdadero de las muchas historias milagrosas traídas como ejemplo a los discursos religiosos; y los medios con que se aseguraba la verdad de lo narrado eran, en efecto, los propios de la historiografía clásica y humanística: el uso de fuentes autorizadas, la referencia a testigos de vista, el aval de autoridades religiosas en el caso de los milagros, la presencia de personajes históricos o la precisa ubicación temporal y espacial

32 *Del arte*: III, 13. El sentido moral de la historia humanística quedaba establecido por su capacidad de dar al hombre elementos de aprendizaje sobre la experiencia de los hombres pasados, como había enseñado Cicerón: “La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad” (*De oratore*: II, 32, 1).

de los acontecimientos narrados. Con todo, los ejemplos históricos del siglo xvii siguieron incluyendo afirmaciones no probadas, o sucesos de difícil conocimiento por parte del narrador testigo, pues en muchos sentidos la propia noción de historia que encontramos en los textos religiosos sigue siendo mayoritariamente medieval.

En la muestra de ejemplos históricos que aquí se presenta pueden encontrarse cuatro tipos, de acuerdo con sus fuentes: los de origen bíblico, las hagiografías, los milagros y las historias profanas. Contra lo que pudiera pensarse, los ejemplos de fuente bíblica no son aquí los más abundantes y se encuentran, sobre todo, en el tratado de extirpación de idolatrías funcionando como argumentos útiles para asociar la idolatría indígena con la de los hebreos y, por tanto, hacerla merecedora de castigos semejantes a aquellos con los que el Dios terrible del Antiguo Testamento disciplinaba las infidelidades de su pueblo. Se trata de una operación retórica con muy pocos escrúpulos, dicho sea de paso, pues su autor pasa deliberadamente por alto que la fe que defendía el Dios del Antiguo Testamento no era la cristiana, porque la antigua ley del tali3n hab3a sido sustituida en el cristianismo por la del perd3n y la caridad; en cualquier caso, el tratado de idolatrías alienta una ignorancia interesada no solo en los destinatarios finales del discurso —los indios—, sino tambi3n, probablemente, en los propios curas doctrineros que funcionar3an como mediadores o transmisores del discurso. Dice el texto:

Y lleg3 a triunfar la fe cat3lica, y los fieles cristianos de la Iglesia, de la perversa y maldita secta de la idolatr3a, quitando a sus seguidores sangrientamente la vida con tan desastradas muertes como se ha visto en lo referido de la escritura sagrada, en este y en el antecedente cap3tulo. Y si en el reino de Israel tan rigurosamente castig3 Dios a los id3latras de 3l, destruyendo y acabando tantos reyes y pr3ncipes quit3ndoles con la vida las coronas y los cetros, los castigos que Dios ha dado a este reino de las Indias y a sus reyes y monarcas por sus grandes idolatr3as y sangrientos sacrificios que a sus 3dolos hac3an dir3 el cap3tulo siguiente, seg3n lo refieren las historias y lo muestra la experiencia.³³

Pero, si los ejemplos de fuente bíblica pod3an ser tergiversados por Villavicencio en su tratado de idolatr3as, no parec3an ofrecerle,

33 Villavicencio *Luz*, 12.

en cambio, materia para el ingenio, como sí lo hacían para el predicador jesuita Juan Martínez de la Parra, quien se permitía narrar muy a su estilo, por ejemplo, la parábola del Evangelio de Juan sobre la milagrosa curación del paralítico de Betesda: “Érase en Jerusalén una prodigiosa Piscina [...]”, a lo que siguen glosa y comentario del pasaje evangélico hasta que, con bastante gracia, cuenta:

Ahora, pues, muévense de repente las aguas; pero el ciego, como no las ve mover, mientras le avisan, mientras lo cree, mientras llama al gomecillo, mientras lo lleva ¡saz!, ganole ya la vez el leproso, que como no tenía su mal en la vista la logra ya, y ya sale sano y se despide cuando el ciego llega y se queda suspirando a la orilla: “¿Qué se ha de hacer? Hasta otra ocasión, hasta otra”. Vuelven a moverse las aguas y el cojo o tullido, aunque las ve mover, mientras acude a las muletas, mientras las acomoda, por más prisa que se da, retardado su movimiento, ¡saz!, ganole la ocasión el éctico, que cuanto más delgado se huella más ligero, y sale ya sano de su achaque dejando el hospital, cuando el cojo llega a suspirar solo: “Hasta otra vez, paciencia [...]”.³⁴

