

**La búsqueda del paraíso:  
la *Vida de San Amaro* medieval y el cuento nahua mexicano de  
*El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*<sup>1</sup>**

José Manuel Pedrosa  
Universidad de Alcalá

*A la memoria de Helen Frey*

**1. Un cuento maravilloso de los nahuas de Mecayapan (Veracruz)**

Entre ancianos de lengua y cultura nahua del municipio de Mecayapan (Veracruz, México) y de otros lugares de los estados de Veracruz y de Oaxaca fue recogido, entre 1978 y 1980, un precioso corpus de relatos tradicionales nahuas cuya traducción al castellano, con glosas y comentarios muy pertinentes, fue publicada en 1982 por Julieta Campos. Reproduzco a continuación uno de tales relatos, el que lleva el título de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*:

En la antigüedad hubo un joven muy pobre que pensó en ir a buscar trabajo lejos de donde vivía, y pensó en ir a trabajar al cielo, a la casa de Dios. Este joven era soltero y limpio de corazón que aún no conocía el mundo: entonces él se dijo:

–Yo voy a ver hasta dónde está rematado el cielo.

Entonces tomó el camino que lo llevará a donde sus deseos, y cuando se dio cuenta ya había llegado a un lugar muy lejano y desconocido: se dio cuenta que ya estaba en la casa del Señor Santiago Jacobo, y el joven pidió alojarse ahí, y le preguntó al Señor Santiago:

–¿Qué no podrías darme un lugar para alojarme aquí?

Y el Señor Santiago le respondió:

–Bueno, pero ¿a dónde vas?

–Yo voy a buscar trabajo, y quiero ver hasta dónde está rematado el cielo.

Y el Señor Santiago Jacobo le dijo:

–Aquí puedes alojarte, y yo te voy a indicar cómo ir en tu camino, y cómo pasarás en el lugar de los muertos; ahí te dirán que vayas a comer.

Después le dio un burro para que se fuera montado, y un pan para comer

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido redactado en el marco del proyecto de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia *Digitalización de la Gran Enciclopedia Cervantina*. HUM2006-06393; y como actividad del Grupo de Investigación Seminario de Filología Medieval y Renacentista de la Universidad de Alcalá: CCG06-UAH/HUM-0680. Agradezco el consejo y la ayuda que me han prestado María Jesús Lacarra, José Luis Garrosa y Fernando Gómez Redondo.

durante el viaje, y al darle la dirección le dijo:

–Tú no pares en ningún lugar; el burro te irá guiando, y tal como él vaya, y no le jales por ninguna parte la rienda.

Entonces el burro lo fue conduciendo hasta llegar a la orilla del mar. En ese primer mar el burro se introdujo y el joven se dio cuenta que no se hundía el burro. Y cuando el burro llegó en medio del mar, el joven miraba admirablemente muchas cosas hermosas tal y como lo indicó el Señor Santiago: “Tú contemplarás toda cosa que mires”.

El joven llevaba una carta que le dio el Señor Santiago para que la entregara cuando estuviera en el centro del cielo, pues iba como correo del Señor Santiago. Mientras tanto, en cada lugar que se para el burro, el joven contemplaba la hermosura de cada lugar.

Después llegó al segundo mar: en este mar las aguas eran limpias y tranquilas. Después llegó al mar amarillo y el joven no se desanimaba y seguía su camino. Más tarde llegó al mar verde; cruzó el mar rojo, que era ya el último mar que debía atravesar y, finalmente, llegó a un lugar donde había muchos manantiales muy lindos y con agua muy clara.

En este lugar es donde se encuentran los muertos. Ahí es donde se encontraban su mamá y su hermana mayor que habían fallecido tiempo atrás. Éstas le ofrecieron de comer camarones y tortillas amarillas, pero él no quiso comer nada, y solo hizo una oración para dar gracias a Dios.

Más adelante llegó a una puerta donde están dos piedras planas que se golpean una contra otra. Las pobres piedras están ahí como guardias de la puerta principal del cielo. Están pagando sus condenas, porque estas dos piedras significan o representan a los consuegros o compadres que se *pelearon* en esta vida.

Entonces cuando llegó ahí el burro, el joven esperó hasta que se abriera la puerta de piedras del cielo y pasó. Ahí el joven contemplaba lo bueno y lo malo, la gloria y el infierno, pues ahí vio a los muertos que están sentenciados en la cárcel llorando su falta de libertad y de consolación, pero el joven pasó por ahí de largo montado sobre el burro que lo guiaba.

El joven y el burro continuaban su camino, y fue entonces cuando llegaron al mar rojo y el joven pudo ver que ahí era donde estaba rematado el cielo, es decir, había llegado al último mar.

Cuando estuvo en ese lugar el joven contemplaba con gran admiración cómo el mar cambia de color y a veces se volvía en un rojo intenso, como si fuese sangre; fue cuando se cumplió su deseo de conocer dónde estaba rematado el cielo.

Después cruzaron el mar rojo y llegaron hasta donde ya había tierra, entonces el joven se dio cuenta que ya estaba llegando a las escaleras del cielo. En ese lugar el joven veía cómo estaba pintado de diferentes colores debido a los rayos del sol.

Un poco más adelante el joven llegó donde ya tiene corte el cielo. Es ahí donde se encontraban las escaleras del cielo, el lugar que él deseaba ver desde antes: mas a los pocos momentos de estar en ese sitio llegó el correo del cielo, y empezaron a tocar las campanas del cielo en señal de que había llegado el correo que enviaba el Señor Santiago Jacobo.

El eco que producían las campanas retumbaba con gran estruendo en el centro del cielo. Las escaleras del cielo también se teñían de diferentes colores debido a los rayos del sol.

Después el joven esperó al correo del centro del cielo. Al poco tiempo se volvieron a escuchar las campanas del cielo y vio bajar cerca de él una horqueta, que le presentaban para que ahí colocara las cartas que le había entregado el Señor Santiago Jacobo para que las entregara en ese lugar.

Una vez que hubo bajado, desató al burro y emprendió el camino de regreso. Y en cada lugar por donde pasaba el joven no dejaba de contemplar la hermosura de esos sitios desconocidos. Así fue como nuevamente llegó adonde estaban las piedras que se están golpeando, el lugar donde se localizan los muertos sentenciados, quienes lo invitaron a comer y le dijeron que no tardaría mucho tiempo en volver para vivir en ese lugar.

El joven no hizo caso a esas palabras y tampoco aceptó al comida que le ofrecían, pues el pan que le había dado el Señor Santiago Jacobo estaba casi entero, ya que no había comido siquiera la mitad.

Entonces llegó a un lugar completamente hecho de arena y se dio cuenta que ya se encontraba nuevamente en la casa del Señor Santiago Jacobo, y le dijo:

—Ya regresé y traigo la contestación de las cartas.

—¿Cuántos años crees que tardaste en llegar hasta el cielo? —le preguntó el Señor Santiago.

Y el joven le respondió:

—Un año.

Él creía que tardó en su viaje poco tiempo; mas el Señor Santiago le informó que había tardado treinta años en regresar.

Se dice que le arrancó uno de sus cabellos y le dijo:

—Mira uno de tus cabellos: ya está anciano.

Después de este diálogo, el joven entregó los papeles al Señor Santiago, y éste los leyó.

Luego el Señor Santiago le manifestó al joven que podía descansar después de su largo viaje. El pobre joven decidió permanecer algún tiempo más en ese lugar. Mientras estuvo en la casa del Señor Santiago Jacobo se dedicaba a cuidar las flores, quitándoles a los abejones que se arrimaban a ellas, y así se pasó mucho tiempo en ese sitio.

Posteriormente cuando ya pensó en volver a este mundo, el joven se lo comunicó al Señor Santiago. Entonces el Señor Santiago le dijo:

—Está bien, toma en tus manos esta servilleta, que te servirá mucho.

Cuando llegó nuevamente a su casa de este mundo, el joven dijo a sus padres:

—Denme un baúl, que voy a necesitarlo. Entonces sus padres se lo entregaron, y ahí metió la servilleta.

Treinta días después fueron a ver el baúl y vieron que dentro de él se encontraba acostado su hijo con dos jachones de velas a sus costados, y su cara había cambiado como si fuese la de un ángel.

Después de otros treinta días el baúl reventó de puro dinero y oro; se dice que del baúl brotaba dinero. Es decir, el joven se convirtió en gran cosa y, como le dijeron allá en el cielo, no tardó mucho tiempo en volver a ese lugar.

Después vieron que de la boca del joven salió una paloma muy bonita de color blanco. Entonces él supo que sus padres ya no sufrirían más miserias porque ahora ya tenían dinero.

Y esa noche el espíritu del joven voló; salió alumbrando al cielo y se convirtió en estrella. El joven pobre se fue al cielo para siempre. (Campos 155-59)

Este hermosísimo relato de los nahuas del México veracruzano tiene una estructura narrativa sumamente original. Sorprende, en primer lugar, que algunos de sus episodios y tópicos (el del viaje iniciático, el del descenso al infierno, el del animal guía o psicopompo, el de la desconcertante disparidad entre el tiempo que el protagonista cree que dura su viaje y el que realmente ha transcurrido, etc.) sean en buena medida propios del cuento maravilloso, pero que su estructura argumental no lo sea, pues faltan los preceptivos enredo amoroso y matrimonio final que caracterizan, según es comúnmente admitido —recuérdese que para Vladimir Propp la boda conclusiva es requisito *sine qua non* del cuento maravilloso—, a la modalidad maravillosa del cuento folclórico.

Resulta muy significativo también, aunque no tan sorprendente en el contexto sociocultural en que ha sido transmitido el cuento (la tradición nahua mexicana), que uno de los dos protagonistas de la narración sea un santo que recibe a veces el título de Señor Santiago, y otras veces el de Señor Santiago Jacobo. Son innumerables los relatos orales, y también los ritos y los cultos populares (por lo general muy poco o nada ortodoxos desde el punto de vista de la norma católica) que circulan por toda la geografía mexicana acerca del apóstol Santiago el Mayor y de sus andanzas por pueblos y aldeas, en interacción estrecha con los humanos. Y esta narración nahua ha de ser considerada una más, sin duda, dentro de ese vasto, híbrido e interesantísimo repertorio.<sup>2</sup>

Ahora bien: la gran mayoría de los relatos orales que han sido registrados en México acerca del apóstol Santiago corresponden a la tipología (más breve y con acentos más *realistas*) de las leyendas, y se halla muy apegada a los cultos y fiestas locales, y a las

---

<sup>2</sup> Tal tradición ha sido registrada muy extensamente y analizada de manera modélica en Cardaillac, Cardaillac y Campos, y Campos Moreno.

iglesias, capillas e imágenes que en muchísimos pueblos están dedicados al santo. Encontrar a Santiago de co-protagonista de un cuento maravilloso, muy extenso e historiado, abstractamente ambientado en el más allá, y no en la tierra de los hombres, es un hecho que no cuenta con demasiados parangones, ni en aquella tradición ni en otras.

