

# Cruces culturales, resistencias y apropiaciones

## Las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)

Autor:

Aldao, María Inés

Tutor:

Añón, Valeria

2018

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Letras

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DOCTORADO EN LETRAS

Tesis doctoral

**CRUC**

**ES CULTURALES, RESISTENCIAS Y APROPIACIONES:**

**LAS CRÓNICAS MESTIZAS Y MISIONERAS**

**DEL MÉXICO COLONIAL (SIGLO XVI)**

**Doctoranda:** Mg. María Inés Aldao

**Directora:** Dra. Valeria Añón

**Codirectora:** Dra. Beatriz Colombi

Buenos Aires, julio de 2018

*En memoria de mi papá, Andrés*

*A mis amores, Lautaro y Gustavo*

Todo texto es un cruce.  
Noé Jitrik, *Historia de una mirada*

Por esto lloro,  
nuestra muerte destruye,  
arruina nuestras obras,  
los bellos cantos.  
Sólo por breve tiempo aquí  
pídelas en préstamo en la tierra.  
“Canto de orfandad”

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
1. Caos, esquirlas, movimiento.....	6
2. La heterogeneidad de la cronística colonial.....	7
3. Cruces culturales, lectura reposada. Objeto y problema.....	8
4. Acerca del corpus.....	8
5. Ediciones utilizadas y propuestas de análisis.....	10
5.1. Acerca de las ediciones del corpus.....	10
5.2. La especificidad y el cruce.....	11
6. Estructura de la Tesis.....	14

### **PRIMERA PARTE. VISIÓN DEL DISCURSO**

<b>CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN</b> .....	18
1.1. Punto de partida.....	18
1.2. Conquista de América y su cronística.....	19
1.3. El problema de la cronística colonial.....	23
1.4. Crónica, literatura o la literatura en las crónicas.....	24
1.4.1. El debate sobre el estatuto literario de las crónicas.....	24
1.4.2. Leer hoy las crónicas.....	25
1.5. Acerca del concepto “crónicas mestizas”.....	26
1.5.1. Las crónicas mestizas del corpus.....	28
1.5.1.1. <i>Relación de Texcoco</i> de Pomar.....	28
1.5.1.2. <i>Historia de la venida e Historia de la conquista</i> de Del Castillo.....	29
1.5.1.3. <i>Historia de Tlaxcala</i> de Muñoz Camargo.....	30
1.6. Sobre “conquista espiritual” y evangelización en América.....	32
1.6.1. Sobre la orden franciscana.....	33
1.6.2. Acerca del concepto “crónicas misioneras”.....	34
1.6.2.1. Las crónicas misioneras del corpus.....	36
1.6.2.1.1. La <i>Historia</i> de Motolinía.....	36
1.6.2.1.2. La <i>Historia</i> de Mendieta.....	37
1.7. Coda.....	38
<b>CAPÍTULO 2. LA ESCRITURA EN RETAZOS</b> .....	39
2.1. Crónicas mestizas y misioneras: la escritura en retazos.....	39
2.2. Acerca de las crónicas y los cronistas.....	42
2.2.1. Crónicas mestizas.....	42
2.2.1.1. <i>Relación de Texcoco</i> de Juan Bautista Pomar.....	42
2.2.1.2. <i>Historia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo.....	44
2.2.1.3. Las <i>Historias</i> de Cristóbal del Castillo.....	46
2.2.2. Crónicas misioneras.....	47
2.2.2.1. <i>Historia de los indios de la Nueva España</i> de Toribio Motolinía.....	47
2.2.2.2. <i>Historia eclesiástica indiana</i> de Gerónimo de Mendieta.....	50
2.3. Respecto del contexto de escritura.....	53
2.4. “Preguntando e inquiriendo”. Las fuentes de las crónicas.....	57
2.4.1. “Colmar el abismo abierto”. Las fuentes de las crónicas mestizas.....	57
2.4.2. “Venga a nosotros tu reino”. Las fuentes de las crónicas misioneras.....	60

## SEGUNDA PARTE. VISIÓN DEL PASADO

<b>CAPÍTULO 3. LAS CRÓNICAS MESTIZAS. EL DISTANCIAMIENTO ESTRATÉGICO</b> .....	65
3.1. <i>Relación de Texcoco e Historia de Tlaxcala</i> . El pasado como pregunta.....	65
3.1.1. La respuesta del mestizo.....	67
3.1.2. Un enunciador entre la crítica y la adhesión. El rescate del pasado.....	69
3.1.3. Retórica del panegírico.....	72
3.1.3.1. El pasado, entre el panegírico y el repudio.....	77
3.2. La historia de la migración.....	81
3.2.1. “Y comenzaron esta su muy larga itineraria, inaudita peregrinación”. El relato de la migración en <i>Historia de Tlaxcala</i> .....	82
3.2.2. El otro relato migratorio: las Historias de Del Castillo y la tradición indígena.....	85
<b>CAPÍTULO 4. LAS CRÓNICAS MISIONERAS. ENTRE LA FASCINACIÓN Y EL RECHAZO</b> .....	91
4.1. El relato del pionero. La <i>Historia de los indios de la Nueva España</i> de Motolinía.....	91
4.1.1. “Era esta tierra un traslado del infierno”.....	94
4.1.2. Labios untados de sangre. Sobre los sacrificios.....	97
4.1.3. Los <i>teocalme</i> . Conocer para combatir.....	101
4.2. El pasado en <i>Historia eclesiástica indiana</i> de Mendieta. Conocer para refutar.....	105
4.2.1. De “fábulas”, “ficciones” y “desatinos”.....	108
4.2.2. La enseñanza perpetuada: las “pláticas”.....	114
4.2.3. El relato sobre la guerra y los pleitos.....	118
4.2.4. “Donaires con que hacen reír”. En torno a las festividades indígenas.....	120
4.2.5. “Boberías y mentiras que no llevan camino”. Un impreciso relato del origen.....	122
<b>El pasado crítico y criticado. Reflexiones en torno a la Segunda parte</b> .....	127

## TERCERA PARTE. VISIÓN DE LA CONQUISTA Y DE LA EVANGELIZACIÓN

<b>CAPÍTULO 5. EL RELATO DE LA CONQUISTA</b> .....	132
5.1. La conquista según <i>Historia de Tlaxcala</i> : el relato del aliado.....	133
5.1.1. Hernán Cortés en México.....	138
5.1.2. Afianzamiento de la alianza.....	140
5.2. El relato de la Noche Triste en dos crónicas mestizas.....	143
5.3. “La paciencia por escudo”. La crítica al español.....	147
5.4. Hernán Cortés, el “señor de todo este Nuevo Mundo”.....	159
<b>CAPÍTULO 6. EL RELATO DE LA EVANGELIZACIÓN</b> .....	166
6.1. La otra venida. Los primeros Doce franciscanos.....	166
6.1.1. Valencia, el número uno de los Doce.....	173
6.2. Narrar la evangelización.....	177
6.2.1. El enunciador evangelizado. Las crónicas mestizas.....	178
6.2.2. El enunciador evangelizador. Las crónicas misioneras.....	183
6.2.2.1. Idolatría. Erradicación y persistencia.....	184
6.3. La labor de los frailes.....	191
6.3.1. Entre la austeridad y el exceso.....	198
6.3.2. “Cosa tan nueva en tan viejo mundo”.....	205

6.3.3. La labor sacramental.....	211
6.3.4. Doctrina franciscana. Relato de una (la) forma de catequizar.....	220
6.3.4.1. Los <i>exempla</i> .....	220
6.3.4.2. Fuentes de adoctrinamiento.....	224
6.4. Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en las crónicas misioneras.....	227
6.5. Milagro y maravilla.....	236
<b>Puntos de encuentro y desencuentro. Reflexiones en torno a la Tercera parte.....</b>	<b>241</b>

## CUARTA PARTE. VISIÓN DEL PRESENTE

<b>CAPÍTULO 7. EL RELATO SOBRE EL PRESENTE COLONIAL.....</b>	<b>246</b>
7.1. Ciudades caídas.....	246
7.1.1. <i>Relación de Texcoco</i> . El mundo en ruinas.....	249
7.1.2. <i>Historia de la conquista</i> . El presente caótico.....	251
7.1.3. <i>Historia de Tlaxcala</i> . La reedificación como idilio estratégico.....	254
7.2. Crónicas misioneras. Entre la esperanza y el Apocalipsis.....	258
7.2.1. Entre la memoria y el temor del desastre.....	261
<b>CAPÍTULO 8. “CIERTA PASIÓN POR LA ESCRITURA”. LAS RETÓRICAS MESTIZA Y MISIONERA.....</b>	<b>268</b>
8.1. Organización de la información.....	268
8.2. “El campo belicosísimo asombraba”. Metáfora y adjetivación.....	271
8.3. Otros recursos.....	280
8.4. Amalgama de voces.....	288
8.5. El yo enunciador.....	293
8.5.1. El <i>locus</i> mestizo.....	294
8.5.1.1. <i>Relación de Texcoco</i> . La escritura reivindicativa.....	294
8.5.1.2. <i>Historia de Tlaxcala</i> . Un imposible “nosotros”.....	296
8.5.1.3. <i>Historia de la venida e Historia de la conquista</i> . El yo inasible.....	299
8.5.2. El <i>locus</i> misionero.....	304
8.6. “Padre, no te espantes pues aun estamos <i>nepantla</i> ”.....	307
<b>Entre la “nostalgia incurable” y “una realidad hecha de fisuras y superposiciones”. Reflexiones en torno a la Cuarta parte.....</b>	<b>310</b>
<b>TODO TEXTO ES UN CRUCE. CONCLUSIONES.....</b>	<b>313</b>
1. Sobre las crónicas mestizas.....	313
1.1. Retórica mestiza. La oscilación como táctica.....	317
2. Sobre las crónicas misioneras.....	320
2.1. Retórica misionera. La redundancia del yo.....	322
3. Cruces, resistencias, apropiaciones.....	327
4. La materialidad desgarrada del archivo americano.....	329
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>330</b>
1. Corpus.....	330
2. Otras fuentes consultadas.....	331
3. Bibliografía teórica y crítica.....	335
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>359</b>

## INTRODUCCIÓN

No se trata de un encuentro de “culturas”,  
sino de fragmentos de Europa, de América y de África.  
Fragmentos y astillas que, al contactar unos con otros,  
duraban muy poco tiempo intactos.  
Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*

### **1. Caos, esquiras, movimiento**

Preguntan, inquietan, recopilan información, conversan con “sabios y viejos”, buscan “secretos”, miden patios, cuentan gradas, observan *cúes*, anotan, escriben. Los cronistas mestizos y misioneros del siglo XVI preguntan, leen, indagan tozuda y constantemente para escribir sobre la historia. Mejor: su versión de la historia. A veces, en defensa de sus beneficios. Otras veces, en contra, incluso, de sus propios intereses. Lo cierto es que si algo tienen en común es este afán de recopilación de fragmentos, de astillas que, como propone Gruzinski, entran en contacto para fundirse en un mundo nuevo. Los cronistas mestizos investigan con el fin de propiciar(se) un lugar en esa nueva sociedad que, paradójicamente, les resulta inhóspita; los frailes cronistas, para posibilitar la evangelización e informar a su orden sobre el supuesto avance de la misma en Nueva España. Unos y otros están en continuo movimiento: buscan anales, visitan pueblos, entrevistan testigos. Caminan. Y escriben.

Estos frailes y mestizos producen discursos peculiares que, a pesar de estar gestados en un periodo de tiempo y lugares similares, como esquiras que entran en eclosión en el caos del Nuevo Mundo, se componen de diversas tradiciones y presentan muy distintos *locus* de enunciación. Me interesa pensar en sujetos coloniales móviles, y movilizados, precisamente, por esa predilección por la transmisión que genera discursos pertenecientes a distintos contextos, distintos sujetos enunciativos, distintas finalidades.

Y es que la sociedad novohispana que surge luego de la conquista de México dista mucho de ser armónica. Ruinas de palacios milenarios, piedras que convergen en templos católicos y ciudades devastadas son escenario para un nuevo protagonista: el sujeto descentrado. Antiguos *pipiltin* devenidos en siervos, conquistadores transformados en amos y señores, frailes imposibilitados de catequizar entre tanta confusión, indígenas que deambulan, mestizos que se encuentran, de repente, *nepantla*.<sup>1</sup> Es esta una sociedad desconcertante luego del desconcierto de la guerra.

Pienso este caos como mezcla e interacción. Y pienso la escritura como una de las formas de conjurar el caos. Los sujetos coloniales de esta tesis, que se mueven en una sociedad caótica, escriben

---

<sup>1</sup> En náhuatl, *nepantla* significa “estar en medio o encimado” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 72). Sobre este concepto, véase el Apartado C de esta tesis.



una historia que remeda esa interacción no sólo en la superposición temático-retórica sino, también, en sus inestables posicionamientos enunciativos.

## **2. La heterogeneidad de la cronística colonial**

La conquista de América ha sido extensamente abordada desde los estudios históricos e historiográficos. Vasta bibliografía existe sobre las crónicas de Indias, la conquista de México y las “visiones”, tanto de “vencedores” como de “vencidos” (León-Portilla, 1999). Sin embargo, son varios los motivos por los que considero necesario un redireccionamiento del análisis de estos textos pertenecientes al “archivo americano” (Añón, Rodríguez, 2009) que surgieron a propósito de la conquista.

En primer lugar, las crónicas mestizas (Garibay, 1954; Lienhard, 1983) y misioneras han sido atendidas desde una aproximación casi únicamente filológica e ideológica en detrimento de una perspectiva literaria densa. En segundo lugar, el supuesto de que las crónicas mestizas siguen de cerca a las crónicas de tradición occidental, tanto escritas por frailes como por soldados o conquistadores, ha producido numerosos estudios que las abordan desde una concepción casi especular, como si fuesen simples reiteraciones o copias de estas últimas. Por último, los estudios literarios que se han ocupado de esta zona han analizado los textos de cronistas mestizos y misioneros sin prestar la debida atención a sus entrecruzamientos, similitudes y diferencias.

Por todo esto, en esta investigación analizo los cruces, apropiaciones y adaptaciones entre los discursos de tradición indígena y de tradición misionera en el México colonial del siglo XVI. Me propongo estudiar algunas crónicas desde los planos semántico, temático y formal, dando cuenta de sus mecanismos de construcción retórica, de sus entrelazamientos y divergencias, lo cual permitirá poner en escena los usos de distintas tradiciones discursivas.

Para esto, organizo un corpus compuesto por tres crónicas mestizas finalizadas en las últimas dos décadas del siglo XVI y escritas por representantes de distintas comunidades (México, Tlaxcala, Texcoco), y dos crónicas de frailes franciscanos escritas desde mediados hasta fines del mismo siglo. La adopción de un análisis comparativo reside en la necesidad de abordar estas crónicas desde una perspectiva crítico-literaria que permita iluminar una zona de la literatura latinoamericana tan heterogénea como es la cronística colonial (Garibay, 1987). Por otra parte, considero imprescindible ampliar el foco de los estudios coloniales centrándome en textos poco abordados por los investigadores de este campo, como las crónicas mestizas, en su interrelación con otros más transitados, como las crónicas misioneras, desde su estudio contrastivo.