Hermoso modo, sin duda, de convertir una parábola evangélica en un cuento gracioso. En cualquier caso, los ejemplos bíblicos son más bien pocos en estos textos y no ofrecen demasiados elementos para el análisis del ingenio argumentativo de los autores ni, por supuesto, para el rastreo de fuentes. Su carácter canónico y doctrinal funcionaría acá como dique a los cauces de la creatividad y de la tradición, con algunas excepciones como la vista.

En cuanto a los ejemplos de carácter hagiográfico, provienen estos de una de las tradiciones más antiguas del cristianismo, aquella que iniciara en el siglo iv, cuando comenzaron a escribirse y recopilarse vidas de mártires que funcionaron rápidamente como fuentes de ejemplos para la predicación, pues su evidente carácter de “gesta” heroica, como escribe Antonio Rubial,³⁵ favorecería su incorporación a la batería de recursos ilustrativos. Y es que para el hombre de esta tardía Antigüedad los ermitaños de los primeros siglos habían encarnado un tipo de héroe que, como

34 *Luz* 1691-1696, I, 23. Ejemplo n.º 13 de esta colección).

35 “El siglo iv vio nacer también un tipo de literatura panegírica llamada hagiografía, que contaba las *leyendas* o gestas de los santos” (Rubial *La santidad*, 22). Véase también Berceo (*Milagros*).

los del mundo clásico, compartían cualidades sobrenaturales que nadie ponía en duda: san Helino había cruzado un caudaloso río montado en un cocodrilo, san Antonio abandonaría una celda que dos enormes boas custodiaban y Pablo de Tebas, el príncipe de los ermitaños, fue rescatado del desierto por un hipocentauro. Tal vez por eso, para impedir los excesos y desviaciones heréticas a que podían exponerse los ermitaños a fuerza de heroísmos e interpretaciones, san Basilio (330-379) los había organizado bajo una regla.

Los santos eran ejemplares en su sentido más completo, porque las hagiografías incluían el doble carácter de relato como prueba retórica y de construcción de personaje modélico; es decir, desde que los santos eran personajes dignos de imitación sus acciones se recogían en relatos capaces de ilustrar tal o cual causa persuasiva, por ello las hagiografías sirvieron perfectamente como fuente de relatos ejemplares al predicador, al cronista o al tratadista.³⁶ Esta noción amplia de lo ejemplar hagiográfico es la que se puede ver en Martínez de la Parra cuando ilustra las ventajas de la penitencia con un poderoso ejemplo tomado de la vida de fray Luis de Granada, ilustre preceptista y predicador, quien —ahora lo sabemos— supo también predicar con su ejemplo personal:

En la vida del admirable varón fray Luis de Granada, bien conocido por sus provechosísimos escritos, se refiere que una noche, yendo dos mancebos a la perdición de su torpeza y a la torpeza de su perdición, pasaron por la ventana de fray Luis al tiempo que tomaba una tan recia disciplina que, a los golpes, detenidos y atónitos, volviendo sobre sí y viendo cuánto mejor merecían ellos aquella penitencia, dejaron al punto su intento. Volviéronse y, a la mañana, habiendo observado bien la ventana, vinieron al convento, preguntaron quién vivía allí, y entrando con muchas lágrimas se confesaron con fray Luis de Granada, y desde allí vivieron una ajustadísima vida. Tanto pudo un ejemplo santo.³⁷

36 Antonio Rubial señala esta condición de la hagiografía, su carácter en sí misma ejemplar, apoyado en una cita de Michel de Certau: “La hagiografía tiene una estructura propia independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar” (Rubial, *op. cit.*, 13. La cita está tomada de Certau [*La escritura*, 287]).

37 *Luz* 1691-1696, III, Confesión 2 (Ejemplo n.º 15).

También para el historiador carmelita la noción más precisa de ejemplo es justamente el personal, pues así como la enseñanza se ve fortalecida con la práctica evidente de quien la predica, así la misma se contradice si no se apoya en las propias acciones del orador, como afirma en su *Tesoro escondido*: “Lo que más suele desabrir los ánimos de los súbditos y quitar la eficacia a las razones que les dicen sus maestros, es no ver en el ejemplo lo que se les persuade en las palabras y hallar contrarias sus obras a sus doctrinas”.³⁸ Por esto es que fray Agustín no solo incluyó en su historia fragmentos de vidas de santos canonizados, sino que también hizo ver la virtud de muchos carmelitas notables de los conventos novohispanos: “Porque era cosa cierta que viendo los seglares a un carmelita descalzo se componían todos [...] [que las almas hallarían en ellos] doctrina, confesores y consuelo y sobre todo ejemplos de virtud”.³⁹

Uno de los aspectos más notables de los ejemplos hagiográficos es su fácil relación con lo sobrenatural, aunque la presencia del diablo, de ángeles o de almas en pena en las hagiografías concentraría cada vez más la atención preceptiva o rectora de la Iglesia: ya en el siglo XIII el papa Gregorio IX había establecido los derechos eclesiásticos en esa materia al decretar que solo el pontífice podía elevar a una persona al culto público. Entre los siglos XI y XV, la difusión de materiales hagiográficos se había venido intensificando, nutrida por los *libelli miraculorum* y, sobre todo, por el paradigma de todas las hagiografías, la *Legenda aurea*, de Jacobo de Vorágine, a pesar del control ejercido, de un modo o de otro, por la Iglesia. Así, todavía después de Trento había cuidado respecto de los pe-

38 Madre de Dios *Tesoro* 1986, II, 9, 1. En otro lugar dice: “Yo, a quien faltaban los ejemplos propios, he buscado los ajenos para satisfacer como pudiese a empeño tan soberano y más viendo que en mí corre la deuda con más fuerte obligación. Es lo de quien predica dar apoyo con obras a sus palabras, pues consolida mucho a la doctrina lo alentado del ejemplo” (III, 16, 1).

39 Madre de Dios *Tesoro* 1986, II, 2, 1. La relación de los carmelitas con el género hagiográfico no era nueva por supuesto en el siglo XVII, sino que se remontaba a sus propios orígenes, pues su pasado ortodoxo y la construcción de su historia estaban asociados a la formación de un *corpus* de santos de la orden como panteón heroico y legitimador. Aunque fue en el siglo XV, con el *Viridarium* (ca. 1400-1417) de Juan Grossi, cuando tomarían forma más o menos estable algunos de los relatos más importantes de la historia tradicional carmelitana, como el de la entrada del escapulario a Simón Stock por parte de la Virgen.

ligros del uso desordenado de lo sobrenatural vinculado a una vida canonizada, lo que llevaría a Urbano VIII a reafirmar, en 1625, la canonización de los santos como prerrogativa exclusiva de la Santa Sede, restringiendo la impresión de sus milagros o revelaciones.⁴⁰

La insistencia en la norma revela que no resultaba suficiente. En las pláticas de Martínez de la Parra, por ejemplo, solo hay un relato hagiográfico que no incluye hechos sobrenaturales; se trata de una ingeniosa historia en la que san Gil, discípulo de san Francisco, retirado en una gruta, recibe la visita de dos hombres ricos que le rogaban los encomendara a Dios, a lo que el anacoreta responde que habría de ser al revés: ellos tendrían que abogar por él ante Dios, pues, a pesar de hacer terribles penitencias, “siempre estoy temblando, si me he de condenar, y a cada paso temo caer en el infierno. Y vosotros vestidos de holandas y púrpuras, ruando carrozas, servidos de criados, muy regalados y asistidos, con todo esto vivís confiadísimos en que habéis de ir al cielo. Encomendadme a Dios, señores, que más fe y más esperanza tenéis que yo”.⁴¹ Curioso ejemplo que muestra la feliz convivencia que podía haber entre la enseñanza y el humor, en la mejor tradición horaciana.⁴²

En cuanto a los milagros, sus registros más antiguos se remontan al siglo IX, cuando se multiplicaron las recopilaciones latinas; tres siglos más tarde aparecerían los primeros milagros en lengua vulgar y, muy pronto, se llegaría a la gran efervescencia de los milagros marianos. En España son referentes de esa tradición los *Mi-*

40 En la bula *In Eminente*, fechada el 30 de octubre de 1625, Urbano VIII prohibió también la representación con el halo de santidad de personas no beatificadas o canonizadas, la colocación de velas o retablos ante sus sepulcros y otras prácticas de culto popular; después, en la constitución *Sanctissimus* expondría el procedimiento para nombrar santos (véase, al respecto, Aristizábal y Splendiani (*Proceso*, 19-20).

41 *Luz* 1691-1696, I, XIX (Ejemplo n.º 17).

42 Hay también ejemplos humorísticos con elementos sobrenaturales, como uno en el que san Leufrido azota al diablo, que andaba haciendo travesuras en un templo, después de haber sellado las puertas y ventanas con la señal de la cruz, “para que viesen la virtud de la señal de la cruz pues, teniendo patentes las puertas, sólo porque había hecho en ellas la señal de la cruz las tuvo el demonio cerradas”; el diablo corría con la cola entre las patas, literalmente, hasta que pudo escapar colgándose de la cuerda de la campana para salir por la torre del campanario, que san Leufrido había olvidado señalar (Martínez de la Parra *Luz* 1691-1696, I, IX [Ejemplo n.º 21]).

lagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo, y las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X,⁴³ obras que significaron el florecimiento no solo de la difusión de este tipo de relatos edificantes, sino también el de la reflexión sobre los mismos, pues de entonces nos viene ya una definición canónica del milagro medieval, en la obra de Alfonso X:

Miraglo tanto quiere dezir como obra de dios maravillosa que es sobre la natura usada de cada día: e por ende acaesce pocas vezes. Et para ser tenido por verdadero ha menester que aya en él quatro cosas: la primera, que venga del poder de Dios et non por arte: La segunda que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se maravillarien los homes dél. La tercera, que venga por merescimiento de santidat, et de bondat que aya en sí aquel por quien Dios lo face. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa que sea á confirmamiento de la fe.⁴⁴

Se trata de una temprana definición que, sin embargo, ya ofrece cuatro poderosos elementos para su caracterización: que se trata de una obra divina, que es maravillosa, que es merecida por el destinatario y que sirve para confirmar la fe.⁴⁵

Por supuesto, el carácter divino de los milagros obligó a una defensa más férrea de su carácter verdadero; porque, por un lado, resultaría necesario ahora asentar la verdad de un acto devenido de la voluntad de Dios y, por otro, su desacato de las leyes natu-

43 Para un mejor informe del milagro en el mundo medieval hispánico, remito a *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, de Jesús Montoya, así como a la introducción de Juan Manuel Cacho Bleuca a su edición citada de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo.

44 Partida I, Ley CXXIV: “Quantas cosas ha me[n]ester el miraglo para ser verdadero” (Alfonso X *Las siete partidas*, 190).

45 Richard Swiburne incluye, tal vez excesivamente, las dos últimas características en una sola, de modo que el milagro queda definido como un hecho extraordinario, causado por “un dios” y con significado religioso: “Is an event of an extraordinary kind, brought about by a god, and of religious significance” (Swiburne *The Concept*, 1). Fray Agustín de la Madre de Dios podría agregar que “aunque es verdad que Dios solo es el autor de las obras milagrosas, llegando con su brazo omnipotente a todo lo que es prodigio, también lo es que sus siervos hacen y han hecho milagros, o valiéndose Dios del ministerio suyo para hacerlos o intercediendo con él para que los ejecute. Así lo confirma san Clemente papa, Jerónimo Nacianceno, Crisóstomo, Gregorio y Agustino, de quien lo tomó Tomás” (*Tesoro* 1986, III, 12, 1).

rales o del sentido común no lograría el propósito impresionante del milagro si fuese leído en el marco de alguna licencia dada a la ficción. Como ilustración de lo primero, veamos un milagro muy célebre en el siglo XVII, predicado por Juan Martínez de la Parra, referido a las propiedades curativas de unas cédulas o papeletas con la inscripción *conceptio immaculata*, cuya devoción por entonces se promovía. Voló la fama del prodigio, dice Martínez de la Parra, “mas no faltaron otros, que quisieron obscurecer su verdad. Pero con testigos de toda excepción autenticado el milagro, corrió luego en escritos por toda Italia”; con todo, el religioso que inició esta piadosa costumbre padeció persecución “como si en haber dado un tan saludable remedio hubiera cometido algún delito, privándolo de oficio lo desterraron sus prelados de Roma, con pena que le impusieron de perpetua cárcel”.⁴⁶ Es decir, había milagros llegaban a aceptarse solo bajo ciertas condiciones de prueba y autorización.

En cuanto al propósito de confirmar la fe, que Alfonso X adjudica al milagro, fray Agustín de la Madre de Dios añadiría otro mucho más terrenal: ilustrar la virtud de la Orden del Carmelo: “Con estos y otros muchos sucesos que a su tiempo la historia irá contando, ha manifestado Dios el cuidado que tiene de este convento [...] y que hará con sus bienhechores milagros y prodigios porque se alarguen en hacerles bien”.⁴⁷ Es decir, junto al reconocimiento de la utilidad catequética de los milagros, así como de la utilidad mnemotécnica que el carácter extraordinario confiere a la narración, no debe perderse de vista su utilidad para impresionar al receptor y, con ello, incrementar la obtención de limosnas y el reclutamiento de benefactores. Estos beneficios que el milagro ofrecía a los predicadores carmelitas son advertidos ya por Eduardo Báez cuando da cuenta del hecho de que, para la fundación de un convento en las sierras de Puebla,

el prior de la casa de aquella ciudad, fray Juan de Jesús María [...], encontró recursos suficientes para salvar los obstáculos, convenciendo a Melchor de Cuéllar [el benefactor] que aceptara costear la fundación en otro obispado. Fueron sus sutiles instrumentos un par de visiones

46 *Luz* 1691-1696, II, VII (Ejemplo n.º 73).

47 *Tesoro* 1986, I, 22, 5.

de alumbrados feligreses, con sabor a inventados milagros, recogidos puntualmente en las crónicas.⁴⁸

Finalmente, entre los ejemplos históricos de esta colección también podemos contar con algunos tomados de la historia profana; estos ejemplos, a diferencia de los hagiográficos y de los milagrosos, no suelen incluir hechos sobrenaturales y, tal vez por ello, son en mucha menor medida sujetos de autorización. Ello podría reforzar la hipótesis de que en el siglo xvii los ejemplos prodigiosos precisaban de mayor justificación precisamente por su desafío a las leyes del mundo natural, pero también significa que los ejemplos históricos de temas sagrados debían ser tratados con mayor rigor y cuidado que el dispensado a los relatos ejemplares de tema no religioso.

En los ejemplos históricos tomados de autoridades clásicas los métodos de acreditación de verdad histórica están casi ausentes; sea porque están desprovistos de toda presencia sobrenatural, o bien porque proponen enseñanzas de índole civil o de convivencia social más que religiosa. En cualquier caso, las autoridades grecolatinas no gozarían para un predicador, cronista o tratadista religioso y sus receptores del mismo crédito que las cristianas, aunque es seguro que los temas antiguos fueron bien explotados, sobre todo por autores con amplia formación clásica.

Ello no significa que, con ejemplos no autorizados, o incluso con temas paganos, no pudiera ser ilustrada una verdad dogmática de la mayor importancia. Es decir, debe distinguirse entre el tema del ejemplo y la causa a probar, pues aun cuando un tema importante solía conducir a la autorización rigurosa del hecho narrado, con ejemplos de temas religiosamente triviales o nulos bien podían ser ilustradas verdades fundamentales de la fe cristiana, gracias entre otras cosas a las inmensas posibilidades de la alegoría;⁴⁹ la diferencia radicaría en el grado de demostración adjudicada al ejemplo: la prueba estricta de una verdad dogmática parece reservada a ejem-

48 *El santo desierto*, 16.

49 Como había escrito el Pinciano en su *Philosophia antiqua poetica*, justificando la creación literaria: “Porque las cosas en lo literal falsas, muchas veces se miran verdaderas en la alegoría” (López Pinciano *Philosophia* 2, 3), y más explícitamente adelante: “Para el enseñar basta que [la fábula] tenga alegoría, cual la tienen los poemas mythológicos o apologeticos, el príncipe de los cuales fue Esopo” (5, 4).

plos autorizados y preferentemente de tema religioso, mientras que la mera ilustración podía ser hecha con un relato histórico no autorizado, con uno de tema no religioso o incluso con uno ficcional.

Por ejemplo, para ilustrar en qué medida las palabras de la consagración deben ser consideradas verdaderas y no mera fórmula litúrgica, Martínez de la Parra acude a la historia que cuenta cómo Arquímedes, con su magno ingenio, pudo poner en el agua un enorme barco que Hierón, tirano de Siracusa, había construido para regalar a Ptolomeo, rey de Egipto; los ingenieros de Hierón se habían ocupado de la gran construcción, pero después no supieron cómo botar la mole, y Arquímedes construyó una máquina “que reducida toda a una pequeña rueda, puso todo aquel monte de madera en el agua”, por ello Hierón “pronunció por ley que, desde aquel día, a cuanto dijera Arquímedes se le diera entera fe y crédito”.⁵⁰ Y, asimismo, por ley cristiana, debía darse entera fe a las palabras de la consagración.

No fue necesario mostrar la historicidad de Arquímedes en este ejemplo para que la ilustración funcionara, porque seguramente era un personaje conocido por el auditorio de las pláticas y porque el argumento no buscaba la prueba absoluta de la obligación cristiana de dar entera fe a las palabras de la consagración, sino solo la ilustración por semejanza. Y, si no era tan conocido Arquímedes para el auditorio, lo sería después de estas pláticas, pues asoma en otro ejemplo donde resulta ingeniosa la relación que el predicador logra entre la conclusión y la causa a ilustrar, que se refiere al modo en que el examen de conciencia preparatorio de la confesión debe incluir también los pecados ajenos causados o inspirados por acciones propias. Es el célebre relato de cómo Arquímedes defiende su ciudad con espejos y lupas, logrando que los rayos del sol como “bombardas mudamente eficaces” incendiaran la flota enemiga “hasta que de los bajeles no quedaron sino sobre las ondas nadando las cenizas”; el ejemplo concluye relacionando su tema con el asunto a ilustrar: “¿Quién fue la causa? El sol por mano ajena”.⁵¹

Julio César, Demóstenes, Sócrates o la Asamblea de Atenas son personajes recurrentes en los ejemplos históricos, ilustrando sacra-

50 *Luz* 1691-1696, II, 4 (Ejemplo n.º 128).

51 *Luz* 1691-1696, III, 8 (Ejemplo n.º 127).

mentos y mandamientos a veces de un modo ligero y humorístico, como aquel ejemplo de Martínez de la Parra en el que Sócrates, después de recibir “palabras fulminadas de furia [de parte de su mujer Jantipa], al bajar luego él la escalera le echó encima un cántaro de agua, y él respondió: ‘Ya yo sabía que después de los truenos viene el aguacero’”.⁵² Con este ejemplo el predicador ilustra el modo en que los esposos deben ceder a los reclamos de sus mujeres antes que a la violencia. Aquí resulta notable la manera en que el predicador justifica el haber elegido a Sócrates como ejemplo: “Lo que sé es que Sócrates, digna admiración de Grecia, cedía no pocas veces a una Jantipa, mujer loca y fiera”; de modo que la virtud a inculcar resulta antes humana y aun pagana que cristiana, y, si Sócrates solo sabía que nada sabía, aquí Martínez de la Parra solo sabe que Sócrates sabía ceder, por lo que resulta ejemplar y digna admiración ya no solo de Grecia.

Ejemplos de personajes de la historia moderna también están presentes en estos textos, sobre todo en la colección de pláticas y en el tratado de idolatrías; en ambos, dicho sea de paso, mediando una manipulación curiosa de la historia. Uno muy gracioso recuerda la aventura de los galeotes del *Quijote*, cuando “visitando las galeras el duque de Osuna, virrey de Nápoles, como era de buen humor, viendo aquella chusma de galeotes quísose entretener un rato”, de modo que fue preguntando a cada uno los delitos que los habían llevado allí, y, mientras todos se declaraban inocentes alegando venganzas o mala fortuna, llegó a uno que le respondió: “Yo, señor, con mucha razón estoy aquí, porque desde muchacho tuve perverso natural, huime de mis padres y toda mi vida la he gastado en robos, muertes y atrocidades”, a lo que el duque respondió: “Pues andad, le dijo, idos de aquí libre desde luego, que no es razón que un tan mal hombre esté entre tantos inocentes”.⁵³

Recuérdese cómo en el Capítulo XXII de la primera parte del *Quijote*, titulado “De la libertad que dio don Quijote a muchos desdichados que, mal de su grado, los llevaban donde no quisieran ir”, don Quijote escenifica un episodio parecido: fue preguntando uno a uno a los candidatos a galeras que llevaban encadenados un

52 *Luz* 1691-1696, II, 7 (Ejemplo n.º 110).

53 Martínez de la Parra *Luz* 1691-1696, III, 20 (Ejemplo n.º 130).

comisario y sus hombres, hasta llegar a un galeote conocido como Ginés de Pasamonte (junto a Pedro de Urdemalas, paradigma del pícaro cervantino), quien pretendía haber escrito su propia historia. Este *alter ego* de don Quijote consigue al fin que el caballero manchego haga por liberarlos, y lograr así su libertad en la trifulca, solo para después arremeter contra su libertador. Este fin, por supuesto, es en todo distinto al del ejemplo, pero comparte con este el humor de las respuestas de los galeotes y el motivo de la pregunta al preso y la respuesta liberadora. No se debería descartar que el mismo Cervantes haya abrevado en una fuente popular para la escritura de este episodio, similar a la que usaría Martínez de la Parra, tal vez entre las propias anécdotas que se contaban del duque de Osuna.⁵⁴

Aunque no debiera pensarse que todo aquí es risa fácil, pues la vida en las galeras era en verdad dura y escondía entre sus maderos el dolor, el horror y la lenta muerte de hombres presos por sus delitos (o por los delitos de otros), encerrados, encadenados y echados al mar, aislados tal vez incluso de sí mismos. La galera era, pues, para los galeotes el “infierno flotante” del que habla Gregorio Marañón.⁵⁵ Por ello, tal vez, el humor con que viene a cuento el ejemplo en esta plática, el modo, digamos, cervantino de contarlo, es un humor ácido y negro que el predicador usa con fines ejemplares, pues con la tópica figura del galeote Martínez de la Parra intenta ilustrar cómo es mejor confesar verdaderamente que mentir en la confesión, y lo hace, como digo, en plena conciencia de su humor, pues termina: “Chanza fue esta que con gracia nos dio a entender una importantísima verdad”.

El tratado de idolatrías que aquí usamos como fuente incluye otro manejo curioso de la historia, un manejo que supone un razonamiento prejuicioso al vincular causalmente la miseria a la idolatría; en ello seguía a no pocos autores que vieron en la idolatría la

54 Algo se sabe de cierto encono que Cervantes sentiría por Pedro Téllez-Girón, III duque de Osuna, tal vez porque este favorecería a Quevedo y no a él. Luis M. Linde afirma que en un episodio del capítulo XXI de la Primera Parte del *Quijote* Cervantes ridiculizaría al duque de Osuna por su corta estatura. Sancho dice saber que los grandes de España suelen llevar tras de sí a sus siervos, como había visto hacer en la corte: “[...] Un señor muy pequeño, que decían que era muy grande, un hombre le seguía a caballo a todas las vueltas que daba”. Linde afirma que dicha burla “está a tono con la animosidad que sentía Cervantes para los Osuna” (Linde *Don Pedro Girón*, 357).

55 Marañón “La vida”, 218. Puede verse también Heras (“Los galeotes”).

causa de la tremenda disminución de la población indígena, de la embriaguez, de la lascivia o del relajamiento de costumbres, como Bernardino de Sahagún, para quien la idolatría “fue la causa de que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos [...] y mortandades”.⁵⁶ Así, el cura Diego Villavicencio usa la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, para entresacar de ella relatos que le sirven de prueba y ejemplo de la forma en que Dios castiga la idolatría; en este caso, sirviéndose de los conquistadores como instrumento de castigo:

Todos aquestos insultos y tan execrables delitos, que idólatras y viciosos cometían inhumanos, irritaron tanto a la justicia divina que, llegado ya el tiempo de llevar su merecido, dispuso Dios y permitió se cumpliesen los agüeros y avisos que les habían dado los demonios por sus ídolos, los más celebres que tenían en la Ciudad de México, Huichilogos y Tescatecupa, que llegaría tiempo que por donde nace el sol vendrían unos hombres blancos por los cuales serán a sangre y fuego conquistados, y quitando las coronas a su emperador y a sus reyes se harían señores y dueños de su reino y de sus tierras, y que a sus mismos hijos y naturales los sujetarían, de suerte que los haría tributarios dentro de su mismo reino y tierra. Como sucedió, viniendo por los años de 1519 al puerto de San Juan de Ulúa el valeroso capitán don Fernando Cortés, con solos quinientos y ocho soldados valientes españoles [...].⁵⁷

En suma, los ejemplos históricos usados en estos textos religiosos del siglo xvii novohispano comparten las circunstancias y propósitos de la historiografía religiosa de ese mismo siglo, con sus tensiones internas entre una vocación todavía medieval y unas exigencias humanísticas nacidas un siglo antes. Por ello, este tipo de ejemplo fue incluido en los discursos observando la práctica de procurar autorización mediante los mismos instrumentos de la historiografía humanística, aunque sin renunciar a la incorporación de elementos sobrenaturales. En efecto, la mayor parte de los ejemplos históricos aquí recopilados son de tema religioso (de fuente bíblica,

⁵⁶ *Historia general*, 1, 10.

⁵⁷ *Luz*, 4-5). La narración se extiende incluso hasta la prisión y muerte de Motecuzuma, y narra luego en el mismo tenor la caída de Tenochtitlán: “A tanto como esto llegó el poderoso brazo de Dios, abatiendo y castigando a este rey [ahora a Cuauhtémoc] y a todo el reino, por lo mucho que le tenían agraviado y ofendido, con tantas idolatrías y sacrificios inhumanos, que sacrílegamente hacían a sus ídolos y dioses” (*ibid.*, 7).

provenientes de la poderosa tradición hagiográfica o constituidos por milagros, antiguos y contemporáneos); sin embargo, la historia profana sigue conservando sus utilidades, aunque su uso comporte, como ya se vio, ciertos manejos singulares.

Los ejemplos ficcionales

Es bien sabido que la Edad Media fue la edad dorada del ejemplo ficcional, su época de mayor expansión y diversificación de funciones, pero se ha reparado poco en el hecho de que las *ars praedicandi* seguían prefiriendo el ejemplo histórico; tal vez la insistencia normativa en esta predilección permanecía en esos años justamente porque permanecía también la mala costumbre de los oradores de apoyarse en pruebas vanas y ajenas a la verdad. Porque la coexistencia de censuras conciliares, preceptivas y sermones en contradicción respecto a la prueba ejemplar de carácter ficcional se puede aclarar observando la dialéctica relación entre preceptiva y práctica retóricas; pues la causa de que los manuales de predicación se multiplicasen a lo largo de la Edad Media era no solo la necesidad de instruir nuevas generaciones de predicadores, sino también el hecho de que la práctica oratoria desbordaba continuamente los cauces preceptivos y, por tanto, resultaba necesario contenerla.

La intensa labor predicadora de los frailes mendicantes del siglo XIII acompañó sin duda el florecimiento del ejemplo, pues la demanda de relatos probatorios por parte de los oradores estimuló la traducción castellana de los dos grandes textos de la literatura sapiencial hispano-oriental, el *Calila e Dimna* y el *Sendebâr*, como fuentes de ejemplos para la predicación. Se trataba de textos perfectamente adaptables como ilustración de alguna causa discursiva o enseñanza, pues ese había sido precisamente su origen.⁵⁸ De esos años son también las mejores colecciones medievales de ejemplos que conservamos, relatos de carácter popular en los que la historia y la ficción vieron unidas sus utilidades morales en la medida en

58 En la India se usaban las *jatakas*, una suerte de fábulas con finalidad ilustrativa similar a la del *exemplum*. Son el origen de colecciones como el *Panchatantra* o el *Hitopadeza*, de donde procede el *Calila e Dimna* castellano. Véase Garrett Jones (*Tales*), así como Lacarra (“Elementos”).