La estructura de nuestro relato resulta sumamente original por unas cuantas razones más que iremos detallando. Adelantemos ahora, en estas líneas prologales, que, aunque el conjunto resulta afortunadísimo desde el punto de vista estructural y estilístico, y aunque la coherencia arquitectónica de la narración resulte impecable, lo cierto es que *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo* es una especie de centón híbrido que se halla compuesto de motivos narrativos flotantes, migratorios, tomados de aquí y de allá, muchos de ellos típicos de otros cuentos folclóricos y de ciertas obras de la literatura escrita inspiradas en mayor o menor medida en los cuentos folclóricos, como pueden ser las narraciones, a veces novelizadas, de viajes, aventuras y prodigios, etc.

De hecho, hay una obra literaria de ese carácter que, por insólito que parezca, puede ser reconocida como modelo relevante y dominante (tipológico, podríamos decir) entre la hojarasca de motivos migratorios adheridos que intentaremos discriminar y analizar más adelante: una fantástica *Vida de San Amaro*, el viajero que se embarcó con el ansia de alcanzar la contemplación del paraíso, que fue narrada de viva voz, gozó de cierta popularidad y circuló en pliegos de cordel, por España y Portugal, desde la Edad Media hasta los inicios del siglo XX.

Hay además un tipo de cuento folclórico, el de *El puente al otro mundo*, que tiene el número 471 en el catálogo de cuentos universales de Aarne-Thompson-Uther que, en un nivel de influencia mucho más atenuado (podríamos decir que en el nivel de unos cuantos motivos mínimos, no en el nivel general y estructural del tipo), parece que ha podido suministrar, según comprobaremos más adelante, unos cuantos motivos no al relato de San Amaro, pero sí al cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*.

## 2. El periplo medieval de San Amaro en busca del paraíso

La *Vida de San Amaro* es, sin duda, una de las narraciones más extrañas y fascinantes de las que nos ha legado la literatura de la Edad Media peninsular (portuguesa y española). Está organizada como una especie de crónica, por supuesto que fabulosa, de las aventuras del joven Amaro, quien desde niño se había mostrado ansioso de contemplar los prodigios y bellezas del paraíso. Su *Vida* relata cómo un barco sin guía (que en el cuento nahua mexicano es sustituido por un extraño burro que va nadando por el mar) va conduciendo al joven protagonista por mares diversos (uno de ellos es un Mar que a veces es llamado Ruvio y otras veces Bermejo) de una isla maravillosa a otra (algunas infernales y otras edénicas), aconsejado y orientado por varios santos (en el cuento nahua la guía la ofrece únicamente el Señor Santiago Jacobo, recuérdese), hasta que el viajero logra su propósito de asomarse a la puerta (solo a la puerta) del paraíso y contemplar desde fuera las maravillas del interior. A su regreso al mundo de los vivos,

aunque Amaro cree que “yo me partí deste lugar no ha mucho tiempo”, es informado de que su ausencia ha durado 266 años. El viajero retornado expira al cabo del tiempo, en olor de santidad, y obrando muchos milagros en el momento de su muerte.

Las fuentes y paralelos de la *Vida de San Amaro*, narración que está a mitad de camino entre el género de la literatura folclórica y el de la hagiografía escrita (y no es que haya demasiada distancia entre lo uno y lo otro, pues la mayoría de las hagiografías medievales hunden a su vez sus raíces en el humus de un folclore de raíces esencialmente precristianas y extracristianas) se pierden en las penumbras de la prehistoria oral de nuestra cultura. Una edición crítica que hoy sigue siendo canónica, la de Carlos Alberto Vega, ha dado cuenta muy prolija y detallada de sus fuentes posibles, de sus paralelos probables, de su complicadísima tradición textual.<sup>3</sup> Ello nos exime a nosotros de profundizar ahora en la cuestión, aunque puede ser útil recordar aquí que

el *Amaro* se tiene que considerar como un producto de la recreación colectiva popular de la Edad Media que creó héroes cristianos a través de un largo proceso de fusión de vidas de varios santos con semejanza de nombre, emblema, o tema, en el cual se mezclaban elementos más bien folklóricos y literarios que de teología ortodoxa. El original latino, si lo fue, probablemente representaba una codificación de lo que pudo haber sido una gran leyenda popular. (Vega 19)

Muchos críticos han señalado los posibles ancestros célticos, incluso céltico-irlandeses, de la leyenda de San Amaro, atendiendo a que diversas narraciones antiguas documentadas en aquella isla o en sus alledaños culturales presentan argumentos bastante similares.

Para don Marcelino Menéndez Pelayo (I, 291), por ejemplo, las andanzas de San Amaro pertenecían decididamente a la tradición de “leyendas, también de origen céltico, relativas a los viajes de San Brandán”, que tuvieron como texto relevante (aunque seguramente no prototípico) una versión latina, la *Navigatio Sancti Brandani* (*La navegación de San Brandán* y de sus monjes, que recalaron en islas infernales en su búsqueda del paraíso), que debió ser puesta por escrito hacia el siglo X, y que circuló, fue a veces traducida y conoció imitaciones en diversas lenguas de Occidente. También el *Purgatorio Sancti Patricii* (*Purgatorio de San Patricio*), que es una adaptación de una *Visio Sancti Pauli* (*Visión de San Pablo*) que remonta posiblemente al siglo III, y que da cuenta de otro agitado viaje por tierras infernales hasta llegar a la puerta y a la contemplación (desde fuera) del paraíso; o la llamada *Visio Tundali* (*Visión de Túndalo*), calcada sobre parecido patrón argumental, forman parte del corpus medieval de viajes fantásticos emprendidos por santos viajeros que no tuvieron la paciencia de esperar a morir para contemplar el paraíso.

En Irlanda llegó a quedar configurado todo un subgénero de *immrama* o relatos de

---

<sup>3</sup> Véase además el imprescindible estudio de conjunto que hace Gómez Redondo.

viajes al paraíso (casi siempre a las puertas del paraíso, desde donde había que contemplar el interior) de varones esforzados que, tras alcanzar su propósito, recibían la revelación de que sus aventuras habían durado siglos, y no días, meses o años como ellos creían, y que morían píamente al poco de su regreso. Pero lo cierto es que tal modelo narrativo no solo asoma en Irlanda y en las tradiciones cercanas, como prueba, por ejemplo, el hecho de que una leyenda italiana del siglo XIV narrara las aventuras de tres monjes del oriente que visitaron el paraíso terrenal (...). Finalmente, llegaron a la puerta del paraíso terrenal, donde los detuvo un ángel. Le dijeron al ángel que querían pasar tres o cuatro días visitando el jardín. Mientras escuchaban un coro celestial, vieron a Enoch y Elías, la fuente de la eterna juventud, el árbol de la sabiduría, el árbol de la madera de la cruz, un árbol que daba manzanas que daban vida, las fuentes de donde salían los cuatro ríos principales del mundo, una fuente con peces que cantaban, el árbol de la gloria de hojas plateadas. Entonces Enoch y Elías les dijeron que era hora de que regresaran. Cuando insistían los tres en que ni siquiera habían pasado ocho días en el jardín, se les dijo que habían transcurrido setecientos años. Al regresar a su monasterio nadie los reconocía; fue necesario que buscaran sus nombres en los antiguos registros. Después de cuarenta días murieron los tres, habiéndose ganado el cielo.<sup>4</sup>

Los estudiosos de esta enredadísima tradición leyendística sobre santos viajeros, contemplaciones del paraíso (entrelazadas casi siempre con travesías y contemplaciones del infierno) y tiempos prodigiosamente flexibles han señalado, también, las coincidencias que se aprecian en relación con narraciones acogidas en el *Pantheon* de Godofredo de Viterbo (siglo XI), o con ciertos episodios de una *Vita* de San Macario de Roma que quedó engastada en diversas *Vitae Patrum* impresas en el siglo XVI, o con ciertas versiones y episodios de las vidas de San Malo o de San Mauro, cuyos nombres tendrían relación etimológica con el de San Amaro. Por contra, es bien sabido que hubo también relatos y cultos acerca de un San Amaro Peregrino que, a su regreso de Compostela, se habría establecido en Burgos y trabajado en un hospital de la ciudad, la cual celebra su fiesta cada 10 de mayo. Se trata, en cualquier caso, de un santo de perfil diferente del del San Amaro navegante que nos ocupa ahora a nosotros.

Especial relevancia tienen, en fin, dentro de este complejísimo panorama de relatos de orígenes oscuros y cruces promiscuos, que hemos dejado muy a grandes rasgos resumidos, las versiones orales de una leyenda de San Amaro que ha circulado hasta el siglo XX por tierras de Galicia, derivada muy posiblemente de pliegos de cordel que habrían perpetuado la historia del navegante prodigioso en la memoria campesina durante siglos.<sup>5</sup> También en Galicia, y en algún enclave más del noroeste peninsular, quedan iglesias, capillas y cultos dedicados al santo.

En cualquier caso, y pese a sus relaciones estrechas y evidentes con otros santos aventureros norpirenaicos, irlandeses y no irlandeses, de la *Vida de San Amaro*

<sup>4</sup> Véase Vega (53). La leyenda italiana fue publicada por d'Ancona y Bacci (I, 437 y ss).

<sup>5</sup> Han sido publicadas en Carré Alvarellos (82-84); González Reboredo (111-17); y Frutos García (161-64). Vega (19), defiende que estas versiones gallegas de la leyenda de San Amaro derivan de algún pliego de cordel, en sintonía con la opinión de Filgueira Valverde (30).

propriadamente dicha solo han quedado versiones escritas en portugués y en castellano a partir de la Edad Media. San Amaro ha de ser considerado, pues, como un santo con perfil propriadamente ibérico.

Del complejo árbol genealógico de los textos peninsulares que conocemos lo que nos interesa ahora resumir es, antes de continuar, que de un trasfondo leyendístico popular, híbrido, posiblemente precristiano o extracristiano y pluricultural, puede que surgiera alguna versión latina (perdida) que habría dado origen a dos ramas textuales que presentan diferencias apreciables entre sí: una arcaica portuguesa del siglo XIV (que se conserva en el Manuscrito Alcobacensis 266), y otra arcaica y fragmentaria castellana del siglo XV (que se conserva en el Manuscrito 1958 de la Universidad de Salamanca). De finales del XV y luego del XVI se conservan varias versiones impresas en pliegos sueltos que se acogen a una tradición en cierto modo autónoma de la manuscrita anterior: una impresa en Burgos en 1497, otra sin fecha ni lugar de impresión, pero de comienzos del XVI, otra de Burgos de 1552 y una más de Valladolid de 1593. En los siglos posteriores, unos cuantos pliegos sueltos más perpetuarían la leyenda de San Amaro en España.

### 3. Los *exempla* latinos medievales adaptados por misioneros al nahua y al castellano

Una serie de indicios, textuales y extratextuales, apuntan muy claramente a que el cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo* es un derivado insólito y fascinante de la *Vida de San Amaro* que circuló por la Península Ibérica, de viva voz y por escrito, desde época medieval. No nos es posible, por supuesto, hacer una reconstrucción fidedigna del curriculum del cuento nahua mexicano, ni determinar por qué vía, en qué condiciones ni hacia qué fechas la ansiosa búsqueda del paraíso conduciría al santo ibérico hasta los parajes exóticos del México indígena.

Pero sí sabemos —y nos centraremos así, en primer lugar, en los indicios extratextuales— que, desde los primeros tiempos de la conquista, muchos relatos de tipo religioso fueron trasplantados, por la vía de traducciones-refundiciones-adaptaciones realizadas por los misioneros españoles, a los pueblos y aldeas de los indios mexicanos, en los que algunos de ellos llegaron a quedar profundamente asimilados e incluso a tradicionalizarse.

Trabajos muy bien documentados de la antropóloga Danièle Dehouve, por ejemplo, han puesto de relieve que hubo una línea directa que conduce desde diversos *exempla* europeos medievales en latín hasta versiones novohispanas adaptadas al nahua y al castellano por las órdenes proselitistas que habían llegado desde España. Uno de los libros de Dehouve tiene un título absolutamente revelador: *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*.<sup>6</sup> Y analiza el modo en que cinco *exempla* latinos medievales conocieron traducciones en tiempos del virreinato (entre los siglos XVI y XVIII) al nahua (para *edificación* de los indios) y al castellano (para

<sup>6</sup> Otros trabajos de la profesora Dehouve atañen, de manera directa o indirecta, a la cuestión de la herencia europea medieval en la narrativa nahua mexicana han sido consignados en la bibliografía de este artículo.



*edificación* de mestizos y españoles). Traducciones que distaban mucho de ser literales, porque introducían rasgos y giros lingüísticos, y sobre todo conceptos e ideas, adaptados (con el fin obvio de potenciar su eficacia propagandística) al imaginario y a la cultura de sus previsibles receptores americanos.

Merece la pena detenerse, aunque sea muy brevemente, en los cinco *exempla* medievales *nahualizados* y *mexicanizados* que analiza la profesora Dehouve en su libro, y llamar la atención sobre el papel crucial que en ellos juega el motivo de la travesía y el de la contemplación o la comunicación con el más allá (con el infierno, especialmente): el primero habla del viaje del borracho Rudingero al infierno, donde contempla los castigos terribles que esperan a quienes se alcoholizan en vida. Aunque el énfasis mayor del relato carga las tintas sobre los males de la bebida, no cabe duda de que el tópico del *descensus ad inferos* y de la visión del más allá tiende puentes muy sugestivos hacia la *Vida de San Amaro* española y más aún hacia el cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*, que incorpora de manera aún más decidida los tópicos de la visita del infierno como etapa previa de la visita al paraíso.

El segundo *exemplum* medieval cuyas traducciones virreinales analiza la profesora Dehouve es el de *El descenso del borracho al infierno*, que presenta otro viaje al más allá y otra imprecación contra el alcoholismo. Tiene para nosotros el interés añadido de que la propia antropóloga francesa registró una versión oral (de tintes irónicamente anticlericales) en Tlapa, en el estado de Guerrero, en la cual el borracho regresaba victorioso al mundo de los humanos.

El siguiente *exemplum* medieval cuyos rastros detectó la profesora Dehouve en el México de la época colonial está protagonizado por un joven que tiene una visión del infierno (¡otra más!) al que se hallan condenados su padre y su hermano, en castigo por su oficio de usureros y por su falta de desprendimiento y de caridad.

El cuarto *exemplum*, el de *El discípulo de Silo*, ensalza la vida monástica contemplativa y las bondades de la confesión.

Y el quinto, el de *La caza infernal del señor de Nevers*, de rasgos más novelescos, aborda el tema del castigo (con visiones infernales de por medio, una vez más) de los amantes adúlteros que han asesinado al marido de la mujer.

De todos estos relatos cuyo arco documental textual, a caballo entre tres lenguas (latín, nahua, castellano), data la profesora Dehouve entre la Edad Media y el siglo XVIII, el único que ha podido acreditar alguna descendencia en la tradición folclórica moderna de los nahuas mexicanos, descendientes de los nahuas evangelizados a la fuerza en los siglos primeros de la colonia, es el de *El descenso del borracho al infierno*, antecedente probado de la valiosísima versión oral que ha sido registrada a finales del siglo XX entre los nahuas de Tlapa (Guerrero).

Es difícil dudar, a la vista de todos estos indicios extratextuales (más difícil será cuando a ellos les sumemos los textuales), de que el cuento nahua veracruzano de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo* que estamos analizando, modelado seguramente a partir de la *Vida de San Amaro* ibérica medieval, constituya una interesantísima pieza más de ese pluricultural mosaico, además de un eslabón

trascendental para nuestro conocimiento de la cadena de tradiciones narrativas que, tras su arranque en la Edad Media europea (si es que sus raíces no venían de más atrás, quizás de mucho más atrás), encontraron acomodo, por obra de la labor propagandística de los misioneros españoles, en el imaginario y en la cultura oral de la población indígena y criolla de Centroamérica.

La insistencia, como ya se ha avanzado, con que recrean el tema del viaje y de la visión del más allá (en particular del infierno) estos *exempla* medievales transfigurados en narraciones en nahua y en castellano virreinal, refuerza los vínculos y avala el parentesco que parece ligarlos a la *Vida de San Amaro* y al cuento nahua de Veracruz: teselas dispersas, las unas y las otras, de lo que debió ser el ambicioso mosaico de relatos sobre el que los misioneros de España pretendieron refundar, superponiéndolo al solar arrasado del imaginario de los indios, un edificio cultural y religioso de nueva planta. Con resultados, según se puede apreciar a la luz de nuestro relato nahua, de lo más dudoso, pues lo que en realidad quedó alumbrado fue un cuento maravilloso que acabó privilegiando los ingredientes mágicos y fabulosos, eludiendo los teológicos (entre ellos los marianos, los himnicos, etc. que toda la crítica ha considerado fundamentales en el *Amaro* ibérico), y quedándose muy lejos de la doctrina regular católica.

#### **4. Las analogías argumentales entre la hagiografía española y el cuento nahua veracruzano**

Tras atender a los indicios extratextuales (los que tienen que ver con la tradición y con las prácticas socioculturales de trasvase de los discursos de los conquistadores a los conquistados) nos centraremos ahora en los indicios que avalan, desde el interior de los textos, la relación de dependencia genética que hay entre el cuento folclórico registrado entre los nahuas veracruzanos y la hagiografía medieval de San Amaro que, posiblemente en el soporte del pliego suelto, circuló intensamente en el siglo XVI (si es que no hubo otras versiones o refundiciones de las que no tenemos noticia), fue trasplantado de España a América y quedó *nahualizado* y asimilado dentro el repertorio credencial y oral de los indios adoctrinados por los misioneros cristianos.

Los periplos del viajero español y del viajero nahua resultan, en sus líneas generales y en muchas de sus líneas de detalle, asombrosamente semejantes, como apreciaremos según vayamos contrastando el uno con el otro.

Recordemos, en primer lugar, que los dos relatos se hallan protagonizados por jóvenes santos, castos y puros (del héroe nahua se concreta que era “soltero y limpio de corazón”) que, desde que tienen uso de razón, aspiran a embarcarse en la aventura de la contemplación del paraíso. Tal se dice del Amaro niño, quien “especialmente demandava si alguno oyera dezir a dó era o contra cuál parte [era] el paraíso terrenal”.<sup>7</sup> Algo similar es expresado por el héroe niño mexicano: “voy a buscar

---

<sup>7</sup> Todas las citas textuales que doy en este apartado de la hagiografía española las tomo de la edición de Vega (95-118), que sigue la versión del Manuscrito 1958 (de finales del siglo XV) de la Universidad de Salamanca.

trabajo, y quiero ver hasta dónde está rematado el cielo”.

Declaración aparentemente periférica pero, en realidad, absolutamente significativa, esta de “voy a buscar trabajo”, puesta en la boca de un indio mexicano (es decir, de un desheredado desde el momento mismo del nacimiento) y ausente, por supuesto, de la boca del rico caballero cristiano español, quien lejos de sentir necesidad alguna de ir en busca de trabajo, se embarca acompañado de un séquito de criados. Y primera muestra representativa del modo en que el relato indígena se aparta de su modelo español para recibir las marcas de la identidad típica de la sociedad y de la cultura nahua a las que se ha adaptado.

Una voz que baja del cielo (primera manifestación del personaje guía o psicopompo) señala a Amaro el vehículo que habrá de utilizar, y le da el consejo de que se fíe ciegamente, sin preguntar, de él: “ve contra el mar e entra en una nave o en una barca tuya. E no demandes contra cuál lugar quieres ir”. Las indicaciones del Señor Santiago Jacobo (el psicopompo del relato nahua) cumplen un cometido similar en el cuento mexicano, que hasta insiste en el consejo de que el viajero se deje llevar confiadamente por el prodigioso vehículo: “Yo te voy a indicar cómo ir en tu camino, y cómo pasarás en el lugar de los muertos (...) Tú no pares en ningún lugar; el burro te irá guiando, y tal como él vaya, y no le jales por ninguna parte la rienda”.

El Señor Santiago entrega además a su protegido el pan que habrá de ser su único alimento durante los dos caminos, el de ida y el de vuelta. Se intuye que, entre los nahuas de Mecayapan, el concepto de viaje se halla naturalmente asociado a los elementos del burro que es capaz de transitar por los parajes más intrincados y del pan que debe durar todo el viaje. Qué diferencias tan marcadas (y tan significativamente dictadas por un determinismo social ineludible) con respecto a la rica y bien abastecida nave del caballero cristiano: “muy buena e fuerte lo más que él pudo. E quando fue del todo cumplida, guarnescióla muy bien de viandas e de todo lo que les fazía menester”.

A partir de ese momento, la misteriosa nave sin guía de Amaro y el extraño y sufrido burro navegante del héroe nahua conducirán a los dos viajeros por un intrincado mapa de islas, de mares, de puertos y de contemplaciones en que se alternarán las estaciones infernales con las paradisíacas.

Antes de adentrarnos en su análisis es preciso advertir que la extensión del relato español de San Amaro es mucho mayor que la extensión del cuento nahua mexicano, y que ello impone diferencias más que justificables en la articulación narrativa y en la poética de ambas narraciones. Es lógico que las peripecias sean más y estén más detalladas en la extensa hagiografía española que en el breve cuento nahua, igual que es lógico que el número de guías o psicopompos prodigiosos que auxilian al aristocrático Amaro (voces celestiales, santos, santas, ermitaños, vírgenes) sea mucho mayor que el de los auxilios con que cuenta el viajero mexicano, que solo tiene la guía del Señor Santiago. Las diferencias en la cantidad y en la calidad de los apoyos se manifiestan también en el hecho de que el caballero cristiano lleve en su bien provista embarcación todo un cortejo de criados, que son despedidos al llegar a la antesala del

paraíso, pues bien sabido es que hasta para acercarse al paraíso es mérito mayor ser señor que ser criado. El héroe mexicano viaja siempre solo y en precario.

Pues bien: transita Amaro por la Tierra Desierta, un infierno de gentes malditas del que le aparta una voz celestial (un psicopompo, nuevamente). Atraviesa después un mar que recibe, en su relato, dos nombres que en la época podían funcionar como sinónimos: el de Mar Ruvio y el de Mar Bermejo (el Mar Rojo bíblico, en definitiva). Los exóticos mares de colores diversos (amarillo, verde, rojo) que atraviesa el héroe mexicano puede que sean una consecuencia curiosa, pintoresca e hipercorregida del erróneo entendimiento del código de sinónimos colores del relato español.

Arriba Amaro después a la isla de la Fuente Clara, una especie de paraíso en el que una mujer santa (una psicopompo más) le indica el camino que debe seguir. Un paralizador e infernal Mar Quajado detiene su embarcación, y solo la intervención milagrosa de la Virgen (otra psicopompo) saca a Amaro y a los suyos del atolladero.<sup>8</sup> La siguiente etapa del itinerario de Amaro es la Ysla Desierta, que está poblada por leones que tienen la mala costumbre de matarse entre sí el día de San Juan. De sus cadáveres se desprende un hedor (trasunto de los vapores sulfúreos del infierno) que hace inhabitable el lugar. El ermitaño que mora, en solitario, en la isla, le señala (pues cumple también el papel de psicopompo) el camino que le llevará a la siguiente etapa de su viaje: una isla (esta vez paradisíaca) en la que habita el monje Leonatis, ante el que se inclinan los leones. Leonatis vuelve a encarnar el papel de psicopompo del relato, le indica el camino de determinado puerto, le dice que el paraíso está ya muy cerca, que debe despedir a sus criados y que se prepare para una difícil ascensión: “Salte tú solo por un valle muy grande e muy subido e sube por él e verás lo que cobdicias”.

Dejemos aquí, por el momento, al caballero cristiano, y volvamos nuestra mirada hacia la parte central del periplo del héroe nahua, quien seguramente por su condición de indio de orígenes humildes no contó con los servicios de tan acreditado elenco de psicopompos como estuvieron a disposición de Amaro, y hubo de contentarse con atravesar a lomos de su servicial burro navegante un mar amarillo, otro verde y otro rojo. Hasta que, “finalmente, llegó a un lugar donde había muchos manantiales muy lindos y con agua muy clara [eco quizás de la isla de la Fuente Clara del periplo de Amaro]. En este lugar es donde se encuentran los muertos”.

El tránsito del héroe nahua por el infierno tiene muchos puntos de interés para nosotros. Los muertos le ofrecen su comida, pero él, siguiendo las indicaciones que le había dado Santiago, la rechaza: “le ofrecieron de comer camarones y tortillas amarillas, pero él no quiso comer nada, y solo hizo una oración para dar gracias a Dios”. Breve pero otra vez crucial esta última frase: “solo hizo una oración para dar gracias a Dios”, en la que podrían quedar ecos de las complejas e historiadadas oraciones que entonó San Amaro en su periplo y de la ideología misionera que alguna vez alentaría bajo el relato trasplantado de la católica España al México pagano.

---

<sup>8</sup> Sobre el viejísimo tópico narrativo (que tiene raíces clásicas) del mar cuajado que captura y detiene embarcaciones y personas, véase Pedrosa y Garrosa Gude.

“Más adelante llegó [el joven viajero nahua] a una puerta donde están dos piedras planas que se golpean una contra otra. Las pobres piedras están ahí como guardias de la puerta principal del cielo. Están pagando sus condenas, porque estas dos piedras significan o representan a los consuegros o compadres que se peliaron en esta vida”. Preciosa interferencia, otra vez, de elementos socioculturales propiamente nahuas, alusivos a las relaciones de solidaridad y de alianza que deben acompañar siempre (so pena de terrible y eterno castigo) a la importantísima institución social del compadrazgo.

Aunque el relato nahua identifique las piedras chocantes con la antesala del paraíso, lo cierto es que no dejan de operar como accidentes geográficos del infierno: “Entonces cuando llegó ahí el burro, el joven esperó hasta que se abriera la puerta de piedras del cielo y pasó. Ahí el joven contemplaba lo bueno y lo malo, la gloria y el infierno, pues ahí vio a los muertos que están sentenciados en la cárcel llorando su falta de libertad y de consolación, pero el joven pasó por ahí de largo montado sobre el burro que lo guiaba”. Más adelante comprobaremos que estas visiones de rocas chocantes y de muertos gimientes suelen asociarse de manera muy típica y estable al cuento de *El puente al otro mundo* (ATU 471).

Superado lo que podríamos considerar el periplo intermedio, en que las estaciones de pequeños infiernos y de pequeños paraísos se alternan promiscuamente en el tejido narrativo de los dos relatos, llega el punto culminante de ambos: el de la aproximación y subida (que no ingreso) y la contemplación de las maravillas del paraíso.

Fijémonos primero en las andanzas de Amaro: al llegar al puerto indicado por Leonatis despide a sus criados y se adentra él solo por un valle en el que encuentra unos ermitaños (psicompompos de nuevo) que le dicen que solo encontrándose con la santa Baralides y con su sobrina Brígida (las últimas psicopompos que le saldrán al paso) podrá saber cómo rematar su viaje. Baralides le da las señas, en efecto, del camino ascendente que le espera: “E después Amaro, yendo por la ribera adelante, ovo de subir por una sierra arriba. E como fue encima vio alexos de sí un castillo, el más fermoso que nunca viera, que relumbrava como el sol. E estava encima de aquella sierra el más fermoso llano del mundo”.

Crucial se nos revelará, cuando lo comparemos con el motivo de las escaleras del cielo que aparecen en el cuento nahua, el detalle de que el paraíso de Amaro se encuentra en un castillo encaramado sobre lo alto de una sierra. En fin, sube Amaro hasta el castillo, llega hasta su puerta, y el portero le dice: “Amigo, no entrarás dentro, que no es aún tiempo [...] Mas una cosa te faré: abriré las puertas e podrás ver algunas cosas de las que son dentro del sancto paraíso terrenal”.

Y entonces alcanza a contemplar Amaro, por fin, las muchísimas e increíbles maravillas del paraíso, de las que queda prolijo detalle en su relato.

¿Adónde conducen, mientras tanto, los pasos del viajero nahua? Pues tras el tránsito por las islas y estaciones del infierno por las que aún debía de transitar, arriba él también al cielo: “el joven y el burro continuaban su camino, y fue entonces cuando llegaron al mar rojo y el joven pudo ver que ahí era donde estaba rematado el cielo, es

decir, había llegado al último mar”. Tras quedarse extasiado contemplando aquellos parajes maravillosos, “el joven se dio cuenta que ya estaba llegando a las escaleras del cielo. En ese lugar el joven veía cómo estaba pintado de diferentes colores debido a los rayos del sol”. Una vía ascendente más, como la que había encontrado Amaro, hacia el paraíso. Y otra barrera infranqueable: al viajero nahua no le es permitido subir las escaleras del paraíso, y al pie de ellas es recogida la carta del Señor Santiago que porta. Del mismo modo que a Amaro, lo único que se le permite al viajero nahua es contemplar el núcleo del paraíso desde fuera.

Llega, así, el momento del regreso para los dos héroes. Antes de enviarle a su tierra, le dice el celestial portero a Amaro que el rato de contemplación del paraíso ha durado un poco más de lo que había él calculado: “Amigo, sepas por verdad que oy ay docientas e sesenta e seys años que aquí llegaste, e que nunca tú de esta puerta partiste”. Y cuando Amaro regresa al lugar del que salió, descubre que ni reconoce ni es reconocido por nadie. Se averigua, entonces, que su ausencia ha durado, en efecto, 266 años, hace construir un monasterio, “e quando vino la hora de su muerte fizo por él Dios muchos miraglos”.

Las andanzas finales del joven nahua no se diferencian demasiado de las de Amaro. Durante su viaje de regreso, los muertos “le dijeron que no tardaría mucho tiempo en volver para vivir en ese lugar”. Algo parecido le había señalado el portero celestial a Amaro, cuando le prometió que volvería pronto al “Paraíso de los cielos, que es muy mejor que éste [que era el paraíso terrenal] e mucho más noble”.

Cuando se produce el reencuentro con su protector Santiago, el joven nahua se muestra convencido de que su viaje ha durado un año. El Señor Santiago le saca de su error cuando le informa (del mismo modo que había informado el portero del cielo a Amaro) de que su ausencia se había dilatado treinta años, nada menos.

Y si Amaro había obrado grandes milagros “quando vino la hora de su muerte”, otro tanto le sucede al héroe mexicano, quien muere a los treinta días justos de su regreso. Es lástima que la *Vida de San Amaro* española no detalle los milagros que hizo el santo en el momento de su muerte. El cuento nahua sí se muestra algo más explícito: su cuerpo se convierte en oro que beneficia a sus familiares y allegados, de su boca sale una paloma blanca, y él acaba convirtiéndose en estrella que brilla en el cielo para siempre.

### ***El descensus ad inferos***

Tan claros y tan evidentes resultan los paralelismos y semejanzas argumentales que hay entre la *Vida de San Amaro* española y el cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo* que no sería realista objetar la relación genética que ha de haber entre ellos. Ciertamente es que no tenemos pruebas concluyentes, sino solo indicios apoyados en prácticas socioculturales bien documentadas (las adaptaciones realizadas por misioneros católicos de relatos cristianos que fueron vertidos al nahua en época virreinal) de lo que pudo ser el cauce de ingreso de la hagiografía española en el

imaginario nahua. Pero, en un caso como el que nos ocupa, los textos y sus asombrosos paralelismos y analogías hablan por sí solos, y la penumbra que vela las circunstancias concretas no alcanza a desdibujar las evidencias de su parentesco.

Si tuviésemos una disponibilidad de espacio mucho mayor que la que tenemos ahora, podríamos embarcarnos en un estudio muy preciso y detallado de los innumerables motivos y tópicos folclórico-narrativos que se abigarran en nuestros dos interesantísimos relatos. Pero no podemos ni soñar ahora con hacer un estudio de detalle, y nos tendremos que contentar con esbozar algunas aclaraciones y glosas comparativas, inevitablemente dispersas y asistemáticas, que cumplan la función de arrojar algo de luz tanto sobre lo que une como sobre lo que diferencia el relato español del nahua. Privilegiando además en nuestro análisis al cuento mexicano, que no había recibido hasta ahora ninguna atención crítica, al contrario de lo que ha sucedido con la *Vida de San Amaro*, sobre la que existe ya un número apreciable de estudios. En monografías futuras me propongo desarrollar muy por extenso muchas de las anotaciones que aquí quedarán tímidamente esbozadas.

Centrémonos en primer lugar en el análisis, muy somero y aproximado, de alguno de los tópicos narrativos que son comunes a los dos relatos. Empezando por el del *descensus ad inferos* y el *ascensus ad superos*. Uno de los ejes estructurales de nuestros dos relatos es, en efecto, el motivo del viaje del héroe a un más allá que se concreta en dos tipos diferentes de escenarios: el infierno y el paraíso. Las dos modalidades se hallan muy bien representadas en ambos relatos, que muestran al héroe recalando en infiernos y en paraísos muy variados (a veces adyacentes o mixtos). El tópico del viaje al infierno queda algo más enfatizado en el relato nahua, que, en sintonía con la arraigadísima tradición narrativa indígena mexicana de viajes de ultratumba, llega a apuntar, en una acotación digna de *Pedro Páramo*: “en este lugar es donde se encuentran los muertos. Ahí es donde se encontraban su mamá y su hermana mayor que habían fallecido tiempo atrás”. El tópico del *descensus ad inferos* (que tantas veces se combina o se convierte, también en nuestros dos relatos, en un *ascensus ad superos*) ha conocido todo tipo de versiones, desde la antigüedad (la epopeya mesopotámica de Gilgamesh) hasta hoy (*El señor de los anillos*), pasando, obviamente, por la *Comedia* de Dante.<sup>9</sup>

En el monumental catálogo de motivos folclóricos y narrativos universales de Stith Thompson se hallan indexados unos cuantos que concuerdan, a grandes rasgos, con tópicos esenciales de nuestros relatos:

- A 661 (“El paraíso”);
- H1257 (“La búsqueda para localizar el paraíso”);
- F11 (“El viaje al paraíso”);
- C13 (“El huésped en el otro mundo”);
- E481 (“La tierra de los muertos”);
- F2 (“El traslado al otro mundo sin morir”);

---

<sup>9</sup> Entre la bibliografía colosal que hay al respecto puede verse *Descensus ad inferos*.

- F11.2 (“Un hombre va al paraíso sin morir”);
- D1856.1 (“Un héroe o santo llevado en vida al paraíso”);
- F171 (“Visiones extraordinarias en el otro mundo”);
- V511.1 (“Visiones del paraíso”);
- F81 (“El descenso al mundo inferior de los muertos”).

### ***El vehículo prodigioso***

Otro tópico crucial de nuestro relato es el motivo del barco sin guía y del burro navegante que conducen a los héroes en sus periplos marítimos. Tópicos que se hallan en la tradición de otras naves sin guía (como la que asoma en la leyenda cristianizada de Parsifal, o como la que es parodiada en el capítulo de la barca del Ebro de *El Quijote* II, 29); de cajas o ataúdes que flotan sobre el mar con las reliquias de santos o con imágenes que son milagrosamente conducidas hasta los lugares donde se les dará culto (leyendas de este tipo se asocian, por ejemplo, a la traslación de los restos de San Bartolomé, o a imágenes de Cristos y Vírgenes diversos); de animales a los que se suelta para que en el lugar en el que se detengan sea fundada una ciudad (motivo vinculado a las fundaciones míticas de ciudades como Zamora o como Villafranca del Bierzo); o de animales conductores (caballos, ciervos, dragones domesticados) del tipo de Pegaso, o de bestias como el jabalí cuya persecución llevó al conde castellano Fernán González al hallazgo del lugar en que sería fundado el monasterio de Arlanza, o como las vacas, cabras u ovejas que, en tantísimos relatos de todo el mundo, suelen conducir a inocentes pastores a los lugares en los que se aparece la Virgen y ha de ser fundado un santuario mariano.

Tal y como se nos muestran los dos tópicos en nuestros relatos, se pueden establecer correspondencias, más o menos cercanas, con estos motivos:

- D1121 (“Barco mágico”);
- F841 (“Barco extraordinario”);
- D1523.2 (“Barco que se mueve por sí mismo”);
- A513.2 (“Un héroe cultural llega y parte en barca”);
- B402 (“Burro auxiliar”);
- B151.1.1.2 (“Un burro determina el camino que ha de ser seguido”);
- F159.2 (“El viaje al otro mundo a lomos de un caballo”);
- F213.3 (“Un caballo que va por el mar conduce a un mortal al país de las hadas”).

Resulta significativo que Vladimir Propp, en *Las raíces históricas del cuento*: 307-309, analizase de manera correlativa los motivos del viaje del héroe “a caballo” y “en la nave”, que consideraba (desde su peculiar y errada óptica evolucionista) derivados del motivo del viaje a lomos de un ave que guía al héroe hasta el más allá.

Es preciso llamar la atención, para que podamos contextualizar e interpretar mejor la



función y la poética del motivo del animal guía en el cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*, sobre su operatividad en otras tradiciones indígenas de México. Conozcamos, por ejemplo, este impresionante mito de fundación de los mayas tzeltales de Chiapas, en que resulta ser una serpiente la bestia que, tras un accidentadísimo viaje, conduce a los indios hasta su meta (en correspondencia con el motivo B151.2: “una serpiente marca el camino que debe ser seguido”):

*Cómo poblaron el pueblo de Oxchuc y cómo encontraron el ombligo de la tierra.*

Santo Tomás y sus auxiliares vinieron de una tierra llamada Guatemala. Venían a buscar dónde quedaba el ombligo de la tierra. El Santo trajo una culebra y cada vez que ésta levantaba la cabeza, quería decir que no era el lugar del ombligo de la tierra o centro del mundo, por lo que tenían que continuar el viaje.

Así, llegaron a un lugar que se llama Paixak, municipio de Chanal, donde descansó la culebra. Los auxiliares de Santo Tomás empezaron a levantar edificios pequeños para tener una iglesia y otras cosas, pero la culebra levantó al cabeza..., no habían encontrado el ombligo de la tierra.

De ahí, salieron hacia un lugar llamado Ermita Witz, municipio de Las Margaritas. Volvieron a levantar otros edificios grandes; sin embargo, la culebra volvió a levantar la cabeza, dándose cuenta Santo Tomás de que no era ése el lugar.

Caminaron más lejos aún, quizás unos 40 o 45 kilómetros, y llegaron a otro lugar llamado Ocosingo, donde encontraron muchas casitas y una iglesia grande. La culebra anduvo arrastrándose sobre la tierra, lo que quería decir que no era el ombligo de la tierra.

Entonces, dijo Santo Tomás:

—En este momento tenemos que salir hacia otro lugar.

La culebra siempre los orientaba en la ruta a seguir. Si levantaba la cabeza hacia el oriente o el poniente, hacia ese rumbo se dirigían. Si apuntaba hacia el norte o hacia el sur, hacían lo mismo. En cierta ocasión la culebra señaló al poniente y Santo Tomás dijo:

—¡Tenemos que seguir!

Pero la Virgen de La Candelaria intervino.

—Yo por mi parte, ya no voy a salir. Ya caminamos mucho y hace tiempo que salimos. Así es que me voy a quedar aquí ya que me ha gustado el lugar.

Hasta ahora, la Virgen está en Ocosingo y quedó como patrona del lugar.

—Puedes quedarte donde quieras, yo tengo que seguir. Respondió Santo Tomás.

Y se fue con su gente para más tarde encontrar un lugar que se llama Pojoltik, municipio de Oxchuc. Ahí durmió un rato la culebra. Santo Tomás pensó que ese era el lugar donde se encontraba el ombligo de la tierra y comenzaron a trabajar. Hicieron muchas casitas, pero al momento, se levantó otra vez la culebra y apuntó hacia el norte. “Tenemos que salir”, pensó Santo Tomás.

Se fue para llegar al siguiente lugar que se llama Karowitz, situado en las orillas de Oxchuc. La culebra durmió como una hora; hicieron varias casitas y una casa grande que fue la iglesia. Pero la culebra se levantó de nuevo y apuntó hacia el sur. Santo Tomás dijo:

—Ya hicimos la iglesia y tenemos que salir otra vez, pero estamos cerca del ombligo de la tierra. Tenemos que caminar sólo un poco más.

Cuando la culebra corría mucho significaba que estaba muy lejos, pero ya estaba caminando despacito. Llegaron a un lugar llamado Yaxnichil que ahora es el lugar donde toman agua las personas. Ahí, la culebra se metió dentro del agua.

—¿Qué haremos? Ya no nos queda nada —dijo Santo Tomás.

—Ahora, por órdenes mías pueden hacer la iglesia —habló la serpiente.

Y Santo Tomás va a quedar como patrón de ese lugar. Ustedes, que son nuestros seguidores, vivirán aquí toda la vida, ya nunca tendrán que destruir la iglesia porque éste es el lugar donde se encuentra el ombligo de la tierra. Vendrán muchas gentes de otras partes para concentrarse aquí. Harán peregrinaciones y Santo Tomás ordenará las lluvias para el cultivo.

Así es como se formó el pueblo de Oxchuc y así es como sigue llegando gente de lugares muy lejanos. (*Cuentos y relatos indígenas* 69-75)

### ***Los mares peligrosos***

Muy importante también, dentro del tejido argumental y simbólico de nuestros dos relatos, es el motivo de los mares (en otros cuentos folclóricos y relatos de aventuras pueden ser ríos, lagos, lagunas, ciénagas) inquietantes, peligrosos, críticos, que han de ser atravesados para tener acceso al más allá: el Mar Ruvio o Bermejo, o el Mar Quajado en que encallan las embarcaciones de la *Vida de San Amaro*; o los mares amarillo, verde, rojo, del relato nahua.

El tránsito por un espacio acuático, intensamente marcado desde el punto de vista simbólico, señalado como frontera con un más allá inquietante y crítico, poblado de peligros y perturbaciones, es motivo difundidísimo en muchísimas tradiciones literarias y culturales. Ha estado encarnado, por ejemplo, en el Mar Rojo que para los hebreos esclavos en Egipto marcaba la frontera entre la esclavitud y la redención; o en lagunas como la Estigia y ríos como el Aqueronte de los griegos, que separaban el mundo de los vivos del de los muertos; o como el Rubicón que arriesgadamente atravesó, sabiendo que

no podría dar marcha atrás, el temerario César; o como el Rhin que cuando fue atravesado en el *Cantar de los Nibelungos* alemán señaló el momento de ingreso en un infierno sin retorno.

Ténganse en cuenta estas concordancias:

- F826.1 (“El mar en el otro mundo”);
- F711.3.2 (“El mar rojo”);
- F162.2 (“Los ríos en el otro mundo”);
- F141.1 (“El río como frontera con el otro mundo”);
- F141.1.1 (“El río peligroso como frontera con el otro mundo”);
- F162.2 (“Los ríos en el otro mundo”);
- F162.6 (“Los lagos en el otro mundo”).

### ***El guardián del cielo***

El motivo de la puerta del cielo y de su guardián resulta también parte fundamental del dispositivo fabuloso que opera en nuestros dos relatos. Aunque esa función se halle encarnada, tanto en la *Vida de San Amaro* como en el cuento nahua, por sendos porteros innominados, lo cierto es que en las tradiciones narrativas de raíz cristiana y en muchísimos relatos folclóricos paneuropeos o de influencia paneuropea suele ser San Pedro (en alguna ocasión es San Miguel, otro santo cristiano asociado al acceso al más allá) quien cumple ese cometido. Del que en otras tradiciones se encargaron seres muy diversos, desde el Anubis egipcio o el Caronte griego hasta todo tipo de leones, perros, dragones y guerreros custodios que pueblan fábulas de todas partes.

El motivo de la puerta de acceso al más allá (que abre de modo monumental, por ejemplo, la *Comedia* de Dante), de su guardián y de la recepción del viajero que viene del mundo de los hombres tiene relación con los motivos:

- A661.0.1 (“Las puertas del paraíso”);
- A661.0.1.2 (“San Pedro como portero del paraíso”);
- Q172 (“Recompensa: admisión en el cielo”);
- V511.2.2 (“Visión de la puerta del infierno”).

### ***El axis mundi***

Muy relevante resulta también, dentro de la articulación narrativa y simbólica de nuestros dos relatos, el motivo del camino ascendente (por una sierra en la *Vida de San Amaro* y por una escalera en el cuento nahua) que conduce hasta el paraíso. Tópico que se halla relacionado, por supuesto, con el de la torre de Babel (por la que humanos más temerarios que nuestro Amaro o que nuestro innominado héroe nahua a punto estuvieron de asaltar el cielo), o con el de la escala por la que Jacob vio que se comunicaban el paraíso y la tierra, o con el de los árboles (a veces lianas o bejucos) que suben desde la

tierra hasta el cielo en una enorme cantidad de relatos míticos de todo el mundo (sobre todo de América), y con todos los demás ejes o columnas del mundo (accesos a veces francos y otras veces restringidos o cerrados al paraíso) que se han documentado en tradiciones orales de pueblos innumerables.

Apréciense las concordancias con estos motivos:

- A 657.1 (“Escalera desde la tierra al cielo”);
- F94 (“Escalera al mundo inferior”);
- A662 (“El mundo superior (el paraíso) como montaña”);
- A666 (“Escalera para el cielo, dispuesta para un santo”).

### ***El tiempo desconcertado***

Crucial resulta, por supuesto, en nuestros dos relatos el motivo del tiempo de la contemplación del paraíso, que al protagonista del relato se le antoja muy breve, pero que en el cómputo normal y terrenal resulta que se prolonga durante muchos años. Tópico que asoma en una enorme cantidad de relatos épicos, novelescos y hagiográficos bien documentados en tradiciones literarias y orales de todo el mundo. Por ejemplo, en la leyenda, de raíz clásica y ribetes cristianos, de *Los siete durmientes de Éfeso*, en una gran cantidad de fábulas musulmanas o en relatos como el del monje que se queda absorto en la visión (y audición) del paraíso que versifica Alfonso X en su *Cantiga 103*, o en leyendas folclóricas como las que se asocian a San Ero de Armenteira, a San Virila de Leyre o al monje del monasterio de Vilar de Frades. Hasta la literatura y el cine de ciencia ficción (*Planet of the Apes*; *2001: A Space Odyssey*; *Close Encounters of the Third Kind*; *Aliens*) han desarrollado y reelaborado, de modo sumamente original, la vieja fábula.

Se trata de los motivos:

- D 2011.1 (“Los años que parecen días”);
- y D2011 (“Los años que se cree que son días. Años que transcurren en el otro mundo o en el sueño parecen días por causa de un olvido mágico”);
- F 3771 (“Espacio de tiempo sobrenatural en el paraíso”);
- D1960 (“El sueño mágico”).

Hay, además, varios tipos cuentísticos generales que se identifican con esta fábula: el tipo 471A (*El monje y el pájaro*), el 681 (*La relatividad del tiempo*), o el 766 (*Los siete durmientes*).

### **5. El cuento de *El puente al otro mundo* (ATU 471)**

Tras prestar atención a los motivos y tópicos que comparten la hagiografía medieval española y el cuento nahua, es el momento de que analicemos algunos de los motivos

folclóricos que asoman dentro del tejido narrativo del cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*, pero que se hallan ausentes de la *Vida de San Amaro*. Porque es muy posible que lo que separa ambos relatos sea tan significativo, e informativo, como lo que les vincula.

Existe un cuento folclórico bien conocido en las tradiciones orales de muchos lugares, el de *El puente al otro mundo* (*The Bridge to Otherworld*), que tiene el número 471 en el gran catálogo de cuentos folclóricos de Aarne-Thompson-Uther y que merecerá la pena que nos detengamos a analizar. Se trata de uno más entre los no pocos tipos de cuentos que desarrollan el tópico del *descensus ad inferos*, pero lo cierto es que sus versiones regulares se ajustan a un esquema narrativo diferente, en principio, del cuento nahua que estamos analizando. Suele estar protagonizado por tres hermanos que, uno detrás del otro, emprenden sus respectivas expediciones al infierno. Los dos hermanos mayores desobedecen imprudentemente los consejos que reciben antes de partir, o se comportan de manera inadecuada o egoísta, y quedan, como castigo, encantados o petrificados. El hermano menor, en cambio, obedece las indicaciones que le han sido dadas antes de emprender el *descensus ad inferos*, se comporta con rectitud y logra atravesar el puente que lleva al más allá, contemplar los sucesos prodigiosos que acontecen en el infierno, desencantar a sus dos hermanos y regresar al mundo de los hombres.

Entre los motivos que suelen integrarse dentro de la trama narrativa del cuento de *El puente al otro mundo* hay unos cuantos que coinciden de manera más que llamativa con algunos de los que se engarzan en el cuento nahua: por ejemplo, el joven expedicionario del cuento ATU 471 suele contemplar cómo dos rocas chocan violentamente, se ve obligado a pasar entre ellas, y recibe luego la explicación de que se trata de dos personas (a menudo parientes, a veces sus propios hermanos) que se enfrentaron en vida y que por ello han sido condenados a continuar peleándose, petrificados, en el infierno.

Coincidencia asombrosa, pues, con uno de los episodios más impactantes de nuestro relato nahua:

Más adelante llegó a una puerta donde están dos piedras planas que se golpean una contra otra. Las pobres piedras están ahí como guardias de la puerta principal del cielo. Están pagando sus condenas, porque estas dos piedras significan o representan a los consuegros o compadres que se *pelieron* en esta vida.

Una versión del cuento de *El puente al otro mundo* recogida en la provincia de Ciudad Real da cuenta de algunas de las andanzas del hermano más joven mientras pastorea las ovejas que el Señor le ha encomendado que guarde en el infierno. Apréciase no solo el motivo de las rocas que chocan entre sí porque antes fueron humanos que se pelearon violentamente, sino también el del río de sangre (motivo A671.2.2, “Ríos de sangre en el infierno”, paralelo de los mares cuajados y coloreados de los demás relatos

que hemos conocido) que marca la geografía del infierno y que solo de manera prodigiosa podrá ser franqueado:

Pos ya, cuando regresaba a la casa, encontró dos piedras peleándose. Siguió andando y entonces las piedras se despartaron, y pasó él, y las ovejas; y a él le extrañó mucho. Siguió palante. Y ve a una vieja tentando higos, y se pone:

—¿Qué hace usted, abuela?

—Pos tentando higos; y mañana te tentaré a ti.

Pos na; al muchacho le extrañó y echó a andar. Y ya va más palante y ve un río de sangre. Y, entonces, el río, pos al rato, se secó: se iba secando secando, hasta que se quedó seco. Y así que se quedó seco, pasó él y las ovejas. Y, así que pasaron, iba echando otra vez sangre hasta que se llenó.

Y ya llegó. Y se lo cuenta al Señor. Se pone, dice:

—Mi pastorcillo, ¿ya vienes de con las ovejas?

—Sí.

—Bueno, ¿y qué?

—Pos mire lo que me ha pasao; al venir pacá he visto dos piedras peleándose, y se han apartao; he pasao yo, y las ovejas, y luego han seguí peleándose.

—Eso son tus dos hermanos, que se están peleando: se están quitando la vida.

—Pero calle usted; ya verá lo que me ha pasao: he ido más palante y he visto una vieja debajo de una higuera tentando un higo, y le he preguntao que qué hacía y me ha dicho que tentando un higo y mañana me tentaré a mí.

—Claro, era la Envidia, que ya ha tentado a tus hermanos y que mañana te tentaré a ti.

Entonces se pone:

—Bueno, y más palante, he ido y he visto un río de sangre, y el río de sangre se ha ido secando secando y, así que he pasao, pos ha ido echando otra vez sangre.

—Ésa es la sangre de tus hermanos, que la están derramando por envidia

—porque ya se tenían envidia uno a otro.(Camarena Laucirica y Chevalier 349-50)<sup>10</sup>

Existen versiones del cuento de *El puente al otro mundo* que contienen elementos aún más interesantes para nosotros, porque, a los motivos del *descensus ad inferos*, de las rocas que chocan y de los ríos infernales, suman también el del animal guía-psicomponpo, el de la recomendación de abstenerse de comer el alimento que al héroe le ofrecen los muertos, el de la contemplación de las penalidades que sufren los difuntos y

<sup>10</sup> El mismo cuento había sido previamente publicado en Camarena (nº 93).

hasta el de las fuentes hermosas y deslumbrantes y los demás prodigios y maravillas que pueden ser objeto de contemplación en el más allá.

Así, una versión gaditana del mismo tipo cuentístico presenta a tres hermanos que han de ir a buscar a su hermana al más allá. Para alcanzar aquel lugar se les dice que han de seguir los pasos de un cordero y que no han de probar ni sorbo ni bocado de los alimentos que encuentren en su camino. Los dos hermanos mayores incumplen tales prohibiciones (uno bebe de una fuente de vino y otro de una fuente de leche), pero el hermano menor logra resistir el hambre mientras repite la cancioncilla que le recuerda que debe seguir al cordero por donde vaya y no comer nada de lo que le sea ofrecido:

El corderito te llevará,  
el corderito te traerá  
y de todo lo que tú vea  
ni coma ni beba.

Y va caminando y se encuentra la fuente del vino y se queda un poco parao, y sigue caminando y ve la fuente de leche, dice:

—Qué fuente de leche más hermosa. Si hermosa es la de vino, más hermosa es la de leche.

Y siguió caminando y ve un perá de pera, y ve una vieja arriba tirando pera de todas clases.

Y entonces sigue caminando y ve muchos toros muy delgados, y tenían que comé, y entonce sigue caminando y ve unos toros muy gordos, dice:

—¿Qué misterio será de aquellos toros tan delgaos y éstos tan gordos?

Entonces sigue caminando y ve dos hombres peleándose, dice:

—Mira que estos hombres...

Y tenía que pasá por medio de ellos, y él pasó por medio, pues se despartaron los hombres.

Y va y ve una iglesia que están tocando a Misa, y entra, y empieza el corderito a da muchas vueltas, y oye una Misa.

Y se sale otra vez, y cuando tocan a otra Misa, pues entra otra vez, y oye la segunda Misa; y entonce se va el corderito para su casa con el hermano y la hermana.

Y le dice el viejecito:

—Mira: me va a contá todo lo que tú has visto.

Y entonce empieza a contarle todo lo que ha visto.

Dice:

—Pues esa fuente de vino que tú viste, por avaricioso se ahogó tu hermano; y la otra fuente de leche que viste, se ahogó tu otro hermano; y el perá de pera que vistes, ésa es la muerte; y los toros que viste tan delgaos, eso es por avaricioso que eran; y los toros gordos, que no eran avaricioso y

nada más tenían que piedra y arena; y los dos hombres peleándose que viste, eran tus dos hermanos; y las dos Misas que oíste, una por tu padre y otra por tu madre, y si te quiere ir a palacio tú será el príncipe de allí; pero si te quiere está aquí, esto es la Gloria. (Larrea Palacín 105-09)

Según podemos apreciar, hasta siete motivos característicos de algunas versiones del cuento de *El puente al otro mundo* (ATU 471) asoman también dentro del entramado narrativo del cuento nahua de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*:

1. -el del *descensus ad inferos*,
2. -el del animal guía-psicompompo,
3. -el de la obligación de abstenerse de comer el alimento que le ofrecen los muertos,
4. -el de las rocas que chocan porque fueron en vida personas o familiares que disputaron entre sí y que acabaron por eso condenadas a seguir peleándose para siempre,
5. -el de las extensiones de aguas infernales que solo de manera prodigiosa pueden ser franqueados,
6. -el de la contemplación de las penalidades que sufren los difuntos (recuérdese el episodio del cuento nahua: “ahí el joven contemplaba lo bueno y lo malo, la gloria y el infierno, pues ahí vio a los muertos que están sentenciados en la cárcel llorando su falta de libertad y de consolación”). Ténganse en cuenta también los motivos:  
 A671 (“El infierno: mundo inferior de los tormentos”);  
 Q560 (“Castigos en el infierno”);  
 V511.2 (“Visiones del infierno”);  
 A671.2 (“Visiones horribles en el infierno”); y
7. -el de las fuentes y maravillas del paraíso, que en el relato nahua se concreta en episodios como el de “cruzó el mar rojo, que era ya el último mar que debía atravesar y, finalmente, llegó a un lugar donde había muchos manantiales muy lindos y con agua muy clara”, que concuerda con el motivo  
 A661.0.4 (“Fuente clara en el paraíso”).

## 6. Más sobre rocas que chocan y sobre comidas de muertos

El motivo de las rocas que chocan la una contra la otra para guardar el acceso al más allá es muy viejo, difundido y pluricultural. Cuenta entre sus paralelos más venerables con el de las Simplégades, o Rocas Errantes, o Rocas Oscuras, que hubieron de franquear, entre otros héroes clásicos, Jasón, Ulises y Orestes. Y tiene relación con los motivos:



F171.3 (“Gentes y objetos que chocan unos con otros en el otro mundo”);  
 F171.5 (“Rocas que chocan la una con la otra”).

El tópico, que es extremadamente dúctil y viajero, suele inmiscuirse dentro de las tramas narrativas de todo tipo de cuentos y leyendas relacionados con el *descensus ad inferos* y con el viaje peligroso del héroe. Ahora bien: la precisión que hace el cuento nahua de que las piedras chocantes son en realidad dos compadres que se pelearon en vida y que fueron condenados a seguir peleándose después de la muerte, y la que hacen algunas versiones del cuento de *El puente al otro mundo* (como la gaditana) de que se trata de dos hermanos que disputaron en vida y que seguirán disputando en el más allá, refuerza la impresión de que entre ambos relatos puede haber algo más que analogías fortuitas, y de que sus paralelismos, que se desbordan hacia una base ciertamente amplia y significativa de motivos (siete hemos contabilizado), pueden deberse a que la sección central del cuento de *El puente al otro mundo* pudo contaminar de manera no puntual ni superficial, sino intensa y profunda, el relato nahua.

En cuanto al motivo de *La comida infernal*, es decir, de la obligación de abstenerse de consumir el (letal) alimento que los muertos ofrecen al viajero de paso por el infierno, crucial también dentro de la trama del relato nahua y de algunas versiones (como la gaditana) del cuento de *El puente al otro mundo*, sabemos que cuenta con viejísimos ancestros folclóricos, y que entre sus avatares se hallan, por ejemplo, el mito de Perséfone y el grano de la granada que comió en el reino de Hades (lo que obligó a su permanencia allí), o el episodio de la película *El laberinto del fauno* de Guillermo del Toro en que la protagonista, la infantil Ofelia, por incumplir la prohibición de aceptar la comida del reino de los muertos, a punto estuvo de quedarse en él para siempre.

Relaciónese con estos motivos:

C210 (“El tabú de comer en determinado lugar”);  
 C240 (“El tabú de aceptar comida de determinada persona”);  
 C242 (“La prohibición de comer comida de los muertos”).

## **7. La carta al otro mundo, la muerte al regreso del más allá, el reparto del cuerpo del muerto, el alma en forma de ave**

Además de los motivos que acabamos de analizar, hay alguno más, entre los muchos que se articulan dentro de la trama de nuestro extraordinario cuento nahua, que merecen algún comentario adicional, por breve que sea.

Uno es el de la carta que el Señor Santiago Jacobo entrega al joven aspirante a llegar al cielo para que la entregue en sus puertas. Se relaciona con el motivo

Q564 (“Carta enviada a los parientes de un hombre en el paraíso”).

Gran interés tiene también el motivo de *La muerte al regreso del más allá*, que

tiene relación con los motivos

D1890 (“Envejecimiento mágico”);

D1896 (“Envejecimiento prodigioso por contacto con la tierra después del viaje al otro mundo”).

El tópico de la muerte del héroe a los treinta días justos de su regreso del más allá que asoma en el cuento nahua es relativamente común en muchos otros relatos de visitas y regresos del otro mundo, especialmente de las tradiciones indias de México. Entre los mayas tzotziles de Chiapas, por ejemplo, se ha recogido un cuento de *El hombre que visitó el más allá* que se cierra de este modo:

En ese momento se presentó ante el rey. Enterado de esto, el rey ordenó que lo llevaran a su casa nuevamente no sin antes aconsejarle que contara a todos los habitantes de la comunidad cuáles eran los castigos que se imponían por cada mal acto cometido aquí en la tierra.

Así, regresó el hombre, hallando todas sus pertenencias tal como las había dejado. Llegando a la comunidad relató todo cuanto había visto en el más allá, explicando los castigos de cada acto humano. Todos los que pudieron escuchar a Tulé, quedaron muy espantados y arrepentidos.

A los tres días el humilde Tulé falleció repentinamente. (*Cuentos y relatos indígenas* 44)

Y entre los mayas tojolabales de Chiapas ha sido recogido también un relato, el de *La mujer de los seis amantes*, acerca de un hombre que va y vuelve también del infierno, y que concluye así:

Y el hombre regresó y llegó a su casa; llegó a platicar dónde había estado y decía:

—Apenas estoy llegando; es que fui a ver dónde está mi mujer, ¿pero qué, está en el infierno? Así viví allá; vi a mi mujer y por eso apenas estoy llegando.

Pues ese hombre desapareció en ocho días. En este mundo ya no tardó mucho, muy pronto murió; fue a pagar también el delito de su mujer. Juntos se fueron al infierno. (*Cuentos y relatos indígenas* 142)

El motivo de *El reparto del cuerpo del muerto* que se cumple, con gran ceremonia, al final del itinerario del héroe nahua parece vinculado, también, al del dios, el santo o el héroe muerto que lega a quienes le rodean en su lecho de muerte su propio cuerpo o algún tipo de bien o de tesoro que se identifica en mayor o menor medida con su propio cuerpo, según queda más o menos sugerido en el no demasiado claro final del cuento nahua:

—Denme un baúl, que voy a necesitarlo. Entonces sus padres se lo entregaron, y ahí metió la servilleta.

Treinta días después fueron a ver el baúl y vieron que dentro de él se encontraba acostado su hijo con dos jachones de velas a sus costados, y su cara había cambiado como si fuese la de un ángel.

Después de otros treinta días el baúl reventó de puro dinero y oro; se dice que del baúl brotaba dinero. Es decir, el joven se convirtió en gran cosa y, como le dijeron allá en el cielo, no tardó mucho tiempo en volver a ese lugar.

Es obvio que los mitos, muy difundidos en muchas culturas, de deidades, gigantes, redentores (el propio Cristo, quien, próximo a la muerte, repartió su carne y su sangre entre los suyos), santos o héroes cosmogónicos cuyos cuerpos o sangres se convierten, tras su muerte, en accidentes de la geografía que habrán de poblar los suyos, en fuentes de riqueza material o espiritual, en alimentos para su comunidad, han de tenerse en cuenta a la hora de interpretar y de contextualizar la conclusión del cuento nahua.

El motivo

F962.0.1 (“Regalos son obtenidos o caen del paraíso: flores (rosas), corona de oro, capullos o espinas, campanas, joyas, libros, espada”) puede que tenga alguna sutil relación con nuestro relato nahua, si se acepta que el viaje purificador al paraíso puede ser la causa del carisma *ante-mortem* y *post-mortem* del viajero cuyo cuerpo se transforma en oro;

Interesante es también, para nosotros, el motivo

N525 (“Tesoro encontrado en un baúl”).

Finalmente, el tópico de *El alma en forma de ave*, es decir, del prodigio de la paloma que sale de la boca del héroe muerto y que sube hacia el cielo, tiene sin duda relación con el casi universal tópico del alma que se manifiesta, tras la muerte, en forma de ave exclaustada del cuerpo. Creencias y relatos paralelos, en ramas y variantes muy diversas, incluso en hagiografías como la de Santa Escolástica o la de San Benigno de Dijon, han sido bien documentados en todo el mundo.<sup>11</sup> Y concuerdan con los motivos

E732 (“Alma en forma de ave”);

E732.1 (“Alma en forma de paloma”).

He aquí un relato registrado en una tradición muy distante de la de los nahuas de Veracruz (la del pueblo de Coslada, en Madrid), pero que muestra analogías indudables

---

<sup>11</sup> Véase al respecto Pedrosa.

con respecto a ella:

Esta historia le ocurrió a un primo de mi abuelo, tristemente ya fallecido. Tras la muerte de su padre, ocurrió un hecho raro, puesto que días después de su muerte, una paloma blanca venía y se posaba en su hombro. Esta paloma sólo la podía ver él. Así que decidió contárselo a sus familiares, los que llegaron a la conclusión de que aquella paloma era el padre, que quería una misa, que no se celebró tras su muerte. Prepararon todo y se celebró la misa. Durante ésta, la paloma permaneció en el hombro del primo de mi abuelo, y tras la conclusión de ésta, la paloma desapareció y no la volvió a ver nunca más.<sup>12</sup>

Es imposible no cerrar estas páginas sin dejar constancia de que mucho más podría haber sido dicho, de que más relatos paralelos, y de muchas más épocas y lugares, podrían haber sido traídos a colación, de que más asedios, desde otras orillas y perspectivas, podrían haber sido ensayados sobre los dos relatos cuyo contraste nos ha ocupado: la *Vida de San Amaro* redactada en la Edad Media peninsular y el cuento nahua veracruzano de *El joven que llegó a las escaleras y puertas del cielo*, que fue registrado en la tradición oral de Mecayapan a finales del siglo XX.

Si hubiéramos de establecer unas conclusiones primordiales en unas cuantas líneas podríamos decir que la *Vida de San Amaro* ibérica debió ser trasplantada al México colonial (seguramente en algún pliego de cordel de los que circularon profusamente por la península) y traducido al nahua, acaso por los misioneros que anduvieron entregados durante siglos a la ocupación de adaptar a la lengua de los indios *exempla* latinos y relatos religiosos o morales cristianos que contribuyesen a la conversión de los nativos. El relato de San Amaro, que es más una sucesión de fascinantes e hiperbólicas aventuras heroicas que un *exemplum* gravemente religioso o teológico, fue aceptado y asimilado por sus receptores indios, aunque no sin que sufriese una purga expeditiva de sus elementos más propiamente religiosos, lo que dejó los ingredientes maravillosos y fantásticos muy en primer término. Ni sin ir impregnándose, poco a poco, de conceptos y tópicos propios del imaginario tradicional nahua.

En el transcurso de ese proceso de reconfiguración de su materia narrativa, que lo más probable es que durase siglos (y que acaso no haya concluido todavía, al menos en México), es muy posible que el cada vez más emancipado ahijado nahua de San Amaro se encontrase y acusase la influencia contaminadora de alguna versión (acaso española) del cuento ATU 471 (*El puente al otro mundo*) y de unos cuantos de sus motivos narrativos más característicos y estables (los familiares conflictivos obligados a convertirse en infernales rocas que chocan, la comida de los muertos que es preciso rehusar, etc.). La volatilidad no siempre previsible y las desordenadas aficiones viajeras

---

<sup>12</sup> Leyenda recogida por José Manuel Pedrosa a José Romero Caracena, de 15 años, en Coslada (Madrid) en abril de 1998. Según explicó el informante, la leyenda fue escuchada por él a Inés Campos, de 70 años, nacida en Aldea del Rey, pero residente en Coslada.

de los motivos folclóricos dejan muy razonablemente abierta esa posibilidad, pero tampoco acaban, con los datos que por el momento tenemos, de confirmarla.

Volveremos, seguramente, sobre todas estas cuestiones. Asomarse a las vidas viajeras del santo cristiano y del héroe nahua es una experiencia casi tan gratificante, y quizás tan adictiva, como debe ser la de acechar desde la puerta las mil y una maravillas, fuentes claras y caudales tornasolados del paraíso de la imperecedera literatura folclórica.

Deseo rendir homenaje, para terminar, en este párrafo conclusivo, a las muchas e innominadas generaciones de transmisores nahuas que ha debido tener el viejo relato de ancestros españoles. Obligados a aprenderlo por imposición de los misioneros cristianos que hicieron todo lo posible por extirpar de raíz y por aniquilar las creencias y culturas tradicionales suyas y de sus mayores, los indios nahuas adoptaron el relato como cosa propia, lo depuraron, reelaboraron y transmitieron a su descendencia con amor, dedicación y refinamiento, lo convirtieron en encrucijada híbrida y fascinante de los acentos y las fábulas de ellos mismos y de quienes los invadieron y sojuzgaron.

Pero, sobre todo, devolvieron a aquel relato la esencia que debió tener en su prehistoria remota, pues al volver a sembrarlo en el solar de un folclore difuso, abierto, variable, dinámico, sin dogmatismos ni estrecheces teológicos, lo reintegraron al aire puro, de todos y de cualquiera, del folclore (precristiano, extracristiano, universal e inmemorialmente humano) del que habría surgido también, en época inconcebiblemente remotas, la propia leyenda de San Amaro.

## Obras Citadas

- Ancona, Alessandro d', & Orazio Bacci. *Manuale della letteratura italiana*. Florencia: G. Bargèra, 1920.
- Camarena, Julio. *Cuentos tradicionales recopilados en la provincia de Ciudad Real*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1984.
- Camarena Laucirica, Julio, & Maxime Chevalier. *Catálogo tipológico del cuento folklórico español: Cuentos maravillosos*. Madrid: Gredos, 1995.
- Campos, Julieta. *La herencia obstinada: análisis de cuentos nahuas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Campos Moreno, Araceli. *Lo que de Santiago se sigue contando: leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopán, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2007.
- . *Lo que de Santiago se sigue contando: leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopán, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2007.
- Cardaillac, Louis. *Santiago apóstol, el santo de los dos mundos*. Zapopán, Jalisco: El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2002.
- , y Araceli Campos. *Indios y cristianos: cómo en México el Santiago español se hizo indio*. Zapopán, Jalisco: El Colegio de Jalisco-UNAM-Editorial Itaca, 2008.
- Carré Alvarellos, Leandro. *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- Cuentos y relatos indígenas 4*. Selección de Antonio Gómez Gómez, Enrique Pérez López, y Manuel Hidalgo Pérez. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, Danièle. *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*. México D.F.: Miguel Ángel Porrúa-Universidad Iberoamericana-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000.
- . "La mort symbolique dans l'initiation chamanique et la conversion chrétienne." Eds. Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière & Jean-Pierre Chaumeil. *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'Éthnologie, 2000. 165-86.
- . "Un diálogo de sordos: los *Coloquios* de Sahagún." *Estudios de Cultura Náhuatl* 33 (2002): 185-216.
- . "La mort différée dans les chroniques ecclésiastiques (Mexique, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)." Eds. Patrick Lesbre y Marie-José Vabre. *Le Mexique préhispanique et colonial, Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*. París: L'Harmattan, 2004. 349-54.
- Descensus ad inferos: La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Ed. Pedro M. Piñero Ramírez. Sevilla: Universidad, 1995.
- Filgueira Valverde, José. *Tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval (La cantiga CIII)*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1982.
- Frutos García, Pedro de. *Leyendas gallegas*. Madrid: Tres Catorce Diecisiete, 1981.

- Gómez Redondo, Fernando. "La leyenda de San Amaro." *Historia de la prosa medieval castellana II El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid: Cátedra, 1999. 1962-71.
- González Reboredo, Xosé Manuel. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia, 1983.
- Larrea Palacín, Arcadio. *Cuentos gaditanos I*. Madrid: CSIC, 1959.
- Pedrosa, José Manuel. "Las grullas de Ibicus (AT 960A): de la tradición clásica a la literatura contemporánea." *Tipología de las formas narrativas breves románicas (III)*. Zaragoza-Granada: Universidad de Zaragoza-Universidad de Granada, 2003. 351-92.
- & José Luis Garrosa Gude. "Mares congelados, mares cuajados, mares de arena: el héroe en movimiento contra la muerte paralizadora." Ed. François Delpech. *L'imaginaire des Espaces aquatiques en Espagne et au Portugal*. París: Presses Sorbonne Nouvelle, 2009. 201-35.
- Propp, Vladimir. *Las raíces históricas del cuento*. Trad. José Martín Arincibia. Madrid: Fundamentos, reed. 2008.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Ed., rev., y aum. 6 vols. Bloomington & Indianapolis-Copenhague: Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-58.
- Vega, Carlos Alberto. *Hagiografía y literatura: la Vida de San Amaro*. Madrid: El Crotalón, 1987.
- Uther, Hans-Jörg. *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2004.