### **3. Cruces culturales, lectura reposada. Objeto y problema**

En esta tesis parto de la idea, muchas veces solapada, de que no es lo mismo leer una crónica mestiza que una crónica misionera. Ambos tipos de crónica, aunque con similares abordajes temáticos, se diferencian profundamente en su construcción y en su postura enunciativa, por motivos varios y diversos que intentaré dilucidar. Este análisis no ha sido del todo atendido desde la crítica. Desde esta consideración, propongo una reflexión en torno a los siguientes interrogantes: ¿qué son las “crónicas mestizas”? ¿Por qué se escriben y a quién o quiénes se dirigen? ¿Qué rasgos comparten con las crónicas de tradición misionera, además de algunas similitudes temáticas e ideológicas, y en qué se diferencian de ellas? ¿Qué características retóricas y formales, en concreto, toman tanto unas como otras de las tradiciones occidental e indígena? ¿A qué se denomina “crónica misionera”? ¿Quiénes son sus destinatarios? ¿Qué tipo de discurso genera el enunciador de la crónica mestiza y cómo se pone en relación con el enunciador de la misionera? ¿Podemos hablar de sujetos enunciadorees con características propias para uno y otro tipo de crónica? ¿Qué importancia tiene para la literatura colonial dicho estudio contrastivo? Para responder estos y otros cuestionamientos que surgirán en el transcurso de la investigación considero indispensable delimitar los alcances de los conceptos “crónica mestiza” y “crónica misionera”, atender a la construcción retórica de los textos que las conforman y sus estrategias discursivas, así como las peculiaridades de cada enunciador. De esta manera, podremos observar interferencias, cruces, resistencias y apropiaciones mutuas, y repensar desde el análisis contrastivo una zona textual fundante tanto de la cronística colonial como de la literatura latinoamericana. Esta profundización permitirá iluminar y comprender otros aspectos fundamentales de las dimensiones cultural, histórica e ideológica del período posconquista.

### **4. Acerca del corpus**

En esta tesis me ocupo de tres crónicas mestizas, *Relación de Texcoco* [1582] (1891) de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala* [1592] (1998) de Diego Muñoz Camargo e *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* [1596-1600] (2001) de Cristóbal del Castillo, y de dos crónicas que denomino “misioneras”, *Historia de los indios de la Nueva España* [1541] (2014) de Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, e *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta [ca. 1597] (2002), ambas compuestas por frailes franciscanos. La selección de este corpus responde a diversos motivos. Por un lado, me interesa aquel grupo más desatendido de las crónicas coloniales, las llamadas crónicas mestizas, que no responden por completo a la retórica occidental ni a la indígena. De este grupo crónicas, selecciono aquellas que presentan temáticas similares: llegada de los españoles a México, representación del pasado indígena, características del

rearmado colonial posterior a la conquista, entre otras. Además, opto por crónicas compuestas por *pipiltin* (miembros de la nobleza o de alto linaje), es decir, descendientes de importantes centros culturales prehispánicos o que se erigen como representantes de los mismos (Texcoco, Tlaxcala, México-Tenochtitlan) para analizar cómo incide esta pertenencia en su construcción retórica. Por último, de los posibles cronistas mestizos recorto aquellos de la “segunda generación” (Inoue Okubo, 2007) que han escrito hacia la misma época (1582-1600) sus crónicas. La elección de esta zona en particular, México, responde al hecho de que las crónicas novohispanas, ya sean mestizas o misioneras, conforman un grupo vasto, diverso y prolífico, y brindan relevantes testimonios del pasado indígena y de la posconquista a partir de las fuentes utilizadas para su redacción, tanto códices pictográficos como testimonios basados en la oralidad, lo cual me permitirá profundizar el análisis contrastivo entre uno y otro grupo.

Para la selección de las crónicas misioneras, focalizo en una orden, la Orden de los Frailes Menores, puesto que observo cruces y apropiaciones del franciscanismo en los enunciadores de las crónicas de Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Cristóbal del Castillo. Los cronistas franciscanos que abordo vivieron gran parte de su vida religiosa en América y tuvieron una activa labor misionera, lo cual dio lugar a un amplio conocimiento de la cultura indígena y una clara postura evangelizadora que se descubre en sus historias. Escribieron en un periodo de tiempo similar, la segunda mitad del siglo XVI, con un poco de anterioridad en el caso de Motolinía, relevante en particular para esta investigación por ser uno de los “primeros Doce” frailes que arribaron al continente. Asimismo, frecuentaron los mismos lugares: México, Tlaxcala, Texcoco, comunidades de las que son oriundos los cronistas mestizos del corpus. Convivieron en un similar contexto de circulación de la información: investigaron los mismos sucesos, compartieron documentos y sus textos se convirtieron, asimismo, en fuentes de otros frailes (tal es el caso, por ejemplo, de Gerónimo de Mendieta, quien leyó los *Memoriales* de Motolinía).

Teniendo en cuenta estas posibles redes de comunicación y las “posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial” (Adorno, 1995), me interesa pensar en forma contrastiva estas crónicas de un mestizo texcocano, Juan Bautista Pomar, descendiente de la más alta nobleza de su pueblo (bisnieto del *tlatoani* texcocano Nezahualcoyotl y nieto de Nezahualpilli), que busca con su texto la recuperación de beneficios; de un tlaxcalteca, con todo lo que eso implica si pensamos en la conquista de México, que usufructuaba un lugar de privilegios (en cargos y reconocimiento) en la época colonial: Diego Muñoz Camargo; de un cronista cuyo origen exacto se desconoce, Cristóbal del Castillo, pero que, se estima, pertenecía a un pueblo acolhua no mexicana; y de dos frailes franciscanos, caminadores y misioneros incansables, que escriben a pedido de su orden no por beneficio personal sino en pos de un

ideal mayor (y aquí se puede pensar también la escritura misionera como otra misión: una suerte de derrotero, de recorrido, en tanto textos escritos a lo largo de muchos años, casi la historia de una vida – la suya y, asimismo, la de la instalación temprana de su orden en México-). Me interesa observar y delimitar qué cuestiones retóricas atañen tanto a uno como otro grupo de crónicas, es decir, observar esos “cruces culturales” (Todorov, 1988, 1990),<sup>2</sup> en relación con el posicionamiento enunciativo y a las miradas sobre la conquista, el conquistador, la evangelización, el pasado indígena, el presente colonial, que generan un discurso a simple vista similar, pero que presenta importantes diferencias si se lo analiza con detenimiento.

## **5. Ediciones utilizadas y propuestas de análisis**

### **5.1. Acerca de las ediciones del corpus**

De las escasas ediciones que existen de cada una de estas obras he optado por aquellas que presentan una intervención crítica por parte del editor y una transcripción cuidada del texto.<sup>3</sup> En busca de las reproducciones más adecuadas y útiles, he seleccionado las siguientes: Conaculta, para el caso de la crónica de Cristóbal del Castillo (México, 2001), preparada por Federico Navarrete Linares; Real Academia Española – Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, edición preparada por Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, para la crónica de Toribio de Benavente Motolinía (Madrid, 2014); Conaculta para *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta, anotada por Antonio Rubial García (México, 2002); Universidad Autónoma de Tlaxcala, para la historia de Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala, 1998), a cargo de Luis Reyes García; y la edición incluida por Joaquín García Icazbalceta en *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III para Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar (México, 1891). Si bien los estudios introductorios a estas crónicas presentan, en general, análisis meramente filológicos y/o biográficos, estas ediciones son, hasta el momento, las más fiables y completas de las halladas durante el relevamiento bibliográfico.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Todorov define “cruces culturales” como “las formas que toman el encuentro, la interacción, la mezcla de dos sociedades particulares” (1990: 3).

<sup>3</sup> Por ejemplo, algunos editores se toman la atribución de subdividir la fuente en capítulos, inexistentes en el original, y titularlos según los temas que aborda (Vázquez Chamorro, 2003). Otras veces, los responsables de la edición hacen caso omiso de las imágenes que acompañan el texto original y optan por excluirlas (García Icazbalceta, 1870). Estimo que esta postura no colabora con el acercamiento a textos que, de por sí, se conservan amputados, sobreescritos por los distintos copistas, reproducidos en sucesivas oportunidades por diferentes manos.

<sup>4</sup> Utilizo estas ediciones en lugar de los textos manuscritos no sólo debido a la dificultad de acceso a dicha consulta (se encuentran diseminados por distintas bibliotecas del mundo) sino, también, porque todos ellos consisten en copias de los escritos originales dado que éstos no existen o no se han hallado, con lo cual su pureza filológica no estaría asegurada. Dichas inexistencia y dispersión son algunas de las problemáticas centrales del archivo americano. Respecto de esto, además, me interesa hacer un trabajo literario y no filológico sobre los textos, por lo que, si bien he consultado algunos de estos manuscritos, resultan de utilidad sólo para el trabajo confrontativo de las distintas ediciones.

En este marco, opto por una perspectiva crítico-literaria para el abordaje de estas crónicas que han sido estudiadas, en líneas generales, a partir de cuestiones de etnicidad, en detrimento de una aproximación como la que aquí propongo. La propuesta para esta tesis es dejar de lado los aspectos meramente biográficos, filológicos o contextuales, a los que se hará alusión en la medida en que se necesite, y centrar el análisis en las cuestiones discursivas de cada texto y contrastivas del corpus. Me interesa volver a las fuentes para una lectura “por entero, atenta y reposada” que releve las características propias de cada crónica (O’Gorman, 1972) así como reconstruir las circunstancias de creación de estos textos y analizar las razones por las que fueron escritos para profundizar en los “restos del encuentro” entre tradición americana y europea (Adorno, 2006).

## **5.2. La especificidad y el cruce**

Si bien la conquista de América y, en particular, de Mesoamérica ha sido atendida desde los estudios históricos e historiográficos, urge un redireccionamiento del análisis de los textos que son consecuencia de ésta, por diversos motivos. En primer lugar, las crónicas mestizas han sido abordadas casi únicamente a partir de los debates que han suscitado: acerca de su inclusión en la literatura, de la historicidad o referencialidad de su contenido, de la pertinencia o inadecuación del término, entre otros. En segundo lugar, los cronistas más analizados han sido los de tradición occidental, tanto frailes como conquistadores. Por último, los estudios literarios que se han ocupado de los textos mestizos los han estudiado, en principio, desde una perspectiva biográfico-filológica o ideológica, sin atender a sus especificidades.

Suerte similar han corrido las crónicas misioneras. Si bien más abordadas por la crítica que las mestizas, su bibliografía no dista de profundizaciones sobre la vida de los frailes, las disputas entre órdenes, las observaciones de los respectivos narradores hacia las prácticas paganas e idolátricas, la defensa o detracción de los indígenas. Por otro lado, respecto del concepto “crónicas misioneras”, no he hallado una definición que comprenda sus especificidades ni una delimitación sobre qué tipo de textos abarca, con qué características.<sup>5</sup>

Por todo esto, propongo, en primer término, revisar ambos conceptos, “crónicas mestizas” y “crónicas misioneras”, y delimitar distintas estrategias y modulaciones que los caracterizan. Asimismo, analizar la compleja relación de estos tipos de textos en la cronística colonial, distinguiendo la multiplicidad de objetivos de cada cronista y relevando las operaciones que den cuenta del *locus* de enunciación y de las marcas del receptor. Esto permitirá reconstruir las omisiones como marcas de apropiación y observar de qué forma se presenta el enunciador. Me interesa, también, estudiar la

---

<sup>5</sup> Desarrollo este punto en el Capítulo 1, “Estado de la cuestión”.

traslación y transformación textual de la información recibida de diversas fuentes (orales y escritas) así como otros cruces y reappropriaciones de las tradiciones tanto indígena como occidental en ambos tipos de crónicas, además del uso del alfabeto latino, la organización textual y la selección temática. Por último, propongo destacar la relevancia del análisis de estos grupos singulares, las crónicas mestizas y misioneras, para la cronística colonial.

Para lograr dichos objetivos, parto de algunas concepciones previas. Es común considerar que las crónicas mestizas son meros desprendimientos o consecuencias de las de tradición occidental o, más particularmente, de las crónicas misioneras; sin embargo, estamos en presencia de dos discursividades distintas que, si bien presentan similitudes temáticas, ideológicas y retóricas, conforman un sujeto de enunciación disímil que ha sido desatendido desde los análisis críticos. Pienso, entonces, en un gran grupo que la crítica ha llamado “crónica de Indias”, dentro del cual coexisten no exentos de complejidad varios subgrupos que no han sido desentrañados en su totalidad.

Estas crónicas mestizas y misioneras del México colonial del siglo XVI revelan un complejo proceso de readaptación semántico-temática del discurso de la cultura otra. Se configuran, así, textos que ponen en escena una tensionada convivencia de tradiciones discursivas y retóricas a través de diversos cruces culturales, resistencias y apropiaciones. Estas crónicas exhiben una peculiar conformación del sujeto de la enunciación. En efecto, en las crónicas de Pomar, Del Castillo y Muñoz Camargo, éste se presenta desde un lugar que no corresponde por entero al del colonizador ni al del colonizado, exhibiendo, de esta forma, una compleja heterogeneidad retórica. El sujeto de la enunciación en las crónicas de Motolinía y Mendieta se presenta como sujeto agente de evangelización que produce en su discurso un acercamiento a la cultura indígena y un alejamiento de otras prácticas españolas a través de su tarea escrituraria y misionera.

Además, en las crónicas mestizas, el sujeto de la enunciación se descentra al traducir e interpretar lo que antes conocía como su propia cultura en términos de la cultura anteriormente ajena. En este intento por adecuarse a una sociedad que lo absorbe y rechaza, a la vez, se posiciona en una situación incómoda que permea en un discurso atravesado por las tradiciones indígena y occidental, tradiciones que ingresan en grados distintos en cada uno de los textos. Por su parte, en las misioneras, el rescate del pasado indígena responde a la necesidad de recopilación de información que resulte útil para la conversión, por lo cual en su escritura el propósito evangelizador excede el histórico.

Respecto del concepto “crónicas misioneras”, propongo que son aquellos textos coloniales escritos por frailes de distintas órdenes religiosas que vivieron parte de su vida en América y que escriben desde mediados a fines del siglo XVI, no con el objetivo de transmitir las peculiaridades de los habitantes y tierras de la Nueva España (aunque esto aparezca en sus textos), sino para mostrar el

estado de “paganismo” de los indígenas mesoamericanos, la labor de los frailes en Nueva España, el relativo éxito de la evangelización y, desde allí, plantear y transmitir el mejor modo de cambiar dicha realidad. Estas crónicas refieren a una particular retórica especialmente manifiesta en el uso que realiza el enunciador de la representación del pasado indígena y de la conquista. El cronista misionero se posiciona en un *locus* identitario nuevo, que surge con la conquista de América y que corresponde a un grupo social que no es ni indígena ni occidental, sino misionero. Sus crónicas reproducen con insistencia la labor de su orden, en particular, en lugar de la de todos los religiosos, dado que para el fraile su grupo de pertenencia es su orden religiosa en vez de su lugar de origen. La especificidad de la crónica misionera franciscana reside en el énfasis obsesivo en rescatar no el pasado prehispánico o el relato de la conquista sino la labor de su orden en Nueva España y, por ende, el “presente” colonial al que presentan como un incipiente “Nuevo Mundo” gracias a la introducción de la fe. Es por esto que estas crónicas fusionan elementos propios de las fuentes con que trabajan y de una retórica sermonaria que se asemeja en varios aspectos a homilías, sermones, discursos catequísticos y otras prácticas de la retórica monacal.

En ambos tipos de crónicas el discurso transcultural es representado en, al menos, dos tácticas: por un lado, la paradoja que supone el panegírico del pasado indígena y del presente colonial; por el otro, la justificación de la conquista del territorio que incluye, entre otras tantas omisiones, el silenciamiento en torno a la violencia producida por dicha conquista. Ambos conceptos, tanto “crónica mestiza” como “crónica misionera”, refieren a una retórica especialmente manifiesta en el uso que realiza el enunciador del pasado indígena, de las omisiones en torno al relato de la conquista y de la evangelización y de la descripción del “presente” colonial, retórica que difiere entre unas y otras crónicas pero que resultan fundamentales para comprender su particular *locus* enunciativo.

Para verificar dichas hipótesis, la propuesta metodológica para esta tesis es distanciar la mirada de los aspectos meramente biográficos, filológicos o contextuales, a los que haré alusión sólo en la medida en que se necesite, y centrarme en el análisis discursivo de cada texto y contrastivo del corpus. Es mi intención volver a las fuentes para relevar las características propias y las particularidades de cada crónica. Me interesa adoptar una inflexión literaria para ahondar en las especificidades retóricas de cada texto, hacer hincapié en aquellos usos y tácticas que se aproximen tanto a la tradición indígena como a la eclesiástica y reflexionar sobre la dimensión estética de crónicas mestizas y misioneras.

Precisamente por esto, propongo leer las crónicas desde una postura ya iniciada por críticos como Poupney Hart (1994, 1995, 2000), Inoue Okubo (2000, 2003, 2007), Añón (2011, 2012, 2013, 2015) y que implemento en este trabajo. Me refiero a la necesidad de leer las crónicas desde una perspectiva comparativa. Todas ellas abordan, con mayor o menor profundidad, puntos clave del

pasado indígena (las migraciones de los pueblos hasta la fundación de ciudades como Tlaxcala, Texcoco o Tenochtitlan, los orígenes de sus cabeceras, los inicios de las disputas bélicas entre los primeros pueblos), de la conquista (las masacres de Cholula y del Templo Mayor, la Noche Triste, la caída de Tenochtitlan), de la evangelización (la llegada de “los primeros Doce”, episodios de conversión al cristianismo, erradicación de la idolatría) y de la incipiente formación de la nueva ciudad sobre la vieja (la erección de una ciudad “a la española” por sobre las ruinas de la ciudad indígena, la reducción a la servidumbre, la actitud de los conquistadores instalados en México). Sólo una lectura comparativa permite observar, con esa similitud temática como trasfondo, las discrepancias retóricas y hasta ideológicas.

Para fortalecer el trabajo contrastivo y visibilizar las problemáticas planteadas en esta tesis, me valgo, también, de otras crónicas mestizas y misioneras del mismo periodo (de cronistas de las mismas y otras zonas y frailes de otras órdenes), de cantos nahuas pre y posconquista, fundamentales para el acercamiento a la tradición indígena, y de sermonarios y catecismos de la iglesia católica que me permitirán analizar con mayor solidez los textos de este corpus.

En suma, con este trabajo contribuyo al análisis de esas “posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial” (Adorno, 1995) que se ponen de manifiesto en la complejidad del “discurso colonial” (Hulme, 1986) para atender primordialmente a la dimensión enunciativa (Kerbrat-Orecchioni, 1981; Filinich, 1998) pero también a la ideológica y simbólica de cada discurso (Todorov, 2008), siempre entendiendo las crónicas, tanto mestizas como misioneras, en el sentido en que Cornejo Polar describe el discurso garcilasista, esto es, como un “discurso de la armonía imposible” (1994).

## **6. Estructura de la Tesis**

En esta Tesis abordo distintos ejes temáticos (visión del pasado indígena, visión de la conquista y de la evangelización, visión del presente colonial) que entrecruzan las cinco crónicas del corpus, perspectiva que posibilitará las conclusiones finales sobre crónicas mestizas y crónicas misioneras.

Además de esta Introducción, el trabajo se estructura en cuatro partes subdivididas en dos capítulos cada una. Dichas partes se encuentran organizadas en torno a “visiones”, metáfora con la cual aludo a la postura enunciativa de cada crónica mestiza o misionera.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Aquí hago un breve paréntesis para referir a la selección de crónicas realizada por Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos* [1959] (1999), texto imprescindible como punto de inflexión para trabajar la conquista desde otras perspectivas. Dicha antología ha generado varias y diversas polémicas, críticas furibundas y opiniones encontradas. No obstante, el acierto de León-Portilla se debe a su intento de reversión del foco crítico: su propuesta consiste en revisar las representaciones de la voz del “otro” (el “vencido”, para el historiador mexicano) en lugar de reponer constantemente la de los textos de tradición occidental. Dejo de lado aquí las discusiones respecto de la adecuación conceptual (el “vencido” *versus* el “vencedor”), el criterio de fragmentación de cada crónica, el resultado de la antología en tanto unidad que vendría



La Primera parte, “Visión del discurso”, se conforma por los capítulos 1 y 2. En el Capítulo 1 o Estado de la cuestión relevo la bibliografía existente sobre los conceptos “crónicas mestizas” y “crónicas misioneras”, los textos del corpus y los cronistas. Además, hago referencia a textos críticos y teóricos fundamentales para contextualizar dicho corpus, que refieren tanto a la conquista de América e historia de México como a la discusión respecto del estatuto literario de las crónicas coloniales, entre otras cuestiones. En el Capítulo 2 presento las crónicas y los sujetos coloniales responsables de las mismas y realizo un breve análisis del contexto de escritura y de las fuentes que utilizan. Entiendo que dicha presentación es necesaria, debido a que los textos de este corpus no pertenecen a la cronística colonial canónica.

La Segunda parte, llamada “Visión del pasado”, se subdivide en dos capítulos, el 3 y el 4. Está dedicada a los posicionamientos enunciativos respecto del relato del pasado indígena y a las operaciones que funcionan en el corpus como disparadores que acercan y distancian lo indígena y lo misionero. Hago hincapié en el retorno al pasado manifestado en los textos, tanto en forma crítica como panegírica. Mi hipótesis es que las crónicas mestizas y misioneras hacen usos distintos del relato del pasado, usos funcionales a los objetivos de cada sujeto colonial, según pretenda, por ejemplo, contar la historia “verdadera” del pueblo del cual desciende o contextualizar ese pasado en la historia de la evangelización para dar cuenta de los logros de la labor misionera.

La Tercera Parte, llamada “Visión de la conquista y de la evangelización”, recorre el relato que hace cada crónica sobre la conquista de México, la descripción de algunos personajes, como Hernán Cortés, y la historia que siguió a la conquista. A lo largo de los capítulos 5 y 6 que conforman esta sección selecciono algunos episodios, como por ejemplo, la llamada Noche Triste, o escenas de conversión, para relevar el *locus* de enunciación del texto. Sostengo, aquí, que las omisiones en torno al relato de la conquista funcionan como saltos narrativos en una historia que pretende presentarse como un *continuum*, como un relato no interrumpido desde el paganismo absoluto hasta la introducción de la fe.

La Cuarta parte está dedicada a la “Visión del presente” y analizo, desde una perspectiva de la temporalidad mestiza y misionera, las alusiones al período inmediatamente posterior a la conquista. En el primer capítulo de esta parte, Capítulo 7, presto atención a las posturas más detractoras (Del Castillo,

---

a cuestionar años de una perspectiva eurocéntrica, para centrarme en un concepto que me interesa: me refiero al concepto de “visión”. Propongo organizar los capítulos de esta tesis según la “visión” que cada enunciador tiene sobre distintas cuestiones, a saber: la conquista, el pasado indígena, el conquistador, la incipiente ciudad colonial, la introducción de la evangelización. De esta manera, los capítulos más volcados hacia el análisis textual se organizan en torno a “visiones”, metáfora perteneciente al universo crítico de los textos de conquista, en tanto postura enunciativa que me interesa relevar y analizar.

Motolinía) como a las más defensoras (Muñoz Camargo, Mendieta). En el Capítulo 8 realizo un rastreo de las características retóricas y enunciativas de unas y otras crónicas para detectar y resaltar sus peculiaridades genéricas.

Si bien las partes segunda, tercera y cuarta cuentan con algunas conclusiones preliminares, llamadas “Reflexiones en torno a”, esta tesis finaliza con las Conclusiones, que profundizan en las crónicas del corpus y en las características de las crónicas mestizas y misioneras y se ocupan de reafirmar, ajustar y/o refutar las hipótesis de este trabajo.

Por último, en la Bibliografía consigno las fuentes primarias y secundarias así como los textos teóricos y críticos que utilizo en la tesis. El Corpus da cuenta, en primer lugar, de la edición con la que trabajo y, a continuación, otras ediciones de cada crónica que he consultado.

**PRIMERA PARTE**

**VISIÓN DEL DISCURSO**

Toda luna, todo año,  
todo día, todo viento  
camina y pasa también.  
También toda sangre llega  
al lugar de su quietud.  
*Chilam-Balam*

## CAPÍTULO 1: ESTADO DE LA CUESTIÓN

El tiempo confiere esa densidad llamada literaria a casi todos los documentos fundamentales de la cultura, sea cual fuere el campo discursivo en el que se sitúen.

Noé Jitrik, *Historia de una mirada*

### **1.1. Punto de partida**

A pesar de la vasta existencia de material bibliográfico sobre conquista de América y cronística colonial<sup>7</sup> y como punto de partida de esta investigación, aún resulta necesario delimitar qué comprende lo que se denomina “crónica mestiza” y qué textos, en concreto, abarca dicho término, así como diferenciarlo de otros propuestos posteriormente tales como “discurso transcultural” (Velazco, 2003), “discurso historiográfico de tradición indígena” (Romero Galván, 2003) o “mestizaje historiográfico” (Inoue Okubo, 2007). Además, aún resta mucho por hacer en lo que concierne al estudio de este corpus y al análisis de las crónicas que denomino “misioneras”. Si bien en los últimos años surgieron los estudios confrontativos de crónicas coloniales (Añón, 2011, 2012, 2015; Inoue Okubo, 2000, 2003, 2007; Velasco, 2003), aún no se conocen investigaciones entre las crónicas mestizas y las crónicas misioneras desde una perspectiva literaria que tenga en cuenta su contexto de producción y circulación y sus cruces sin desatender, al mismo tiempo, las cuestiones formales y retóricas, las resistencias y apropiaciones intertextuales.<sup>8</sup> Por esto, la presente investigación se inscribe en los estudios literarios sobre crónicas de Indias (González Echevarría, 1984), en particular en el abordaje que se ha realizado

---

<sup>7</sup> La discusión respecto de qué es literatura y qué textos en concreto abarca lo latinoamericano comprende un amplio espacio en los estudios culturales (Rama, 1984, 1985; Pizarro, 1985; González Echevarría, 2006; Campra, 2014). De esta forma, a pesar de responder, en su mayoría, a un acto obligatorio de escritura y de no poseer *a priori* intención literaria, la preocupación por “gestar una imagen del Nuevo Mundo” (Pizarro, 1985) convierte a las crónicas mestizas y a las misioneras en textos pertenecientes al período de conformación de una literatura latinoamericana (Lienhard, 1983; Franco, 1992; Ross, 2006). Existe abundante material bibliográfico en torno a los estudios coloniales (Mignolo, 1981; Rama, 1984, 1985; Zamora, 1987; Adorno, 1988a; Mason, 1990), al estatuto literario de las crónicas de Indias (Henríquez Ureña, 1978a; González Echevarría, 2006) y al “cambio de paradigma” (Adorno, 1988) propuesto por la crítica a través de nociones tales como “sujeto colonial” (Adorno, 1988a), “semiosis”, “discurso colonial” (Mignolo, 1986, 1991) o “sujeto transcultural” (Mazzotti, 1996; García Bedoya, 2000). A su vez, es vasta la bibliografía sobre la historiografía indiana (Lienhard, 1992; Romero Galván, 2003; Añón, 2006, 2011, 2012, 2014, 2015; Levin Rojo y Navarrete, 2007), la literatura indígena en Mesoamérica (Garibay, 1945, 1964, 1985, 1987; Lienhard, 1990; León-Portilla, 1993, 1999, 2003, 2004) y la conquista de América y sus consecuencias (Brading, 1991; Gibson, 2007; Greenblatt, 1991; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 1994, 2007; Lockhart, 2013; Rabasa, 2009; Todorov, 2008).

<sup>8</sup> Entiendo el concepto de “resistencia” no solo como “acción y efecto de resistirse” sino también desde la acepción de orden más psicoanalítico de “oposición a reconocer los impulsos o motivaciones” (DRAE, 2015). Por otro lado, pienso la “apropiación” en los términos planteados por Chartier, esto es, como un conjunto de interpretaciones y usos que se desprenden de las prácticas mismas que los producen. De esta manera, señala Chartier la importancia de atender a las condiciones y procesos que construyen el sentido de un texto: “Antes que nada importa descubrir la manera en que, en las prácticas, en las representaciones, o en las producciones, se cruzan y se imbrican distintas figuras culturales” (1992: 36). Ambos conceptos son relevantes para analizar el *locus* enunciativo (Kerbrat-Orecchioni, 1981) de los sujetos de cada texto del corpus.

en los últimos años sobre los textos menos atendidos, como los de Cristóbal Del Castillo y Juan Bautista Pomar, y otros más transitados, como los de Diego Muñoz Camargo, Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta, desde una nueva perspectiva que busca dilucidar sus aspectos retórico-formales y el lugar del enunciador.

## 1.2. Conquista de América y su cronística

Al abordar un trabajo de estas características, una de las dificultades a sortear es la vastedad bibliográfica sobre el tema de la conquista de América y su cronística. Si bien mi perspectiva es literaria y no historiográfica, en este trabajo hago uso de algunas lecturas que considero ineludibles.

Sobre la historia de la conquista americana y como marco global a la investigación reconozco la importancia de *Historia del Nuevo Mundo* de Serge Gruzinski y Carmen Bernard, fundamentalmente los Tomos I y II, “Del descubrimiento a la conquista” y “Los mestizajes” (1991, 1993). Estos textos resultan imprescindibles pues se ocupan de aspectos no del todo abordados de y por la historia de México, por ejemplo, el “problema del mestizo” en la Colonia. Además, de *Historia de América. Tomo I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista* (1990) de Leslie Bethell, resulta especialmente útil el Capítulo 6 de John Elliott, “La conquista española y las colonias de América”, para pensar las repercusiones de la conquista en la sociedad colonial. Para la historia de México, el Tomo I de *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, de Pablo Escalante Gonzalbo (2004), resulta de suma importancia para abordar el estudio del impacto de las sociedades prehispánicas ante la llegada de los españoles, pues se centra en el día a día de los indígenas desde todos los planos, tanto social y político como artístico y alimenticio e incluye, por cierto, la descripción de hábitos como el aseo, que son relevados por los cronistas misioneros en sus textos.<sup>9</sup> Referencias obligadas a las consecuencias de la conquista entre los mexicas son el artículo “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana” (Gruzinski, 1994), *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* de James Lockhart (2013) y *La ciudad de México. Una historia* de Gruzinski (2014), en particular los capítulos “Tenochtitlan, el centro del universo” y “México, una ciudad mestiza”. Estos textos se centran en la importancia de la ciudad de México en tanto urbe en pleno crecimiento ante la llegada de los conquistadores y cómo esta cuestión incide en el “trauma” indígena posconquista.

---

<sup>9</sup> Otros aportes, también desde la historia y la antropología que resultan igualmente significativos, son *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810* (2007) y *Tlaxcala en el siglo XVI* (1991) de Charles Gibson, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (1991) de David Brading, *México y los albores del discurso colonial* (1996) de Georges Baudot y *El salvaje en el espejo – El mito del salvaje* de Roger Bartra (2011).

Para un trabajo de esta magnitud, resulta útil recabar bibliografía sobre historia, rasgos y costumbres de las sociedades mesoamericanas antes de la llegada de los españoles. En este punto y ante la amplitud bibliográfica sobre el tema son fundamentales *Las culturas precolombinas* de Henri Lehmann (1992), *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (2013) de Jacques Soustelle y los estudios de Ángel María Garibay, fundamentalmente *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1985) y de Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* (2004). Dichos textos se aproximan no sólo a las costumbres prehispánicas sino también a la filosofía y cultura literaria mesoamericanas. En este sentido y para ampliar las referencias sobre la literatura indígena en Mesoamérica, me baso en la obra de Ángel María Garibay, prioritariamente en su monumental *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954) pero también en otros trabajos y artículos (1945, 1964, 1985, 1987), como en los de su discípulo León-Portilla (1976, 1993, 1999, 2003, 2004), en particular, *Visión de los vencidos* (1999) y *El reverso de la Conquista* (1964). Por su parte, *Book of the fourth world. Reading the native Americas through their literature* de Gordon Brotherston (1992) profundiza en los procesos de traducción y producción de las lenguas nativas tanto para el caso del náhuatl como del quiché, mapuche, quechua, entre otras.<sup>10</sup>

Desde una perspectiva poscolonial, para pensar la cuestión del otro y el discurso del colonialismo me interesa el fundante ensayo *Orientalismo* (2010) en el que Edward Said define dicho concepto como la formulación más temprana del discurso colonial, es decir, entiende el colonialismo como una forma de discurso, y *El lugar de la cultura* de Homi Bhabha (2002), texto que brinda conceptos útiles a esta investigación tales como “in-between”, “agencia”, “sinsentido colonial”, “diseminación”, entre otros.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Sobre el concepto y las implicancias del descubrimiento me centro en el estudio pionero del historiador mexicano Edmundo O’Gorman, *La invención de América* [1958] (2004), en el que plantea la idea de que la imagen del continente se produjo desde la construcción discursiva de aquello que llamamos “el descubrimiento”. Además, se pregunta si tiene sentido hablar en dichos términos si la intencionalidad primera no fue, en concreto, la de realizar descubrimiento alguno. La idea de realizar una fuerte revisión conceptual para pensar la conquista y sus conceptos fueron retomados *a posteriori* en *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo* (2009), texto en el que José Rabasa reexamina el concepto de “invención” y aborda las temáticas de la identidad y del otro desde una dimensión más semiótica. En parte como respuesta a la observación de la conquista por parte de críticos e historiadores europeos y norteamericanos, los grandes pensadores de “lo latinoamericano” han contribuido a la reflexión sobre el corpus, las formas de representación de nuestro continente y las implicancias de la “literatura” indígena o mestiza. Los más relevantes son Pedro Henríquez Ureña (1978), Antonio Cornejo Polar (1978, 1993, 1994, 1997, 1999) y Ángel Rama (1984, 1985, 2006).

<sup>11</sup> Si bien cuestionado y desde una perspectiva claramente eurocéntrica, sigue siendo central el trabajo de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (2008), como aporte semiótico para pensar la conquista. Por su parte, Stephen Greenblatt en *Maravillosas posesiones* (1991) dialoga con Todorov y analiza el descubrimiento en términos de “lo maravilloso americano” desde el arribo de Colón, cuestión que resulta de suma utilidad para pensar lo “maravilloso religioso” en las crónicas misioneras del corpus. Otros ensayos ya clásicos para el pensamiento sobre lo colonial, como el de Peter Mason, *Deconstructing America. Representations of the Other* (1990), aunque no se centran únicamente en Mesoamérica, siguen resultando de provecho. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797* de Peter Hulme (1986) propone reflexionar sobre quién es ese sujeto-otro que surge de la conquista desde el concepto de “discurso colonial”.

Esta investigación estaría incompleta sin precisar la importancia de los aportes de Serge Gruzinski y Martin Lienhard, grandes conocedores de las culturas y literaturas mesoamericana y andina. En este sentido, son imprescindibles *La colonización de lo imaginario* (2007), en el que Gruzinski revisa las consecuencias no solamente históricas de la conquista en los pueblos amerindios, desde la escritura hasta las prácticas religiosas, y plantea el concepto de “occidentalización” para abordar el proceso producido en las sociedades mesoamericanas a partir de la llegada de los españoles. Tanto en sus artículos como en su indispensable *La voz y su huella* (1990), aunque con más hincapié en el área andina, Lienhard amplía el concepto de “crónicas mestizas” que utilizo en esta tesis y brinda herramientas fundamentales para pensar las posibilidades de un discurso mestizo que abarque la oralidad, las pictografías, los códices y los escritos en lenguas amerindias y en alfabeto latino.

A su vez, resultan gran utilidad los aportes de *El jardín y el peregrino* (1999), libro en el que Beatriz Pastor analiza la conquista mediante los conceptos de “utopía”, “trauma”, “ruina” y “grado cero del colonizado” y aborda las implicancias de la evolución del imaginario en torno a las ideas sobre el Nuevo Mundo. Me baso en estos libros al pensar el estado *nepantla* tanto en frailes como en mestizos. Asimismo, recorro al trabajo de Elena Altuna, *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII* (2002), valiosa contribución crítica que analiza, entre otras, la figura del caminante en la época colonial, fundamental para reflexionar sobre la figura del fraile como un caminante-conquistador más, aunque desde la perspectiva religiosa.

El libro de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (2011), propone los conceptos “zona de contacto”, esencial para estudiar la realidad colonial desde el “contacto” entre culturas, y “ojo imperial”, que utilizo en esta tesis en relación con el *locus* del mestizo.

También son de utilidad los aportes de Noé Jitrik, en particular, *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón* (1992), que brinda una perspectiva novedosa a los análisis del corpus colombino y, por extensión, de la cronística colonial, en tanto lo aborda, a diferencia de otros críticos, desde una perspectiva argumentativa que considera toda textualidad como un cruce.

Desde una mirada historiográfica, los trabajos de Clementina Battcock se abocan a la forma en que se ha representado al indígena<sup>12</sup> en las producciones textuales desde la conquista de América

---

<sup>12</sup> En esta tesis, prefiero el término “indígena” a “indio” dado que este último remite a una mirada más imperial; de hecho, junto con el concepto “naturales”, es utilizado en las crónicas de tradición occidental. Según Clementina Battcock y Berenice Bravo Rubio, se utiliza “indio” desde la Cédula Real del 17 de noviembre de 1526 “como un concepto jurídico que asigna en aquella población determinados derechos (Tribunales especiales como el Provisorato de Indios o el Juzgado Ordinario de Indios), obligaciones (pago de tributo y del Real casero) y determinado régimen político-religioso y territorial (República de indios)”. La palabra “indígena”, en cambio, “apareció como voz a partir de la primera publicación del *Diccionario de autoridades* (1726 y 1736). A partir de esos años esta definición va asociada a la de indio como: ‘el natural de la india, originario de aquellos reinos’. En el siglo XIX aparece la voz ‘indígena’ y empieza a generalizarse su uso entre

(2017). Asimismo, *Etnógrafos coloniales* de David Solodkow (2014) propone pensar nuevamente la idea de América Latina y de su descubrimiento a partir de lo que él llama “escritura etnográfica colonial”, un nuevo tipo de formación discursiva que nace con la conquista con el fin de articular las diferencias culturales entre el mundo indígena y el europeo, en cronistas como Bernardino de Sahagún y José de Acosta. Un libro de cabecera para el abordaje del (des)encuentro intercultural y que discute con los postulados de Miguel León-Portilla es el de Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México* (2002), que estudia la forma en que las crónicas indígenas fusionan el discurso cristiano-occidental para narrar la conquista de su mundo. Desde un basamento histórico, y a pesar de profundizar únicamente en la obra del cronista Hernando de Alvarado Tezozómoc, José Rubén Romero Galván en la primera parte de *Los privilegios perdidos* (2003b) aporta un necesario marco contextual acerca de la nobleza indígena en la Colonia que resulta de suma utilidad para pensar los cronistas de este corpus. Coordinado por el mismo Romero Galván, el Tomo I de *Historiografía novohispana de tradición indígena* (2003a) releva la obra e historia de algunos cronistas mestizos que no suelen ser atendidos desde la crítica, además de ofrecer conceptos, como el que da título al libro, que entran en debate con los que propongo a lo largo de esta investigación.

Desde la propuesta del “cambio de paradigma” de los estudios culturales y sobre los conceptos de “sujeto” y “discurso colonial” son fundamentales los aportes de Roberto González Echevarría (1984, 2000, 2006) y Walter Mignolo (1986, 1991, 1992). Dentro de una perspectiva similar y en diálogo con ellos, resultan útiles los trabajos de la crítica canadiense Catherine Poupeney Hart (1991, 1992, 1994, 1995), que reconoce la condición argumentativo-persuasiva de la crónica colonial. Otras aproximaciones clave siguen siendo los postulados sobre alteridad y “sujeto colonial” (Adorno, 1988a, 1993, 2006; Ross, 2006) y “armonía imposible” (Cornejo Polar, 1994) a los que refiero en este trabajo.<sup>13</sup> Asimismo, la propuesta pionera de Fernando Ortiz (2002) de incorporar el término “transculturación” como alternativa a “aculturación” (adquisición de una cultura distinta) y “desculturación” (pérdida o desarraigo de una cultura precedente).<sup>14</sup> Desde esta formulación pienso la categoría de “crónicas mestizas” y analizo las crónicas del corpus según esta perspectiva. Por último, pero no menos importante, en este abordaje señalo como relevante la obra de Valeria Añón (2009, 2011, 2012, 2013, 2015, 2017) quien, desde su especialización en crónicas de tradición occidental y en cronistas mestizos (Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando de Alvarado

---

políticos y pensadores como sinónimo de indio. La edición de 1803 define al indígena como el “que es natural de país o provincia, o lugar que se trate” (2017: 11).

<sup>13</sup> Para Cornejo Polar, el Inca Garcilaso, en tanto mestizo, busca en su obra la reconciliación de dos tradiciones mediante una transculturación no conflictiva que pone de manifiesto el “discurso de una armonía imposible” (1994, Capítulo Segundo).

<sup>14</sup> Amplíe este concepto en el Capítulo 2.



Tezozómoc, entre otros), trabaja desde una perspectiva retórico-crítica que sirve de modelo y guía para el análisis de los textos de este corpus.

### 1.3. El problema de la cronística colonial

La adscripción a la literatura hispano / latinoamericana de los textos del corpus y de las crónicas de Indias, en general, siempre fue motivo de preocupación de la crítica. La naturaleza heterogénea de los textos y la discusión sobre la autoría han incidido en las diversas formulaciones de las “Historia de la literatura hispanoamericana” que, no obstante, en su mayoría, se centran solamente en textos canónicos o no resuelven del todo la “cuestión colonial”. Esto sucede, por ejemplo, en la *Historia de la literatura hispanoamericana* de Luis Íñigo Madrigal (1992) o en la también cuestionada *Historia de la literatura hispanoamericana* de Enrique Anderson Imbert [1954] (1997). Sobre la idea de comenzar una “Historia de la literatura” a partir de las literaturas indígenas, Ángel Rama (2006) propone que es una forma organizativa mítica y que obedece a una dominante cronológica: colocarlas al comienzo, simplemente, porque estaban desde antes. Mignolo (1986), quien critica a las “Historia de la literatura latinoamericana” por instaurar el supuesto de que la literatura colonial es literatura escrita en castellano de o sobre América, fundadas en el criterio idiomático y cultural, plantea la necesidad de cambiar el término “literatura hispanoamericana” por “discurso colonial”. En su introducción a la *Historia de la literatura hispanoamericana*, Roberto González Echevarría (2006) advierte sobre la importancia de ver en la literatura latinoamericana (en la que incluye la brasileña) a las literaturas “individuales” (literatura argentina, mexicana, etc.), ya que renunciar a la diversidad sería equivalente a ver una literatura hispanoamericana como mera proyección de la europea. Por el contrario, plantea que el estudio de esa diversidad es lo que enriquece el todo en esa constante lucha de la literatura hispanoamericana por definirse a sí misma. Muchos críticos consideran *Las corrientes literarias en la América Hispánica* de Pedro Henríquez Ureña (1978) como la primera revisión sobre la literatura hispanoamericana realmente significativa puesto que incluye en su abordaje a Brasil, zona problemática en todas las “Historias de la literatura”.

Más allá de este sinfín de discusiones al respecto, entre las perspectivas más interesantes destaco la de Ana Pizarro, quien en *La literatura latinoamericana como proceso* (1985) se pregunta qué es la literatura latinoamericana y cómo delimitarla si el mismo concepto de América Latina es controversial. Propone atender a nuestra pluralidad cultural sin pensar la literatura latinoamericana solamente como aquella perteneciente al sector culto ni remitir las literaturas indígenas al mero antecedente precolombino que, luego, desaparece ante la cultura canonizada de los sectores dominantes. Otro aporte novedoso es el de Giuseppe Bellini, quien en su *Nueva historia de la literatura*

*hispanoamericana* (1997) dedica el Capítulo III a “La voz de los nativos”. Bellini sostiene que la literatura hispanoamericana “propiamente dicha” comienza con los escritos de los nativos en castellano pero, también, en lengua indígena. Estos textos, si bien nacieron a impulsos de la cultura española, ya cuentan con la “originalidad americana”, y como ejemplo de esto señala a cronistas como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Felipe Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega y Diego Muñoz Camargo. En esta línea, coincide con Rolena Adorno (2006) quien plantea que, si no se contemplan las voces nativas americanas, a los “autores” mestizos y a lo que llama “culturas en contacto”, no puede haber una historia completa de la cultura colonial hispanoamericana.

#### **1.4. Crónica, literatura o la literatura en las crónicas**

##### *1.4.1. El debate sobre el estatuto literario de las crónicas*

Existe abundante material bibliográfico sobre el estatuto literario de los textos de la Colonia y sobre qué es una crónica en particular. Dentro de la inabarcable vastedad, señalo a continuación las líneas más útiles a los fines de esta investigación.

Ángel María Garibay (1987) señala que las crónicas de la conquista de México deben ser consideradas literatura, y las sitúa en la segunda etapa de lo que denomina “literatura en lengua náhuatl”. Adhieren a esta postura Enrique Florescano (1999), quien conceptualiza estos textos como “literatura histórica de tema indígena”, y Miguel León-Portilla (2003), quien los incluye como parte de las “literaturas indígenas de México”.

La perspectiva compartida por Walter Mignolo (1981, 1986, 1991, 1992), Hernán Vidal (1985), Rolena Adorno (1988), Margarita Zamora (1987), Birgit Scharlau (1990), Catherine Poupeney Hart (1991, 1992, 1994, 1995), Jorge Klor de Alva (1992), entre otros, plantea que el concepto “literatura” no es del todo adecuado para pensar las crónicas de Indias. Estos portavoces de un “cambio de paradigma” sobre los estudios coloniales, proponen cambiar la noción de “literatura” por la de “discurso” para dar cuenta de distintas prácticas culturales dialógicas e interactivas, así como reconocer en el texto otras modulaciones semióticas. Además, subrayan la importancia de observar en el “discurso colonial” no solo las características formales del texto y el contexto cultural en el que fue producido sino, también, las ideologías que conforman la cultura de sus receptores. Esta perspectiva se continúa hasta la crítica actual en trabajos como los de Salvador Velazco (2003), José Luis Martínez (2004) y Valeria Añón (2013).

De manera más moderada, Enrique Pupo-Walker (1982, 2006) plantea que las narraciones escritas luego de la conquista, al exceder la simple novedad o dato, forman parte de un proceso que, necesariamente, será creativo. Por su parte, Georges Baudot y Tzvetan Todorov (1990) subrayan la

inclusión de las crónicas dentro de la “literatura histórica”. Según Neil Larsen, rechazar el carácter literario de los textos de la Colonia y, por ende, sus particularidades estéticas es, en realidad, una muestra de la continuación de “la vieja perspectiva colonizadora” (1993: 337). Asimismo, Martin Lienhard sostiene que los textos coloniales son pioneros de “una literatura ‘latinoamericana’ escrita por medio del alfabeto europeo” (1990a: 11). Por último, Antonio Cornejo Polar señala que las crónicas del Nuevo Mundo fundan en Latinoamérica “un tipo de literatura que tiene vigencia hasta nuestros días” (1978: 13). En una línea similar, Jean Franco (1992) propone que, a pesar de responder en su mayoría a una obligación y de no poseer *a priori* intención literaria, la preocupación por configurar la imagen americana convierte a las crónicas (y aquí incluye a las mestizas) en textos pertenecientes al período de conformación de una literatura latinoamericana. En artículos posteriores, Adorno (2006) reconoce que las producciones coloniales pertenecen a la “historia de la literatura latinoamericana”, siendo parte y no antecedente del desarrollo de la literatura latinoamericana.

#### 1.4.2. Leer hoy las crónicas

En el contexto del debate respecto de la condición “literaria” de las crónicas coloniales, resulta oportuno señalar una discusión previa: la de la pertinencia de denominar “crónica” a todo texto que forma parte del extenso y variado corpus narrativo del periodo. Las siguientes son algunas aproximaciones a las distintas perspectivas sobre esta cuestión. Para empezar, Roberto González Echevarría plantea que el término “crónica” resulta insuficiente para dar cuenta del extenso y complejo “amasijo de textos que van desde la relación hasta la historia, pero que incluye también la carta, el memorial, el comentario y hasta la visitación” (1984: 155). Karl Kohut (2009), por su parte, sugiere que la llamada “crónica de Indias” constituye un subgénero de la historiografía española que, si tomamos como partida los escritos de Colón, comenzó a finales del siglo XV y se cerró con las crónicas de los jesuitas exilados a fines del siglo XVIII. Sin embargo, para Mignolo (1981) no es correcto denominar “crónicas” a los textos escritos durante el periodo colonial. Son, simplemente, parte del discurso historiográfico. Por su parte, Valeria Añón y Jimena Rodríguez (2009) destacan la relatividad de llamar “crónicas de Indias” a un grupo tan amplio como heterogéneo y proponen el término “archivo americano” para referirse a estos textos que han suscitado tantas discusiones respecto de su historicidad y/o “literaridad”. Otros autores proponen superar dicho debate o la mera subdivisión tipológica para centrarse en la necesidad de ver estas crónicas como verdaderos discursos persuasivos de resistencia a la imposición del orden colonial (Catherine Poupény Hart, 1992, 1994) o como textos subjetivos que presentan características estéticas que merecen un análisis atento (Medina, 1993; Rabasa, 2009).

## 1.5. Acerca del concepto “crónicas mestizas”

El término “crónicas mestizas”, vinculado estrechamente a la categoría de “mestizaje”, ha suscitado un debate de larga data.<sup>15</sup> En *Historia de la literatura náhuatl*, Garibay (1953) propone dicho concepto para aquellos textos que incorporan elementos de las tradiciones indígena y occidental, independientemente del origen étnico del cronista. Denomina “historiadores mestizos” a los que escribieron tratados de carácter histórico sobre la antigüedad prehispánica fundados en documentos primitivamente recogidos en lengua náhuatl, sin importar su procedencia española o mestiza. El texto de Garibay es pionero en la idea de que el mestizaje no tiene que ver con la raza, propuesta *a posteriori* retomada por casi la totalidad de la crítica.

La obra entera de Lienhard resulta relevante para la definición y comprensión del término, pero fundamentalmente su artículo “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”. En él, retomando a Garibay, plantea que las crónicas mestizas son un “grupo de textos que casi independientemente del origen étnico de sus autores, reelaboran materiales

---

<sup>15</sup> No es mi objetivo dar cuenta de la vasta bibliografía y de la densidad del debate en torno a los conceptos “mestizo” y “mestizaje”, de larga y problemática tradición crítica. Sin embargo, resulta necesario observar que son términos que han sido muy cuestionados, fundamentalmente por proceder de la antropología, y que pierden su espesura teórica al ser aplicados a las crónicas de Indias (Poupeney Hart, 1995, 2000; Cornejo Polar, 1997; Gruzinski, 2007a; Campra, 2014). Este debate se relaciona estrechamente con cuestionamientos a otros conceptos que, en gran medida, surgieron como contrapropuesta a lo “mestizo”, tales como “hibridez” (Lienhard, 1990; García Canclini, 1989), “heterogeneidad” (Cornejo Polar, 1994), “sincretismo” (Benítez Rojo, 1998) o, más acorde a mis planteos, “transculturación” (Rama, 1985; Ortiz, 2002). Numerosos críticos señalan la ambigüedad de “mestizaje” y otros términos afines. Rosalba Campra (2014), por ejemplo, señala que la palabra “mestizo” es tan amplia que, aún en su denotación racial, conlleva imprecisión; mucho más impreciso, entonces, resulta el término al deslizarse al terreno cultural. En este punto y para pensar las implicancias de lo mestizo resulta fundamental el ensayo *El pensamiento mestizo* en el que Serge Gruzinski realiza un recorrido teórico por el término y otros igualmente confusos (como “aculturación” y “sincretismo”, hasta “cultura” e “identidad”) y analiza “la mezcla” desde lo colonial a lo contemporáneo, en todas las artes (2007a). Para Gruzinski, no es posible deslindar los mestizajes desencadenados por la conquista del Nuevo Mundo de otros dos fenómenos mayores del siglo XVI en América: el “choque de la conquista” y la “occidentalización”, aquella empresa multiforme que conduce a Europa occidental a conquistar almas, cuerpos y territorios del Nuevo Mundo (Gruzinski, 2007b). Si no todos los mestizajes nacen de una conquista, dice Gruzinski, los que la expansión occidental desencadenó en América principian invariablemente en la derrota. Tras el aporte fundamental de Gruzinski, Poupeney Hart (2000), aunque centrándose en los casos andinos de Guamán Poma de Ayala y Garcilaso de la Vega, señala la significación que cobró el término “mestizaje” a partir de la conquista: desde allí comenzó a relevar el vacío legal en una sociedad que se movía en torno a dos categorías básicas, los españoles y los indígenas. El mestizo conllevaba como marca la ilegalidad de su nacimiento. Poupeney Hart plantea que “mestizaje” es un término incorrecto porque es insuficiente a nivel teórico y potencialmente peligroso a nivel social. Sin embargo, lo interesante, más allá de la propuesta terminológica, sería analizar en profundidad “lo mestizo” a través de los discursos, ya que allí estará la “solución” al “problema del mestizaje”. En un texto anterior, “Algunos apuntes en torno a la ‘crónica mestiza’ (México, Perú)”, define “mestizaje” como “un ideograma cargado de un poderoso mito de creación nacional entre los latinoamericanos que permitió asumir positivamente la heterogeneidad de la formación americana” (1995: 280). De todas maneras, dice, los textos mestizos, dentro de las crónicas de Indias, son los testimonios más fascinantes, auténticas manifestaciones de resistencia, con un sujeto narrador profundamente disgregado; son verdaderos “collages de voces”. Propone, a su vez, que el cronista de un texto mestizo se reapropia de la letra, arma inicial del vencedor, como instrumento de reivindicación y denuncia y estrategia de supervivencia. Otra crítica al término la realiza Cornejo Polar, quien propone que el concepto de “mestizaje” “fasifica la condición cultural y de nuestra literatura al ofrecer imágenes armónicas de lo que es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia” (1997: 867). Además, advierte sobre el peligro de tomar conceptos provenientes de otras disciplinas, ajenas al análisis literario, como “hibridez”.

discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea (indígena y europea)” (1983: 105). Estos textos difieren de la crónica europea sobre asuntos americanos, a la que llama “producción de transición” y de “la crónica (mitológica) indígena”. Las crónicas mestizas están ligadas a los centros de poder colonial que habían sido capitales indígenas: México-Tenochtitlan, Tezcoco, Tlaxcala, Cuzco, y pueden estar escritas en español o en náhuatl. Lienhard señala que no existen crónicas mestizas en quechua, por las condiciones peculiares de la conquista peruana.<sup>16</sup> Es esta propuesta de Lienhard en la que me posiciono para pensar las crónicas mestizas de este trabajo.

Otros autores prefieren obviar el término “crónicas mestizas”. Por ejemplo, Salvador Velazco (2003) utiliza el concepto “discurso transcultural” para referirse a aquellos textos en los que se negocia la herencia cultural indígena con las nuevas formas culturales dominantes. De todas maneras, subraya que los textos son “mestizos” por los modos de expresión heterogéneos pero no por el modo de producción de sus discursos historiográficos. Otro aporte a la reflexión sobre las crónicas mestizas es el de José Rubén Romero Galván, quien en *Historiografía novohispana de tradición indígena* (2003) propone enmarcar dichas crónicas dentro del “discurso historiográfico” y denominar “de tradición indígena” a las obras historiográficas compuestas con base en la información indígena, y “de tradición náhuatl” a aquellas de tradición indígena que se limitan al área de la cultura náhuatl. De su misma escuela y a partir de sus formulaciones, el historiador Miguel Pastrana Flores (2004) denomina “mestizaje historiográfico” a la confluencia y fusión de dos tradiciones históricas, término que incorporaría a las “crónicas mestizas”. También concuerdan en estos postulados Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (2007), Battcock y Limón Olvera (2017) y Yukitaka Inoue Okubo (2003). Este último hace uso del término “crónica indígena” en lugar de “crónica mestiza” para aquellos textos escritos por quienes poseen, aún parcialmente, sangre indígena, y que recuperan el pasado de sus pueblos a través de información cuyo acceso sería imposible para los españoles (2003). Sin embargo, en un artículo posterior (2007), reflexiona acerca de la ambigüedad de dicho término. Esta propuesta conceptual consiste en erradicar los grupos dicotómicos fijos, las líneas divisorias fijas (ya que un “autor” no siempre representa la visión de un grupo específico dentro del mundo indígena) para analizar las gradaciones manteniendo los extremos (indígena / español). De esta manera, los textos serán +/- mestizos, +/- españoles, +/- indígenas.

---

<sup>16</sup> En un texto posterior, Lienhard propone, “a falta de otro término más preciso”, el de “literatura escrita alternativa” para los “códices en escritura glífica con o sin transcripción alfabética, crónicas de todo tipo, títulos, cartas (en lengua indígena, española o latín), etc.”. En estos textos, debajo de su textura “occidental” subyacen “formas de conciencia y voces nativas” (1990b: 10). Por esto, prefiere este concepto ante otros como “fuentes etnohistóricas”, “visión de los vencidos” o “literatura prehispánica”.

### 1.5.1. *Las crónicas mestizas del corpus*

A pesar del vasto grupo bibliográfico respecto del tema de las crónicas de Indias, aún hay mucho por escribir en torno a los textos de este corpus. Resultan insuficientes los estudios preliminares o introducciones a las distintas ediciones de las crónicas, en la mayoría de los casos, panegíricos de los cronistas o compendios biográfico-filológicos que distan de una profundización del entramado textual.

#### 1.5.1.1. *Relación de Texcoco de Pomar*

Un ejemplo de esta necesidad de bibliografía crítica lo constituye el texto de Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco*, escasamente considerado en los estudios coloniales. Resulta pionero el abordaje de Joaquín García Icazbalceta en sus *Obras* en que se refiere a Pomar como un “historiador y panegirista de Tezcoco” y señala la importancia de la antigüedad del texto, así como su sobriedad, en comparación con, por ejemplo, Ixtlilxóchitl (1897: 220). Otro acercamiento es el estudio introductorio de la edición preparada por Germán Vázquez Chamorro (1991), aunque se limita a señalar la importancia del texto como reivindicación de parte del pasado indígena y como respuesta a un cuestionario oficial.

Sorprende su omisión en Henríquez Ureña (1978b), Mignolo (1981, 1992) y Ross (2006), críticos que trabajan con textos historiográficos de diversas épocas y que se inclinan hacia los textos más canónicos, a pesar de la novedad de sus propuestas. Pocas referencias encontramos en Romero Galván (2003a), cuyo trabajo con la “historiografía novohispana de tradición indígena” alude a *Relación de Texcoco* sin incluirla con profundidad en el estudio, y en Gruzinski (2007b) quien, al trabajar sobre los cuestionarios de 1577, deliberadamente plantea la imposibilidad de analizar una crónica de tamaño complejidad de acuerdo con los objetivos específicos de su investigación. René Acuña (1986) brinda un breve esbozo biográfico de Pomar y algunos datos filológicos en el Tercer Tomo de las *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Por otra parte, existen algunas referencias biográficas en los trabajos de Vázquez Chamorro (1991) y Todorov (2008) y citas textuales que ejemplifican el contexto histórico (Martínez Marín, 2003; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007b). Beatriz Pastor dedica un breve apartado de *El jardín y el peregrino* al análisis de este “documento curioso” (1999: 440) en el que destaca la “máscara de súbdito obediente” de su enunciador (1999: 442). Por su parte, Adorno (2006) señala a Pomar como uno de los más notables escritores de historia de tradición nativa de la tradición nahua, junto a otros cronistas como Tezozómoc e Ixtlilxóchitl. Brinda un breve esbozo biográfico y presenta a *Relación de Texcoco* como una de las mayores fuentes de información sobre dioses nativos y cultura precolombina y colonial, sin embargo su análisis no presenta mayor profundidad.

Algunos críticos contemporáneos comienzan a centrar su atención en las crónicas mestizas menos abordadas, como la de Pomar (Inoue Okubo, 2000, 2007; Añón, 2011, 2012, 2013, 2015; Espericueta, 2015). Inoue Okubo (2007) se ocupa brevemente de la postura enunciativa en un análisis contrastivo de *Relación de Texcoco* e *Historia de Tlaxcala* para demostrar que, a pesar de que ninguno de estos sujetos coloniales se identifica a sí mismo con los indígenas y que ambos trataron de asimilarse a los *pipiltin* de su lugar de origen, son portavoces de grupos distintos y, por eso, su mirada sobre los indígenas difiere. No obstante estas aproximaciones, la crítica parece tener más interés en el análisis de otro texto de Pomar, *Romances de los Señores de la Nueva España* (Garibay, 1964; León-Portilla, 2003), que en su *Relación*.

#### 1.5.1.2. *Historia de la venida e Historia de la conquista de Del Castillo*

Las Historias de Cristóbal del Castillo son los textos menos atendidos de este corpus. El hecho de que no se hayan conservado sino breves fragmentos produjo que la crítica no se sumergiera de lleno en su análisis. Es así como sobre Del Castillo encontramos escasas referencias que lo asocian, en general, a otros cronistas mestizos como Chimalpain o Tezozómoc (Romero Galván, 2003; Gruzinski, 2007b). Quizás el estudio más profundo sea el de Federico Navarrete Linares, historiador que se ha ocupado de Del Castillo en diversas oportunidades. Su “Estudio preliminar” a la edición de Conaculta (2001) es, hasta la fecha, el abordaje más completo sobre estas crónicas y abarca discusiones sobre la veracidad del texto, el enunciatario, la adscripción étnica del narrador y la biografía conocida del cronista. Incluye, además, un apartado titulado “Cristóbal del Castillo diez años después”, agregado posterior a la edición de 1991. Sin embargo, analiza en profundidad solamente de cuestiones biográficas y de los ejes temáticos de la obra. En un artículo posterior (2003), si bien no aporta una mirada novedosa ni información desconocida, rescata la originalidad del texto por su condición de “disidente” respecto de otras crónicas nahuas que narran desde la visión mexicana. Por otra parte, Carlos Martínez Marín en su artículo sobre la migración mexicana (1976) registra la importancia del texto de Del Castillo como fuente etnográfica más que histórica.

Un breve párrafo le dedica León-Portilla en *Literaturas indígenas de México*, libro en el que se refiere vagamente a Del Castillo como un “cronista de otras regiones”, y resalta la importancia de narrar la conquista para mantener vivo el pasado prehispánico, el hecho de que la crónica esté escrita en náhuatl y la realización de un “trabajo de hondo sentido humano” (2003: 300). Dada la versión distinta o atípica que brinda esta crónica, llama poderosamente la atención su ausencia en *El reverso de la conquista* (1964), libro en el que León-Portilla reúne testimonios indígenas sobre la conquista. Similar resulta la aproximación de Ramón Troncoso Pérez en *Hombres de a pie y de a caballo*, quien alude a

Del Castillo como un “erudito de origen texcocano” y rescata de su obra el hecho de que sea la primera obra en náhuatl sobre el Anáhuac (2013: 153).

En el ámbito académico se han escrito pocos trabajos sobre estas crónicas. Aunque desde una perspectiva histórica, la tesis doctoral del ya citado Troncoso Pérez (2012) merece especial atención pues se propone trabajar con los fragmentos de la obra a la que intitula, según la denominación de Francisco del Paso y Troncoso en 1908, “Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac”. Esta tesis, si bien útil ante la escasez de bibliografía sobre Del Castillo, se aproxima más al estudio de los rasgos franciscanos en el texto y al concepto de *nepantla*, dejando otros aspectos igualmente importantes de lado. Cabe mencionar que el trabajo incluye una edición anotada de la crónica siguiendo la transcripción de Pichardo y un “Glosario de términos nahuas”, aunque no llega a ser una edición crítica pues las notas son casi exclusivamente traducciones del náhuatl y especificaciones sobre topónimos.

#### 1.5.1.3. Historia de Tlaxcala de Muñoz Camargo

*Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo ha suscitado una preocupación mayor. Con frecuencia se hace uso de la crónica como cita textual (Ricard, 2013; León-Portilla, 2004; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007a), generalmente para describir la historia de la conquista desde la visión tlaxcalteca. Inoue Okubo (2007) realiza un análisis, si no exhaustivo, bastante aproximativo al texto, al que pone en comparación con *Relación de Texcoco*. Fundamental resulta el aporte de Charles Gibson (1950), quien se centra en un estudio biográfico respecto de la identidad de Muñoz Camargo. Por su parte, Gruzinski explicita que, por ser obra que presenta considerables escollos, no podrá trabajarla (2007b). René Acuña (1981) analiza el pre-texto de esta crónica en su estudio preliminar de *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Ineludible resulta el clásico estudio de Manuel Carrera Stampa (1945) sobre *Historia de Tlaxcala*. Si bien ha sido muy discutido *a posteriori* por críticos como Vázquez Chamorro (2003), sobre todo por los incorrectos datos biográficos, resulta pionero en el lugar que se le da a la crónica. Luis Reyes García (1998) realiza un extenso recorrido biográfico y filológico como introducción a su edición del texto, aunque deja de lado gran parte del análisis retórico para describir, por ejemplo, las fuentes de la crónica. En otro estudio preliminar, Vázquez Chamorro (2003) aporta datos significativos sobre Muñoz Camargo y su crónica. Si bien esta edición aporta un glosario nahua, se encuentra incompleta: el editor eligió omitir la parte de la “Historia Natural” y la dividió en capítulos titulados también por él. Realiza algunos señalamientos estilísticos pero, al igual que en su edición dedicada a *Relación de Texcoco*, se centra más en lo biográfico-filológico. Estas libertades que se toman algunos críticos, lejos de aproximar al lector a la obra, generan más oscuridad sobre las intenciones del cronista a la hora de escribir su historia.



Una breve mención a la obra de Muñoz Camargo encontramos en el texto de Todorov y Baudot, *Relatos aztecas de la conquista* (1990), que destaca su originalidad principal: la recurrencia directa o indirecta a las fuentes indígenas y la presentación de una visión parcial. Incluye esta antología los capítulos de *Historia de Tlaxcala* en que se describe la conquista desde una perspectiva plenamente tlaxcalteca. Los autores ponen en relieve la condición del texto de “primera y más segura de las versiones de la conquista que los tlaxcaltecas, principales aliados de los conquistadores, compusieron” (1990: 46).

En su estudio sobre la épica de los pueblos nahuas, Ángel María Garibay (1945) resalta la importancia de *Historia de Tlaxcala* en la recopilación de parte de los cantos y relatos de la nación tlaxcalteca. Jorge Klor de Alva (1992) dedica parte de su abordaje a Muñoz Camargo al analizar el discurso colonial y su representación del otro. Otras breves aproximaciones son la de Rolena Adorno (2006), quien considera a Muñoz Camargo como uno de los más importantes historiadores de la tradición nahua, representante de la perspectiva tlaxcalteca, y brinda en su artículo una escueta descripción biográfica. Por su parte, Rosaura Hernández (2003) ofrece un acercamiento meramente biográfico-filológico en el que da cuenta de la vida de Muñoz Camargo y las distintas ediciones de su obra. Un planteo interesante es el de Marilyn Miller (1997), quien discute con Vázquez Chamorro y parte de la idea de que el narrador de *Historia de Tlaxcala* no es tan español como la crítica lo quiere hacer ver, por lo que propone indagar en la complejidad de su enunciación, hipótesis que comparto a lo largo de esta tesis. En una línea similar, y retomando los planteos de Miller, Cristián Roa de la Carrera propone considerar *Historia de Tlaxcala* no como crónica mestiza sino como “subjetividad intercultural” y revisar el “nosotros” y el “ellos” que la crónica configura (2017). Sergio Velazco brinda una perspectiva novedosa sobre la crónica tanto en sus artículos (2003a) como en *Visión de Anáhuac*, libro en el que realiza un análisis contrastivo entre las crónicas de Muñoz Camargo, Tezozómoc e Ixtlilxóchitl (2003b). Fundamental resulta el aporte de Valeria Añón en sus artículos sobre crónicas mestizas novohispanas (2011, 2012, 2015, 2017) y sobre Muñoz Camargo, en particular (2013). En el año 2008 Sergio Ángel Vázquez Galicia presentó una tesis para la Universidad Autónoma de México sobre Muñoz Camargo y Chimalpahin, aunque desde una perspectiva plenamente histórica. De todas maneras, la importancia de su investigación radica en el abordaje desde otras disciplinas que requiere un texto de estas características.

Finalmente, existe bibliografía abundante sobre la Instrucción y Memoria que originó la escritura de *Relación de Texcoco* e *Historia de Tlaxcala*, ambos realizados *a priori* como respuesta a cuestionarios oficiales. Por resaltar algunos, destaco los textos de Mignolo (1986, 1991), Altuna (2002), León-Portilla (2003), Ross (2006) y Gruzinski (2007b).

## 1.6. Sobre “conquista espiritual” y evangelización en América

Numerosa es la bibliografía sobre los inicios de la evangelización, la historia de la iglesia<sup>17</sup> y la instalación de las órdenes religiosas en América.<sup>18</sup> Uno de los textos más significativos para este trabajo es el estudio de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (2013), pionero en abordar los intentos monacales por instaurar la fe en Nueva España, desde el primer encuentro hasta las disputas entre órdenes y la consolidación de la iglesia. Una revisión interesante a este libro es la de Fernando Mires, *La colonización de las almas* (1987), fundamentalmente el capítulo “Misión y conquista”. También es de suma importancia *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (1983), en el que Baudot, gran conocedor del universo novohispano, trabaja el acercamiento de los frailes a las culturas precolombinas a través de sus crónicas. Utilizo para esta tesis varios textos de León-Portilla pero, fundamentalmente, “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI” (2010). Asimismo, destaco otros abordajes más generales sobre las órdenes en América como los de Jitrik (1992), Baudot (1997), Echeverry Pérez (2005).

Resultan de suma utilidad para comprender las causas y consecuencias de la evangelización *Inquisición y sociedad en México*, de Solange Alberro (1988), contextualización esencial de la sociedad posconquista, y *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, de Richard Greenleaf (1995), que se ocupa de las políticas inquisitoriales que se aplicaron en América desde 1519 hasta principios del siglo XVII. Ambos textos constituyen abordajes imprescindibles para esta investigación. Alberro, además, se ocupa de la evangelización desde sus orígenes en Nueva España y analiza la política de sustitución de

---

<sup>17</sup> Innumerable y compleja es la bibliografía sobre historia eclesiástica y los orígenes del cristianismo. Entre los primeros estudios sobre la Iglesia en América, resulta muy completo el de Constantino Bayle, *El clero secular y la evangelización de América* (1950). Además, la historia de la iglesia católica tiene una completa revisión en el texto dirigido por Josef Lenzenweger (1989), desde los primeros cristianos de Jerusalén hasta principios del siglo XX. Me interesa, en particular, el capítulo sobre órdenes religiosas y monacato. Sobre historia del cristianismo, John Fletcher y Alfonso Roperio (2008) brindan un enorme manual, *Historia general del cristianismo*, que recorre la historia de la iglesia desde sus orígenes hasta el papado de Benedicto XVI. La *Historia de la iglesia en América Latina* de Enrique Dussel, con un enfoque más crítico de la colonización y sus consecuencias, sirve para reflexionar sobre la “praxis dominadora” del catolicismo (1992: 2). Un estudio exhaustivo sobre la iglesia misionera en América y el proceso de conformación del catolicismo es *La Iglesia en Nueva España*, texto coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano (2010).

<sup>18</sup> Sobre orígenes e historia de las órdenes religiosas existe abundante bibliografía con diversos enfoques y perspectivas. Muy introductorio y con una mirada histórica pero, aún así, un clásico, es el libro de Pedro Borges, *Análisis del conquistador espiritual de América*, en el que analiza “la fisonomía y psicología de los misioneros” de toda orden monástica (1961: 5). Antonio Rubial García es un crítico de cabecera sobre esta cuestión. Si bien son de su interés todas las órdenes y la historia de la Iglesia, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, libro en colaboración con García Ayluardo (1991), es una introducción fundamental a la historia del acomodamiento de los frailes al contexto novohispano. En otros trabajos, el historiador se ocupa de la labor educativa de las órdenes mendicantes en Nueva España (2014) y analiza en detalle las etapas de su afianzamiento en Nueva España (2010). Además, estudia el proceso de adaptación “religioso” o espiritual de los indígenas a la nueva cultura impuesta (2002c) y de lo maravilloso cristiano en México (2009). Por último, el libro de Mario Cesario, *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial* (1995) resulta imprescindible para acercarnos al contexto peculiar en que se desarrolla la evangelización en Nueva España.

cultos (indígena y occidental) que posibilitó a los frailes el acercamiento a la cultura “otra” (1999, 2004).

### 1.6.1. *Sobre la orden franciscana*

Sobre la orden franciscana existe bibliografía muy temprana: la conferencia de Emilia Pardo Bazán (1892), el artículo de José Antonio Maravall sobre la utopía franciscana (1949), el *Manual de historia franciscana* del padre Lázaro Iriarte, conocido como Lázaro de Aspuz (1954), *Los franciscanos en la conquista y colonización de América* de José Gabriel Navarro (1955), fundamentales todos por el relevamiento de las características internas de la orden. Clásicos estudios sobre esta cuestión son los tres tomos de *Místicos franciscanos españoles*, preparados por fray Juan Bautista Gomis (1948-1949), que recopila una serie de textos de frailes franciscanos que, aunque no pertenecen al corpus ni al recorte cronológico de esta tesis, son de utilidad para adentrarnos en el ideario místico de la orden. Similar es el caso del estudio sobre otro franciscano, Diego de Estella, predicador en la corte de Felipe II, preparado por Pío Sagüés Azcona, que se basa en el *modus concionandi* de la “elocuencia sagrada franciscana” (1951: 7). Si bien ambos manuales se ocupan de franciscanos en España, resultan de gran utilidad. Por otro lado, el estudio de Samuel Eiján, *Franciscanismo Ibero-Americano en la historia, la literatura y el arte* (1927), aborda la historia de la orden desde Asís hasta su influencia en las artes. El libro de Antonio Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana* es de suma importancia para esta investigación. Destaco, en particular, el apartado sobre los franciscanos en Nueva España y lo que el crítico llama el “afán misional” (1996: 160) de los frailes, así como otros artículos suyos sobre franciscanismo (1978, 1998, 2014). De cabecera resulta *La pugna franciscana por México* de Baudot (1990), que se ocupa de las misiones franciscanas tempranas en México, del posicionamiento de los frailes frente a la Primera Audiencia Mexicana y de las varias disputas ideológicas entre miembros de la misma orden. Este libro aporta, además, un apéndice con numerosos documentos que ilustran la ardua labor escrituraria de los frailes desde América.

Desde una perspectiva filosófica, Giorgio Agamben en *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida* (2013) analiza la vida monacal desde sus orígenes, los movimientos espirituales de los siglos XII y XIII hasta el franciscanismo e interpreta el mensaje de Francisco de Asís y sus seguidores sobre la forma de vida centrada en la pobreza y la austeridad. Otros estudios introductorios al tema de la evangelización desde la mirada franciscana son los de Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica* (1977) y Elsa Frost, *Franciscanos y mundo religioso en México* (1993).

Muchas otras investigaciones abordan cuestiones específicas del franciscanismo, por ejemplo, la llegada de los Doce y su labor trascendental (Baudot, 1990; Domínguez Lázaro, 1992), el acercamiento de los frailes hacia las lenguas originarias (Dahlman, 1893; Bielicke, 1994; Murillo Gallegos, 2010), lo que algunos críticos llaman la “marca” o “método franciscano” en la escritura (Duverger, 1990),<sup>19</sup> la cosmovisión utópica (Pastor, 1999; Peña González, 2002) o milenarista (Frost, 1976; Weckmann, 1982; Echeverry Pérez, 2005) de los franciscanos, la vida del patrono de la orden, San Francisco de Asís y su ideario primigenio (Chesterton, 1974; Le Goff, 2003).

### 1.6.2. Acerca del concepto “crónicas misioneras”

El término “crónicas misioneras” no había sido acuñado en el sentido en que lo pienso en esta tesis. Esto no significa que no existan análisis sobre la cronística de los frailes o la “conquista espiritual” (Ricard, 2013)<sup>20</sup> y los escritos que dejó, en particular. No obstante, y al contrario de lo que sucede con el concepto “crónica mestiza”, resulta difícil encontrar trabajos críticos que analicen qué

---

<sup>19</sup> Respecto de esto, existe mucha bibliografía sobre la escritura religiosa, en particular, sobre el sermón. Para el caso de Nueva España, es imprescindible el libro de Perla Chinchilla Pawling, *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* (2004). En él, si bien la autora se ocupa del sermón jesuítico de mediados a fines del siglo XVII, destina el primer capítulo a la composición del sermón eclesiástico, lo define como “texto de cultura” y lo destaca como un documento fundamental para la comprensión del periodo colonial. Para observar las distinciones entre la forma sermón y otros subgéneros, resulta relevante el estudio de Ana Castaño Navarro (2008). El número de la *Revista de Poética Medieval* dedicado al sermón, en particular el artículo introductorio de Rebeca Sanmartín Bastida, Barry Taylor y Rosa Vidal Doval (2010) es una de las aproximaciones contemporáneas más útil a los fines de esta investigación. Sobre la clasificación de los géneros de la oratoria sagrada, resultan fundamentales los trabajos de Bernarda Urrejola (2012, 2016), quien se aboca al panegírico en la predicación y su relación con la retórica medieval, aunque se centra en los sermones de mediados del siglo XVII. También focalizando en dicho siglo, el artículo de Miguel Ángel Núñez Beltrán (2002) se ocupa del carácter aleccionador del sermón que, según el autor, se profundiza en tiempos de crisis. Don Paul Abbott (1996) analiza en *Rhetoric in the New World* la importancia de la elocuencia para la transmisión del mensaje evangelizador existente en el discurso precolombino desde los *huehuehtlahtolli*.

<sup>20</sup> El término no fue ideado por Ricard sino que ya era utilizado desde el siglo XVI. El mismo Mendieta, en el Libro III de *Historia eclesiástica indiana*, refiere a “esta espiritual conquista (que) tenía Nuestro Señor guardada para su fiel siervo y diestro caudillo, el santo Fr. Martín de Valencia y sus compañeros” (2002, III: 318). Es una expresión utilizada con asiduidad por Martín de Valencia y otros correligionarios en sus cartas: en “Carta de Fray Martín de Valencia, custodio, y de otros religiosos de la orden de San Francisco, al Emperador Don Carlos refiriéndole el resultado de sus misiones en la Nueva España y los grandes servicios al obispo electo Fray Juan de Zumárraga. Guatitán, 17 de noviembre de 1532”, se alude a dicho obispo como el “capitán de esta conquista espiritual” (*Cartas de Indias*, 1877: 56) y la “Carta de Fray Martín de Valencia, custodio, y otros religiosos de la orden de San Francisco, proponiendo los medios necesarios para doctrinar los indios del Nuevo Reino de Galicia y de la provincia de Mechoacán. Guadalajara, 8 de mayo de 1552” refiere a la “conquista espiritual de religiosos” (*Cartas de Indias*, 1877: 104-105). Asimismo, encontramos dicho sintagma en un texto de 1620 escrito por Juan de Torquemada y recopilado en el *Código Mendieta* bajo el título “Razones informativas que las tres órdenes Mendicantes, es á saber, la de Sancto Domingo, San Francisco y San Agustín, dan por donde no les conviene subjectar sus Religiosos al examen de los Obispos; y puesto que esto se baya de ejecutar inviolablemente, les conviene más dejar la doctrina y administración de los indios que tienen á su cargo y recogerse en sus conventos á la sola guarda y observancia de su Religión y Regla; y otras cosas concernientes á la administración de los indios, y cosas dignas de saber en esta materia; donde también se trata que tener la dicha doctrina los Religiosos no es en agravio de los Obispos, y del provecho que de tenerla á los dichos indios se les sigue, y servicio que á Dios en esto se hace, y á la Corona de Castilla” (García Icazbalceta, 1892: 203). Remite, además, a las crónicas *Conquista espiritual del Reino de Chile*, compuesta en el siglo XVII por el jesuita Diego de Rosales, y a la *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias de Paraguay, Paraná, Vruguy, y Tape*, escrita por otro jesuita, el padre Antonio Ruiz de Montoya de 1639, entre otros textos.

incluye o qué implica una crónica misionera. Sí encontramos en numerosas oportunidades los sintagmas “fraile cronista” o “cronistas de las misiones” (Tobar Donoso, 1960) en referencia a los religiosos que han escrito sobre las expediciones en América. El volumen coordinado por Rosa Camelo y Patricia Escandón sobre *Historiografía eclesiástica* (2012) alude a las crónicas misioneras como parte de la “historiografía eclesiástica colonial” que, a su vez, comprende la “historiografía eclesiástica de Nueva España” (Rubial García, 2012). En este valioso trabajo, las historias de Motolinía y Mendieta forman parte de la “crónica de evangelización” que se diferenciaría de, por ejemplo, la “crónica provincial franciscana”. A pesar de estas aproximaciones, en escasas oportunidades he hallado el término “crónica misionera”, aunque a modo de introducción de un análisis y no como un concepto completo y complejo a analizar. Un término similar que suele encontrarse a menudo es el de “crónica religiosa”. Antonio Rubial García (2002b) lo utiliza en referencia a los textos escritos desde fines del siglo XVI tanto por conquistadores como por *pipiltin* que reclamaban ante la Corona la restitución de privilegios o la “devolución” de frailes. Para Rubial García, la “crónica religiosa” está signada por un lenguaje religioso y firmada por miembros del clero. En similar sintonía, José Rabasa alude a las “crónicas religiosas” del siglo XVI (1996), concepto en el que incluye diversos tipos de texto, desde los de Bartolomé de Las Casas, Diego Durán, Mendieta, Motolinía, José de Acosta y Diego de Landa hasta la *Doctrina* de Juan de Zumárraga de 1539 y el *Sermonario en Lengua Mexicana* de fray Juan Bautista (impreso en 1606). Sin embargo, este listado no va acompañado por una conceptualización retórica del término: para Rabasa, son documentos escritos por religiosos durante el siglo XVI, que también podrían llamarse “crónicas de las órdenes”. Además, plantea que todos estos textos son “crónicas de la destrucción de Indias” porque, ya sea que condenen la conquista, celebren los triunfos contra la idolatría o tengan una posición oscilante ante las culturas pre-colombinas, debemos leer estas crónicas como anticipos de formas de poder y dominación que se ejercitarán más tarde en Europa y que incluyen, entre los muchos capítulos de contenido etnográfico, reflexiones sobre la trascendencia de su labor evangelizadora y tomas de posición política.

Rolando Carrasco, en *El proceso de formación textual en las crónicas franciscanas de Nueva España* (2016), utiliza los términos “crónicas eclesiásticas”, “crónicas evangelizadoras”, “crónicas religiosas” o “crónicas espirituales” indistintamente, entre las que ubica un subgrupo llamado “crónicas franciscanas”. Si bien no las caracteriza con sistematización, se desprende de la lectura que están constituidas por un fuerte componente político en tanto relevan de diversa manera las disputas entre los frailes y encomenderos y diversas órdenes.

### 1.6.2.1. Las crónicas misioneras del corpus

#### 1.6.2.1.1. La *Historia* de Motolinía:

Los críticos de Motolinía, desde los primeros hasta los más contemporáneos, se han centrado especialmente en su biografía (Ramírez, 1858, 1944; Gómez Canedo, 1970; Frost, 2012), en el análisis filológico de su crónica (O’Gorman, 1969, 1982; Baudot, 1985; Bellini, 1988), en el desarrollo del ideario franciscano en su obra (Brading, 1991; Baudot, 1997; Polanco Martínez, 2000; Echeverry Pérez, 2005), en su “percepción franciscana de América” (Pastor, 1999: 181), en el relevamiento de citas textuales como ejemplos historiográficos (Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007) e, incluso, en la importancia de los autos sacramentales que Motolinía compuso e incluye en su *Historia de los indios de la Nueva España* (Henríquez Ureña, 1978b). Además, algunos estudios debaten la biografía del fraile (Brading, 1991; Gruzinski, 2007b; Morales, 2014) y la tipología textual de la *Historia* (Dyer, 1992; Polanco Martínez, 2000). Otros, analizan exclusivamente la “Carta al Emperador Carlos V” (O’Gorman, 1982) o la “Epístola proemial” con que se inicia la crónica (Baudot, 1985). Suscitó numerosos artículos la cuestión controversial de este fraile: sus disputas con el dominico Bartolomé de Las Casas (García Icazbalceta, 1898; O’Gorman, 1982; Pérez Fernández, 1989; Pastor, 1999; Carrasco, 2016), su postura ante cuestiones sacramentales y sus relaciones con otros religiosos, incluso de su misma orden (Baudot, 1991), su posicionamiento en torno a lo idolátrico (Dos Reis, 2007).

Para el acercamiento a la figura de Motolinía, fundamentales son los capítulos a él destinados en el libro de Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (1983), sobre su vida y su obra. Sin dudas, el análisis más completo de los últimos tiempos es la “Introducción” de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado a la *Historia de los indios de la Nueva España* (2014), edición con la que trabajo en esta tesis. Si bien no deja de ser un estudio claramente enfocado en lo biográfico, en los avatares filológicos del texto y las fuentes del mismo, incluye un apartado sobre su “significación literaria” (2014: 79) que focaliza en algunas características retóricas y que sirve como aproximación a una mirada distinta sobre la crónica. En una línea similar, destaco, en particular, el trabajo de Antonio Lorente Medina y Mercedes Serna quienes, en *Hombres de a pie y de a caballo* (2013), abordan la *Historia de los indios de la Nueva España* desde el estudio de su estructura y de la postura enunciativa sobre la política colonial virreinal, respectivamente.

Sobre otras cuestiones más específicas de la obra son útiles los artículos de Óscar García Gutiérrez (1999) acerca de los aspectos arquitectónicos tlaxcaltecas que aparecen en la *Historia*, el de Emma Sallent del Colombo (2016) sobre los saberes medicinales que manifiesta conocer el enunciador, el trabajo de Sergio Botta (2008) sobre los usos del náhuatl que hace Motolinía en torno a las

divinidades mexicas y el texto de Bernat Castany Prado sobre “lo maravilloso franciscano” en la crónica (2015).

#### 1.6.2.1.2. La *Historia* de Mendieta:

Tampoco resulta abundante la bibliografía sobre Gerónimo de Mendieta y su obra, al menos en lo que respecta al análisis de sus cuestiones retórico-formales. La primera noticia biográfica del franciscano pertenece a Juan de Torquemada y fue publicada por León-Portilla en su edición de *Monarquía indiana* (1975). El estudio de John Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (1972), aborda la cuestión de la evangelización en Nueva España desde la óptica de los escritos de Mendieta. Es, sin dudas, uno de los estudios principales para acercarnos a la obra del franciscano. Antonio Rubial García (2002a) realiza un estudio preliminar a la edición Conaculta fundamental para introducirnos en su obra, además de otros artículos en los que rescata su condición de “religioso viajero” (2012) o su carácter de figura imprescindible en el proceso de la educación católica de los indígenas (1998). No obstante, siguen siendo indispensables los trabajos de García Icazbalceta (1870, 1896), quien profundiza en la biografía del fraile y en la dimensión histórica de *Historia eclesiástica indiana*.

En el segundo volumen de *Historia mexicana* (Camelo y Escandón, 2012), dedicado a la “Historiografía eclesiástica”, Lourdes Ibarra Herrerías desarrolla la vida de Mendieta en un extenso artículo en el que incluye, también, un análisis estructural de la obra (2012). Un clásico resulta el muy laudatorio estudio de Luis González sobre el fraile, a quien denomina como un “indigenista apocalíptico” (1996). Otro historiador que se ocupó de la vida de Mendieta fue Carlos Assadourian (1988), quien en el artículo “Memoriales de fray Gerónimo de Mendieta” recorre la biografía e incluye, además, un apéndice de documentos que el fraile escribió para el visitador Juan de Ovando. Un libro fundamental es el de Patricia Nettel Díaz, *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604). El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta* (2010), que analiza los “problemas” del indígena, de la conquista y de la evangelización desde la obra del fraile. Desde una postura casi únicamente biográfica, también se han ocupado del fraile Luis González Cárdenas (1949), José Luis Martínez (1980) y Antonio Larios Ramos (1992). Abordajes relacionados con el ideario religioso de Mendieta son los de Carolina Valenzuela Matus, sobre la “espiritualidad medieval” de la crónica (2014), Luis Martínez Ferrer, acerca de la mirada detractora hacia la religión prehispánica (2008), Oscar López Meraz, sobre la postura frente a la idolatría de la *Historia eclesiástica indiana* (2008), Elisa Luque Alcaide sobre el milenarismo en Mendieta y su visión de la evangelización (1992, 2002).

Respecto de la dimensión epistolar de Mendieta, prolífica y compleja, Ramón Iglesia se ocupa de las cartas del fraile, parte de ese “aluvión epistolar” de los religiosos hacia España (1945: 163) y de su visión paternalista para con los indígenas y otros franciscanos. Mario Cesareo escribe un valioso artículo sobre las estrategias políticas que utiliza Mendieta en crónica y cartas para aligerar las cargas del indígena, sustituyendo, así, el discurso historiográfico por el discurso legalista (1995: 452).

Por último, la obra de Mendieta fue motivo de tesis de Maestría que, si bien de utilidad como referencia para esta investigación, profundiza únicamente el aspecto idolátrico de los pueblos precolombinos desde la mirada del narrador de la *Historia eclesiástica indiana* (Mancuso, 1996).

### **1.7. Coda**

Señala Miguel Dalmaroni que existen tesis cuyos estados de la cuestión consisten en demostrar que no hay estado de la cuestión (2009: 35). Entiendo que, a pesar de la vasta bibliografía sobre historia de México, crónica de Indias, retórica religiosa y, aunque no en todos los casos, las crónicas de mi corpus, aún no ha sido del todo abordado el tema que compete a esta investigación. Resta mucho por hacer en torno a las formas retóricas y enunciativas que se cruzan (en tanto comparten, omiten, reformulan o se distancian) entre las crónicas mestizas y las misioneras. Ese es el desafío que asumo para esta tesis, que intenta ser un primer eslabón de una cadena en incipiente formación.



## CAPÍTULO 2: LA ESCRITURA EN RETAZOS

### 2.1. Crónicas mestizas y misioneras: la escritura en retazos

La crítica colonial suele incurrir en un frecuente error: considerar la escritura de las crónicas de Indias<sup>21</sup> como un proceso uniforme, homogéneo, que responde a cánones preestablecidos, con más similitudes que diferencias. Se considera que leer una crónica mestiza (se trate de las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, de la *Crónica mexicayótl* de Hernando de Alvarado Tezozómoc o de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, por nombrar algunas) supone la misma experiencia de lectura que el abordaje de una crónica de tradición occidental<sup>22</sup> (ya sea de un soldado como Bernal Díaz del Castillo y su *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, de un conquistador como Hernán Cortés y sus *Cartas de relación* o de cualquier fraile, como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del dominico Bartolomé de las Casas) en tanto se ocupan de un mismo tema, esto es, en líneas generales, la conquista de México. Suele suceder, además, que bajo el concepto de “tradición occidental” se incluyen los textos escritos tanto por soldados como por frailes, sin atender a sus múltiples especificidades.<sup>23</sup> También, es usual considerar un texto mestizo como mero desprendimiento de una crónica misionera, ya que su “autor”<sup>24</sup> ha sido educado bajo la normativa eclesiástica evangelizadora mendicante.

---

<sup>21</sup> Para pensar el corpus de este trabajo considero que el abordaje de las crónicas coloniales debe realizarse comprendiéndolas como narraciones que, surgidas a partir de un hecho histórico concreto como es la conquista de América, construyen un relato que, en permanente disputa disciplinar entre historia y literatura, hace uso de ambas (White, 1992a). Considero, además, que estos textos nacidos de una nueva “voluntad de saber” que surge a partir del siglo XVI (Foucault, 1996) no presentan una clara distinción entre lo histórico y lo ficcional ya que todo relato historiográfico es, en gran medida, un relato de ficción (White, 1992b). Hallo en los mismos elisiones, omisiones, diversos “usos del pasado” (Añón, 2012) y de la “memoria indígena” (Florescano, 1999) que generan la necesidad de concebir su lectura como una forma de desvío (De Certeau, 2007). Con respecto a esta dimensión, me centro en el concepto de “historiografía” de Michel De Certeau (1993), para quien la escritura de la historia se relaciona estrechamente con la “heterología” (1986), es decir, con el discurso sobre el “otro”, y las relaciones de poder y el sistema de dominaciones y exclusiones que Occidente construyó a partir del encuentro con ese “otro”. Para pensar el concepto “crónicas de Indias” parto de los postulados de Roberto González Echevarría (1984), ya explicitados en el Estado de la cuestión de esta tesis.

<sup>22</sup> Sigo los trabajos de Johannes Kabatek para el concepto de “tradición discursiva” (2004, 2006, 2007), definida como “la repetición de un texto o de una forma textual o de una manera particular de escribir o de hablar que adquiere valor de signo propio. Se puede formar en relación a cualquier finalidad de expresión o a cualquier elemento de contenido cuya repetición establece un lazo entre actualización y tradición; cualquier relación que se puede establecer semióticamente entre dos elementos de tradición (actos de enunciación o elementos referenciales) que evocan una determinada forma textual o determinados elementos lingüísticos empleados” (2006: 157). Es decir, el rasgo distintivo de toda tradición discursiva es la relación que establece un texto con otro anterior en un momento determinado de la historia, “una relación temporal a través de la repetición de algo” (2006: 154).

<sup>23</sup> Destaco aquí la importancia del Volumen II de *Historiografía mexicana*, coordinado por Rosa Camelo y Patricia Escandón, dedicado a *La creación de una imagen propia de la tradición española* (México, Universidad Autónoma de México, 2012). Dicho volumen está dividido en dos tomos dedicados a la “Historiografía civil” y a la “Historiografía eclesiástica”.

<sup>24</sup> Hablar de autoría en las crónicas de Indias implica necesariamente un sinfín de debates teóricos que no es mi objetivo desarrollar. Baste decir que el concepto “autor” me remite a los trabajos de Michel Foucault y Roger Chartier. En “¿Qué es un autor?” (2010) Foucault propone la “función autor”, concepto que surge a partir del enorme control social que la

No obstante, me propongo demostrar que las obras que surgen de una sociedad caótica,<sup>25</sup> en la que conviven de manera problemática diversos sujetos coloniales (Adorno, 1988a),<sup>26</sup> en pleno proceso de transculturación<sup>27</sup> y readecuación, en permanente tránsito, no pueden sino mostrar esa inserción compleja de elementos, fuentes, culturas. Los textos de este corpus no pertenecen a visiones por completo hispanófilas ni indianófilas (Gruzinski, 2007a: 82); tampoco resulta útil pensarlos en base a los términos homogeneizadores de “vencedores” o “vencidos” (León-Portilla, 1999). Estas crónicas invitan a percibir en el mundo colonial y en los textos que lo describen su heterogeneidad, su desorden, su complejidad. Una superposición enriquecedora, una amalgama de tradiciones y otredades<sup>28</sup> que debe ser desentrañada o, al menos, leída con atención. Deslindar estas multiplicidades de las crónicas de

---

modernidad impone y que genera la construcción de un autor individual, de un nombre propio que se responsabilice por su texto. Por su parte, Chartier en “Figuras de autor” (1994) parte del texto de Foucault y propone la revisión de los contextos de producción, circulación y recepción del texto. Para Chartier, el autor “no es el amo del sentido” ni debe imponer sus intenciones. No obstante, “autor” y texto son producto de “las determinaciones múltiples que organizan el espacio social de la producción literaria o que, más generalmente, delimitan las categorías y las experiencias que son las matrices mismas de la escritura” (1994: 44).

<sup>25</sup> Como señala Gruzinski, en la posconquista de México “el caos no fue sólo político, social y físico, sino que erosionó profundamente el tejido cultural y mental” (1994: 156). Por esto prefiere el término “conglomerado” a “sociedad colonial”, dado que este último supone un estado de acabamiento y de estabilidad inexistente en los años que siguieron a la conquista (2007a: 86). A su vez, utiliza el término “fractal” para aludir a las formas sociales extrañas que surgen con la conquista. Lo fractal (término proveniente a la física y la matemática) refiere a los fenómenos irregulares y/o fragmentados que no pueden concebirse como una forma entera. Por eso, una sociedad fractal es una sociedad en transición, caracterizada por el caos, la inestabilidad, la heterogeneidad y la hibridez. Por nacer del choque de la conquista, estas sociedades “fractales” son profundamente mutiladas (1994: 151).

<sup>26</sup> Partiendo de los postulados de Homi Bhabha, Rolena Adorno refiere al “sujeto colonial” en referencia tanto al colonizador como al colonizado: “Este sujeto colonial no se define según quien es sino cómo ve; se trata de la visión que se presenta” (1988a: 56). En esta tesis, más que a la noción de “autoría” remito al concepto de “sujeto colonial” que incluye a colonizadores y colonizados en tanto partícipes de una misma situación contextual de colonización (Adorno, 1988a). Este sujeto colonial produce una enunciación que no puede sino ser heterogénea (Cornejo Polar, 1994), productora de verdaderas redes de “coros mestizos” (Mazzotti, 1996) debido a su posición *nepantla* (León-Portilla, 1976; Velazco, 2003) o de “entre-lugar” (Santiago, 2000), todos términos significativos para reflexionar sobre este corpus.

<sup>27</sup> Con este término Fernando Ortiz (2002) designa a la diversidad de fenómenos de transformación cultural que ocurrieron en Cuba como resultado del encuentro de distintos grupos de diferentes culturas. Según Ortiz, este término sería más acertado que otros tales como “aculturación” o “deculturación”, puesto que sugiere una interacción, un diálogo y no una simple operación unidireccional de transmisión cultural. Este concepto fue incorporado luego por Ángel Rama para pensar la narrativa latinoamericana (1985) y rechazado por algunos críticos, como Antonio Cornejo Polar, por considerarlo “la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje” (1997: 8).

<sup>28</sup> Hago uso de otro concepto fundamental para pensar las crónicas de Indias (González Echevarría, 1984), el concepto de “alteridad” (o su variante deslatinizada “otredad”), de larga y compleja historia crítica. Como indica Silvana Rabinovich, el término “otro” funciona como adjetivo, pronombre o sustantivo, pero siempre en una dimensión que se asocia a la indefinición. Indica, a la vez, repetición y diferencia (2009: 43). En este trabajo, el uso de la “alteridad” se asocia a la presencia de “ese otro constitutivo del sujeto mismo con la función de no olvidar al ‘otro-otro’, es decir, al prójimo” (Levinas, 1997) pero, también, según los trabajos de Enrique Dussel, se basa en un “otro” fuertemente vinculado a las consecuencias de la conquista, esto es, los excluidos de América Latina, en concreto, el indigente y el indígena (1985, 2009), miembros de las “culturas en peligro” (León-Portilla, 1976). Sigo, asimismo, a Roger Bartra y su idea de que, con preponderancia en el marco contextual de la conquista, el “otro” pensado *a priori* como “hombre salvaje” funciona, en realidad, como espejo de la alteridad. Para Bartra, el “otro” es una definición especular del “yo occidental” que oculta y, a la vez, devela al “otro”, esto es, el análisis de la otredad multiplicado y desarrollado por la necesidad europea de autodefinirse a partir del encuentro con un “otro” distinto (2011).

Indias (que constituyen su riqueza), atender al surgimiento de posibles nuevas identidades<sup>29</sup> y relevar la convivencia de elementos de distintas tradiciones, son algunos de los objetivos de esta tesis.

Una sociedad improvisada como la colonial, sumida en un álgido proceso de occidentalización (Gruzinski, 2007) brinda los “elementos yuxtapuestos” necesarios (Ricard, 2013: 35) para la incorporación de distintas tradiciones. La escritura de mestizos y frailes, escritura en retazos, se compone de fuentes indígenas, relatos orales, crónicas de tradición occidental, cartas que circulan entre conventos y testimonios de primera y segunda mano. Sus crónicas, entonces, son textos que, lejos de manifestar un proceso armónico de adquisición de una cultura distinta o la cómoda integración de sus componentes, evidencian una imposición y presentan elementos que relevan las tensiones internas. Crónicas como las que llamo aquí “mestizas” no responden por completo a la retórica occidental ni a la indígena, aunque presentan temáticas similares (llegada de los españoles, representación del pasado indígena, características del rearmado colonial posterior a la conquista, entre otras).

Me refiero a las crónicas de Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Cristóbal del Castillo y a sus respectivas *Relación de Texcoco* [1582] (1891), *Historia de Tlaxcala* [1592] (1998) e *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* [1596-1600] (2001). Estos cronistas son descendientes de importantes centros culturales prehispánicos como Texcoco, Tlaxcala, México-Tenochtitlan, y han escrito hacia la misma época (1582-1600) sus crónicas. Estos tres textos son representativos de las diferencias enunciativas que presentan entre sí las crónicas mestizas.

Las crónicas misioneras que abordo en esta tesis, *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio de Benavente Motolinía [1541] (2014) e *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta [ca. 1597] (2002), pertenecen a la Orden de los Frailes Menores, puesto que, en mi tesis de Maestría,<sup>30</sup> observé una clara influencia de la retórica franciscana en el *locus* de enunciación de las tres crónicas mestizas. Como explicito en la Introducción, estos frailes franciscanos desarrollaron una enorme labor misionera en Nueva España, conocieron las lenguas autóctonas, se acercaron a la cultura prehispánica y compusieron sus historias hacia la segunda mitad del siglo XVI. Recorrieron y fungieron como guardianes de México, Tlaxcala, Texcoco, pueblos de los que son oriundos los

---

<sup>29</sup> Parto del concepto de “identidad” tal como lo registra Mónica Szurmuk en el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, con sus varias y complementarias acepciones, esto es, en tanto “conjunto de rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma”, “conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto de los demás”, pero, también y fundamentalmente, como “categoría que invita al análisis de la producción de subjetividades tanto colectivas como individuales que emergen, o pueden ser percibidas, en los ámbitos de las prácticas cotidianas de lo social y la experiencia material de los cuerpos” (2009: 140).

<sup>30</sup> La tesis se titula “Tradición indígena, tradición occidental: tensiones en las crónicas mestizas de Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Cristóbal del Castillo (México, siglo XVI)”. Fue defendida el 29 de noviembre de 2016 como finalización de la *Maestría en Literaturas Española y Latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

cronistas mestizos del corpus. