

DEL TEXTO LITERARIO A LA REPRESENTACIÓN POPULAR SOBRE LA CONQUISTA: LA DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN

Beatriz ARACIL VARÓN
Universidad de Alicante

Pilatos: ¡Hermanos míos: ya veis cómo nos han abandonado nuestros dioses! (...).

Monjes: ¡Oh soberano! ¿Qué podremos decidir? Ya no queda nada, ya no nos podremos defender. Tal vez deberíamos ir ante el Emperador para llorar en su presencia. Tal vez se compadezca de nosotros.

(Destrucción de Jerusalén)

La llegada de los primeros misioneros franciscanos a la Nueva España, entre 1523 y 1524, marcó el inicio de una «conquista espiritual»¹ de la población indígena que sirvió además para justificar la conquista militar de aquellos pueblos.

El proyecto evangelizador emprendido por los misioneros, vinculado tanto al proceso de dominio político y cultural de España en América como a la recuperación de la lengua y la cultura prehispánicas, abarcó los más diversos métodos destinados a la conversión y a la instrucción religiosa y cultural de los naturales, tales como la música, la pintura, la danza y, sobre todo, las obras dramáticas que, organizadas por los frailes, eran representadas por los indígenas en su propia lengua.

¹ Término acuñado por Robert Ricard en su fundamental trabajo *La conquista espiritual de México* (1986).

El presente trabajo se centra en una de las escasas piezas conservadas de ese «teatro evangelizador» novohispano, *La destrucción de Jerusalén*. Ejemplo de la adaptación de modelos tradicionales europeos al contexto americano que caracterizó este tipo de teatro, el manuscrito náhuatl conservado sobre este tema permitirá demostrar que, en ocasiones, la elección de determinados argumentos para las representaciones dramáticas se debió tanto a una finalidad propiamente religiosa como a la clara intención de los frailes de apoyar el poder español en América; por otro lado, determinadas peculiaridades de esta pieza ya tardía servirán asimismo para probar la existencia de una verdadera reelaboración y apropiación de dichos argumentos por parte de los naturales a lo largo de toda la época colonial.

I

El hecho histórico de la destrucción de Jerusalén, abordado en el mismo siglo I por Josefo en su *De bello Iudaico* (donde se planteaba ya como castigo a los judíos por la muerte de Cristo), tuvo una amplia difusión en la literatura medieval europea: del siglo XIII es el poema anónimo la *Destruction de Jérusalem*, escrito en lemosín, sobre el cual se hizo una versión inglesa, *Titus and Vespasian or The Destruction of Jerusalem*, y una francesa en prosa con el mismo título de *Destruction de Jérusalem*, impresa en el siglo XV al menos siete veces y traducida al español a finales de ese mismo siglo con el título de *Historia del noble Vespasiano*².

Por lo que respecta en concreto al ámbito teatral, Rouanet señaló la existencia de dos «mystères» franceses sobre *La Vengeance de Jésus*: el epílogo de la amplia obra de Eustache Mercadé titulada *La Vie, la Passion et la Vengeance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, del siglo XV, y *La vengeance de Notre-Seigneur*, obra impresa siete veces entre 1491 y 1539 (1901, IV, p. 211); en España se conserva asimismo una pieza teatral, el *Auto de la destrucción de Jerusalén*, recogida en el *Códice de Autos Viejos* (*ibid.*, I, auto XXX, pp. 502-524), que pudo componerse a finales del XVI. A esta época debe pertenecer asimismo nuestra pieza en lengua náhuatl³, en la que se recogen los elementos esenciales del tópico

² Véase Lida de Malkiel 1973, p. 28; el trabajo de María Rosa Lida es fundamental para el estudio de este tema literario desde la Antigüedad hasta el siglo XIX.

³ La obra fue traducida al castellano por primera vez por Francisco del Paso y Troncoso (1907; texto trasladado a su vez al inglés en Ravicz 1970, pp. 183-207) y, posteriormente por Fernando Horcasitas (1974, pp. 465-495; traducción reeditada en Partida 1992, pp. 97-106). Es necesario recordar que el texto publicado con este título por Rojas Garcidueñas en su edición de *Autos y coloquios del siglo XVI* (1939, pp. 5-36) no es la pieza náhuatl, sino la recogida con el mismo título en el *Códice de Autos Viejos*. En adelante, la obra será citada según la edición de Horcasitas, cuya traducción aunque menos literal, es igualmente fiel y más clara que la de Paso y Troncoso.

literario: en el texto conservado, probablemente incompleto, Vespasiano envía a su senescal a reclamar a Pilatos el tributo que debe a Roma. Éste se niega a reconocer la autoridad del Imperio y Cayo vuelve con la Verónica, quien, junto al papa Clemente, sana de forma milagrosa al emperador con el paño de Cristo. Vespasiano se convierte así al cristianismo y promete castigar a los judíos por la muerte de Jesús: tras el cerco a Jerusalén, Pilatos es capturado y condenado a muerte y la ciudad arrasada⁴.

II

El manuscrito náhuatl de la *Destrucción de Jerusalén* corresponde, por su escritura, a finales del siglo XVII o principios del XVIII (Paso y Troncoso 1907, p. 134). Aunque Garibay situó la obra «en pleno siglo XVII, probablemente después de haber mediado» (1992, p. 648), coincido con Horcasitas en que el texto debe ser copia de una pieza del XVI (1974, p. 461), y considero, además, que, por su localización en Tlaxcala (cf. Paso y Troncoso 1907, pp. 134-135), zona perteneciente de forma exclusiva a la orden seráfica, el autor de aquella primera versión en lengua indígena debió ser un franciscano o un indio educado por miembros de dicha orden que, todavía en el siglo XVI, trasladó a esta lengua un texto anterior⁵.

Es evidente que la copia de ese texto implicó asimismo una adaptación del argumento al nuevo contexto americano, claramente manifiesta en aspectos como la sensible ampliación del discurso catequizador del papa Clemente antes de la conversión de Vespasiano (cf. *Destrucción de Jerusalén*, p. 469) o la supresión de la escena en la que las madres judías, acuciadas por el hambre, devoran a sus

⁴ Aunque autores de la talla de M^a Rosa Lida de Malkiel (1973, p. 31), Alfonso Reyes (1986, p. 50) o Georges Baudot (1983, p. 336) han vinculado esta obra con la representación de *La conquista de Jerusalén* que tuvo lugar en Tlaxcala en 1539, la presente síntesis demuestra ya que no existe relación argumental alguna entre esta pieza que recrea la destrucción de Jerusalén en tiempos del Imperio Romano y la puesta en escena tlaxcalteca, con la que se pretendió ofrecer la particular visión franciscana de una futura cruzada a Tierra Santa a cargo del emperador Carlos V, cruzada cuyas interesantes implicaciones ideológicas exceden los objetivos de este trabajo (cf. Aracil 1994).

⁵ A este respecto cabe destacar la opinión de Paso y Troncoso quien, basándose en la evidente similitud entre este manuscrito y el auto castellano con el mismo título, señaló como posible «matriz» de ambas piezas el poema lemosín del siglo XIII, «que comprende todas las escenas del auto en lengua mexicana» (1907, p. 133; cf. esta misma opinión en Ricard 1932, pp. 77-78). Por mi parte, me inclino a considerar que el texto del que pudieron partir ambas versiones debió ser la *Historia del noble Vespasiano*, tal como propone M^a Rosa Lida respecto a la pieza del *Códice* (1973, pp. 30-31), criterio que baso en la amplia difusión adquirida por esta obra en la literatura española y portuguesa de finales del XV como consecuencia de la particular problemática religiosa que se vivía en esta zona geográfica en torno a la conversión de los judíos (sobre este aspecto cf. Hook 1988).

propios hijos muertos⁶, episodio que, como ha explicado Robert Ricard, habría resultado «peligroso» en un ámbito donde «los sacrificios humanos y la antropofagia ritual eran demasiado recientes» (1986, p. 314).

Desearía, sin embargo, centrar ahora mi atención sobre las motivaciones que llevaron al autor a elegir para sus fines edificantes un argumento histórico-legendario que, al menos en apariencia, era totalmente ajeno a la realidad novohispana. A este respecto, es necesario destacar, en primer lugar, dos temas básicos recurrentes en todas las obras con esta temática que convenían perfectamente al propósito de una pieza misionera: el de la conversión a la fe de Cristo y el del triunfo del cristianismo como única religión verdadera⁷. En efecto, por un lado, al mostrar en escena cómo el emperador abrazaba la religión cristiana, la obra daba un argumento de autoridad a la conversión de los propios naturales al tiempo que permitía una identificación entre los caciques y principales indígenas y el recién convertido Vespasiano, cuyo poder, como el de aquéllos, le permite disponer «que se predique en todas mis tierras, y que todos sean instruidos, bautizados» (*Destrucción de Jerusalén*, p. 471); por otro lado, el triunfo de los ejércitos cristianos gracias al favor divino queda intensificado al convertir a los judíos en ídólatras que, junto a Pilatos, se ven abandonados por sus dioses (p. 483), tal como les ocurrió a los indígenas durante la conquista de México por parte de los españoles.

Ahora bien, el cotejo entre el texto dramático náhuatl y el castellano permite comprobar que mientras este último da especial valor al tema de la conversión de Vespasiano, asunto con el que comienza y termina el auto⁸, la pieza indígena parece dar mayor relevancia al del triunfo del cristianismo sobre la infidelidad, sin duda debido a la vinculación de éste con aspectos que excedían el mensaje puramente religioso, pero que estaban en estrecha relación con el contexto novohispano en el que se propuso la obra: la justificación de la conquista española en América como castigo a la infidelidad y único medio para difundir la fe de Cristo y la defensa de un Imperio universal cristiano (el Imperio español, identificado en este caso con el romano), al que se debía obediencia religiosa y política (cf. Ravicz 1970, p. 208 y Williams 1980, p. 220).

Ambos temas se entremezclan a lo largo de la obra ya que, como en el auto castellano, el cerco a Jerusalén y el posterior castigo a Pilatos se deben tanto a una motivación religiosa como a un acto de desobediencia al emperador, tal como explica el propio Vespasiano en su acusación contra Pilatos:

⁶ Incluida en el auto del *Códice de Autos Viejos* (cf. Rouanet 1901, I, pp. 517-519).

⁷ Temas que, además, se entrelazan en el argumento mismo de la obra, ya que Vespasiano decide poner cerco a Jerusalén tras ser curado milagrosamente de la lepra por el paño de la Verónica y convertirse así al cristianismo.

⁸ No olvidemos que el problema de la conversión continuaba siendo fundamental en España a lo largo del XVI, aunque trasladado, sobre todo, a la población morisca.

VESPASIANO: Pilatos: has hecho muchas cosas malvadas por las cuales no tendré piedad de vosotros. Oye esto, que será tu perdición.

Lo primero es que por maliciosa orden tuya mataron aquí en la cruz al Santo Profeta que se llamaba Jesús Nazareno (...).

Y ahora una segunda razón, Pilatos: que tomaste lo que le pertenecía al Emperador en este lugar, su silla, su petate. Aquí no me reconociste como Emperador; me desobedeciste; te enriqueciste a costa mía, y año tras año te quedabas con el tributo que se recogía (p. 487; cf. Rouanet 1901, I, pp. 522-523).

La razón «religiosa» aducida por Vespasiano, es decir, el castigo a los judíos infieles por ser responsables de la muerte de Cristo, es destacada por el emperador en diversas ocasiones como el motivo principal para realizar la conquista:

VESPASIANO: Ya está decidido mi corazón. Los castigaré por haber muerto al Santo Profeta. Ya están condenados, deshaciados, pues yo los destruiré. Que se les haga la guerra. Que los guerreros fuertes luchen contra Jerusalén. Se perderá; será conquistada (p. 471),

VESPASIANO: ¡Oh Tito! Ya no tendré misericordia de él [de Pilatos], ni de sus principales, ni de su ciudad. Porque vengo a vengar la muerte del Santo Profeta (p. 481).

Dicho argumento, presente, por otro lado, en toda la tradición literaria sobre el tema⁹, debió adquirir especial relevancia en la recepción de la pieza por sus implicaciones ideológicas en relación con el propio ámbito novohispano, ya que esta consideración de la conquista como castigo al infiel por los pecados cometidos contra Dios había sido ya trasladada al contexto indígena por los primeros franciscanos en su encuentro inicial con los sabios aztecas, en el que explicaron:

Sabido tenemos y entendido (...) que no conocéis al solo verdadero Dios por quien todos vivimos (...), le ofendéis en muchas cosas y por esto habéis incurrido en su ira y desgracia y está en gran manera enojado contra vosotros; por esta causa envió delante a sus siervos y vasallos los españoles, para que os castigasen y afligiesen por vuestros innumerables pecados en que estáis (León-Portilla 1986, p. 81);

y, a partir de entonces, el tema se reiteró en crónicas misioneras como los *Memo-riales* de Motolinía, donde incluso se establece una comparación entre la conquista de México y la destrucción de Jerusalén en tiempos de Vespasiano:

Hirió Dios esta tierra con diez plagas muy crueles por la dureza y obstinación de sus moradores, y por tener cautivas las hijas de Sion, esto es, sus

⁹ Según María Rosa Lida, en la primera obra sobre este asunto (*De bello Judaico*, de Josefo), la idea «de que la destrucción de Jerusalén era la retribución divina de la pena de Cristo se perfila con toda claridad»; por otro lado, «Osorio, discípulo de San Agustín, presenta ya a Tito y Vespasiano como agentes de la venganza divina» (1973, pp. 19 y 23).

propias ánimas, so el yugo del Faraón (...). La segunda plaga fue los muchos que murieron en la conquista de esta Nueva España, en especial sobre México (...). En esta guerra, por la gran muchedumbre que de la una parte y de la otra murieron, comparan el número de muertos a los que murieron en Jerusalén cuando la destruyó Tito y Vespasiano (Motolinía 1970, I, cap. 2, pp. 10-12).

Sin embargo, tanto en los momentos de enfrentamiento entre Vespasiano y Pilatos como en las reflexiones de este último, la motivación religiosa cede paso a la cuestión «político-económica» en torno al no reconocimiento de la autoridad del emperador, y, por tanto, a la negativa de realizar el pago del tributo, argumento que justifica también el cerco a la ciudad de Jerusalén en el auto castellano (cf. Rouanet 1901, I, pp. 506, 510 y 515)¹⁰. Ejemplos de ello son la deliberación entre Arquelao y Pilatos ante la primera advertencia de Vespasiano:

[ARQUELAO:] Si le llegara nuestra contestación no nos veríamos obligados a pagar tributo, ya no lo pagaríamos, ni lo reconoceríamos (...).

PILATOS: Ven Cayo. Regresa y dile a Vespasiano que no lo reconozco como soberano. Yo soy el rey de Jerusalén. Que él cuide su ciudad de Roma tal como yo cuido mi ciudad de Jerusalén (pp. 465-467);

el desafío entre los dos dignatarios antes de la batalla:

[VESPASIANO:] Te ordené que pagaras el tributo anualmente. Y no sólo faltaste en eso: ibas a matar al oficial que te mandé (...). Abre la puerta de la muralla enseguida. Entrégame la ciudad con todos sus tesoros (...).

PILATOS: Vespasiano: no te conocemos. ¿De dónde te has levantado? Yo sólo soy el dueño de mi casa, de mi silla y de mi petate [de mi reino] (p. 473);

o las palabras que dirige Pilatos a Tito una vez que ha sido hecho prisionero:

[PILATOS:] Fui ante el gran señor, ante el Emperador. Pero fallé, esto lo confieso. Soy un miserable que me aproveché de sus propiedades, de sus bienes, del tributo de la ciudad que se pagaba anualmente. Yo me hice dueño del señorío, del reino del Emperador (p. 481).

Este argumento de carácter político debió remitir en la obra al problema de la sumisión del indígena a la dominación española en América¹¹, ya que, de manera similar a lo ocurrido en la obra, la resistencia a dicha dominación dio lugar en la

¹⁰ Tanto el auto castellano como la obra náhuatl parten en este punto de la que hemos considerado como probable fuente común de ambas, la *Historia del noble Vespasiano* (véase Lida de Malkiel 1973, pp. 30-31).

¹¹ Aspecto ya planteado por Carlos Solórzano cuando señala que en esta obra «es fácil establecer un paralelo entre Vespasiano y el Emperador Carlos V, aludiendo a los indígenas que se negaban a someterse ante la dominación española» (1992, p. 91). Hay que advertir, sin embargo, algunos errores importantes cometidos por este autor, como el hecho de identificar la pieza con la representada en Tlaxcala en 1539 con el título de *La conquista de Jerusalén* o su afirmación de que se trata de un auto en castellano; Solórzano, además, valora la obra como ajena al teatro de evangelización.

Nueva España a numerosas rebeliones ocurridas en diversos lugares y etapas del virreinato¹², pero además, el problema de la obediencia al imperio se planteaba también en términos económicos, ya que, como ha explicado José Miranda,

El tributo constituyó una de las principales señales denotadoras del cambio de la soberanía, de la conversión del indio en súbdito o vasallo de los reyes de Castilla (Miranda 1980, p. 184).

Es un hecho que «los tributos y tasas de los indios» ocuparon todo un apartado en la *Recopilación de Leyes de Indias* (Libro IV. Título V) y que, tanto Carlos V como Felipe II mostraron un especial interés en «Que repartidos y reducidos los Indios, se les persuade que acudan al Rey con algún moderado tributo» (Carlos I. 1523. Felipe II. 1573, en *ibid.*, Libro VI. Título V. Ley I, vol. II, fol. 208r), siendo durante el reinado de este último cuando aumentaron las leyes sobre dicho asunto¹³. Por lo que respecta a los misioneros, a pesar de la polémica entablada entre éstos y la jerarquía eclesiástica en torno al pago del diezmo a la Iglesia por parte de los naturales (cf. Baudot 1990, pp. 59-124), los documentos demuestran que, a medida que trascurrieron las décadas, las órdenes religiosas fueron apoyando con mayor decisión la propuesta de la Corona de que el indígena contribuyera con algún tipo de tributo al sostenimiento del Imperio. Así, mientras en el primer coloquio de los Doce con los sabios aztecas se insistía en que «el gran Señor que nos envió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación» (León-Portilla 1986, p. 80), fray Diego Valadés incluyó ya en su *Rethorica Christiana* (1579) la exhortación a los naturales titulada «Se les induce a que presten obediencia al Romano Pontífice, así como también al muy invicto emperador Carlos V y a sus sucesores», en la que explicaba:

El rey, en fin, es el padre de la patria: ama a los que rige y protege a los que gobierna.

Así que él nos ha enviado a estas tierras para manifestaros que, si vosotros os le entregáis, entonces él os gobernará con blandura (...) con tal que aceptéis este beneficio como recibido de la mano de Dios, del Sumo Pontífice y del emperador, y *paguéis los reducidos tributos*, que son nada si se comparan con los que actualmente os oprimen (1989, IV, cap. 10, p. 419. El subrayado es nuestro).

¹² Cf. el trabajo de Casarrubias sobre *Rebeliones indígenas en la Nueva España* (1945) y el capítulo dedicado por Genaro García a los «Tumultos y rebeliones en México» (1982, pp. 263 y ss.), referido sobre todo a hechos acaecidos en el siglo XVII.

¹³ A este respecto cabría destacar la ley IX sobre «Que los Indios que trabajaren en minas, huertas y otras haciendas tributen». (Felipe II. 1575, vol. II, fol. 209r), la X sobre «Que los Indios ocupados en estancias, obrajes y otros ejercicios tributen para el Rey» (Felipe II. 1593, vol. II, fol. 209r) o la XVI, en la que se ordena «Que los Indios paguen al Rey por servicio el requinto, el tostón y demás de sus tributos» (Felipe II. 1591, vol. II, fol. 210r).

Así pues, la decisión de trasladar el argumento de *La destrucción de Jerusalén* obedeció no sólo a la necesidad de presentar argumentos básicos en la evangelización de los naturales, como era el de la conversión al cristianismo, sino también al interés de los misioneros por abordar, a través de las representaciones teatrales, determinados planteamientos político-ideológicos que favorecían los intereses de la Corona en América.

III

Dado que el problema de la dominación española y de la obediencia político-religiosa al Imperio fueron aspectos que preocuparon en la Nueva España durante toda la época colonial, el argumento de *La destrucción de Jerusalén* debió difundirse con facilidad en el seno de la población indígena, donde se vinculó a su vez a los populares festejos de «moros y cristianos» que habían sido introducidos asimismo por los misioneros entre los naturales en las primeras décadas de la colonia (cf. Warman 1972, 86-92); como ha explicado Weckmann,

Desde un principio, en la Nueva España el apóstol Santiago encabeza siempre a los cristianos, y Poncio Pilato frecuentemente a los indios. Esta interesante circunstancia revela la antigua relación de la danza de moros y cristianos con los temas tradicionales de los cantares de gesta, especialmente los relativos a la conquista de Jerusalén o a su destrucción a manos de Tito y Vespasiano (Weckmann 1994, p. 518).

El manuscrito de *La destrucción de Jerusalén*, tal como se conserva en letra de fines del XVII o comienzos del XVIII, es, en mi opinión, un claro ejemplo de dicha evolución, favorecida sin duda por la estructura misma de un argumento con continuas embajadas, un desafío entre Vespasiano y Pilatos en los momentos previos al combate (p. 473) y la posibilidad de presentar la batalla en escena, según se recoge en la acotación: «Combaten unos con otros. Baja Pilatos de la muralla» (*id.*).

El hecho de ser ya una versión popular del tema explica los errores gramaticales, las lagunas e incongruencias e incluso el que Horcasitas califica como «engañoso» título (1974, p. 461) de una obra en la que, aunque el Apóstol Santiago no aparece como personaje, se comienza con las siguientes palabras:

Aquí se asienta la vida del Señor Santiago, de cómo sucedió que destruyó a la gran ciudad de Jerusalén, a los judíos y a Pilatos (p. 465).

En efecto, según se deduce de la cita anterior de Weckmann, en este tipo de representaciones el personaje de Vespasiano podía ser sustituido por el de Santiago al mando de los ejércitos cristianos; pero además, según explica este mismo autor,

En los pueblos de México en donde esta danza [de moros y cristianos] se celebra una vez al año, se prefiere que tenga lugar en Semana Santa o que coincida con la fiesta de *Santiago Apóstol*, del Corpus Christi o del Triunfo de la Cruz (Weckmann 1994, p. 518. El subrayado es nuestro),

de manera que la referencia inicial de la obra estaría en relación con su representación el día de Santiago Apóstol, probablemente ante la imagen del santo¹⁴.

En definitiva, a pesar de que voces tan autorizadas como la de Garibay hayan afirmado que

Lo lógico de los cuadros y la forma de dar las indicaciones marginales nos inducirían a creer que se escribe más como lectura que con fines de representación (Garibay 1992, p. 648),

me inclino a considerar que el manuscrito conservado de *La destrucción de Jerusalén* debe ser el fruto de sucesivas copias de la pieza escrita en el siglo XVI que durante décadas sirvieron de base para la representación de danzas populares de moros y cristianos para festejar el día de Santiago.

De ser así, el texto se convertiría en uno de los primeros testimonios de la forma en que el teatro misionero fue absorbido y transformado en el seno de la población indígena para «terminar disolviéndose en sustancia folklórica, forma en que ha sobrevivido hasta nuestros días» (Arrom 1956, p. 50)¹⁵. Queda por determinar, sin embargo, hasta qué punto el mensaje político-religioso que hemos atribuido a la obra ha podido ser adaptado o incluso subvertido a lo largo de dicho proceso evolutivo.

En la región de Chilapa (Guerrero) tienen lugar todavía dos representaciones populares (registradas en Ariza Acevedo 1989, pp. 345-405 y 407-419) en las que se recrea el cerco a Jerusalén y el castigo a Pilatos: la de los «Moros Santiagos» y la de los «Moros Chinos». La primera de ellas insiste de manera especial en el tema de la conversión presentando a un Vespasiano defensor de la Cristiandad que recibe la ayuda del apóstol Santiago para castigar a Jerusalén por la muerte de Cristo. Al final de la obra, además, se muestra una clara distinción entre los infieles que mueren sin arrepentimiento y van al infierno, como Alchareo, y los que piden el bautismo y son perdonados, como el Almirante y el Gentil. La danza de los «Moros Chinos», por el contrario, se convierte en una exaltación del moro

¹⁴ Aspecto al que hace referencia asimismo Ricard cuando explica que la primera frase del manuscrito náhuatl «signifie simplement que la pièce se déroulait en présence de Santiago, que l'on voulait ainsi honorer» (1932, p. 68).

¹⁵ Esta afirmación ha sido rebatida por Fernando Horcasitas, para quien «con tres excepciones, no existe el menor vestigio del teatro misionero entre los indígenas modernos» (1974, p. 163). Sin embargo, el investigador mexicano cita precisamente «el ciclo de Santiagos, Moros y Cristianos y Pilatos» como la más importante de dichas excepciones, ya que este tipo de danzas y representaciones «siguen con gran popularidad y a veces todavía se representan en náhuatl» (pp. 163-164).

infiel, firme en sus creencias y convencido de que «no nos ganarán nunca y mucho menos convercernos» (p. 416). Al parecer, los indígenas de esta zona han logrado identificarse tanto con el Gentil que pide el bautismo en la representación de los «Moros Santiagos» como con el derrotado alférez que exclama al final de la de los «Moros chinos»:

¡Ay!, ¡qué vamos a hacer en este lugar? ¡Ay!, señor Santiago has vencido a todos, ya no sé hasta dónde iré a acabar, hasta dónde iré a caer (p. 419).

Probablemente porque, al recrear a través de estas danzas su propia aceptación del cristianismo, recuerdan también aquel tiempo en que, al igual que el alférez, o que Pilatos en el manuscrito del siglo XVII, ellos mismos fueron abandonados por sus dioses.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARACIL VARÓN, Beatriz. 1994. «Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: *La conquista de Jerusalén*», en MEYRAN, Daniel y Alejandro ORTIZ (eds.), *El teatro mexicano visto desde Europa*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, pp. 37-54.
- ARROM, José Juan. 1956. *El teatro de Hispanoamérica en la época colonial*, La Habana, Anuario Bibliográfico Cubano.
- BAUDOT, Georges [1977]. 1983. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe.
- 1990. *La pugna franciscana por México*, México, Alianza/Conacult.
- CASARRUBIAS, Vicente. 1945. *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública.
- GARCÍA, Genaro (ed.). 1982. *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México (La Inquisición de México, Autos de fe. Tumultos y rebeliones en México. El clero durante la dominación española. Don Juan de Palafox y Mendoza)*, México, Porrúa.
- GARIBAY, Ángel María [1953-54]. 1992. *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa.
- HOOK, David. 1988. «The Legend of the Flavian Destruction of Jerusalem in Late Fifteenth-century Spain and Portugal», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXV:2 (abril 88), pp. 113-128.
- HORCASITAS, Fernando. 1974. *El teatro náhuatl. Epocas novohispana y moderna*, México, UNAM.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). 1986. *Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Los Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún (O.F.M.) y sus colaboradores, México, UNAM.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa. 1973. *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras).
- MIRANDA, José. 1980. *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente (O.F.M.). 1970. *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, estudio preliminar por Fidel de Lejarza, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- PARTIDA, Armando. 1992. *Teatro de evangelización en náhuatl*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del (ed.). 1907. *Destrucción de Jerusalén. Auto en lengua mexicana (anónimo) escrito en letra del siglo XVII*, Florencia, Tipografía de Salvador Landi.
- RAVICZ, Marilyn Ekdahl. 1970. *Early Colonial Religious Drama in Mexico from Tzompantli to Golgotha*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias* [1681]. 1973. 4 vols., Madrid, Eds. Cultura Hispánica.
- REYES, Alfonso [1946]. 1986. *Letras de la Nueva España*, México, FCE.
- RICARD, Robert. 1932. «Contribution a l'étude des fêtes de Moros y Cristianos au Mexique», *Journal de la Société des Américanistes*, París, XXIV.
- [1933] 1986. *La conquista espiritual de México*, México, FCE.
- ROJAS GARCIDUEÑAS, José (ed.). 1939. *Autos y coloquios del siglo XVI*, México, UNAM.
- ROUANET, Léo (ed.). 1901. *Colección de autos, farsas y coloquios del siglo XVI*, 4 vols., Barcelona-Madrid, Macon, Protat Hermanos, editores (reimpr. Hildesheim-Nueva York, Gerg Olms Verlag, 1979).
- SOLÓRZANO, Carlos. 1992. «Autos y entremeses del siglo XVI», *El público*, 89 (marzo-abril), pp. 90-94.
- VALADÉS, Fray Diego (O.F.M.) [1579]. 1989. *Retórica cristiana*, introd. de Esteban Palomera, México, UNAM-FCE.

- WARMAN, Arturo. 1972. *La danza de moros y cristianos*, México, SEP-Setentas.
- WECKMANN, Luis [1984]. 1994. *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México-FCE.
- WILLIAMS, Jerome. 1980. *El teatro de evangelización en México durante el s. XVI: reseña histórico-literaria*, Universidad de Yale.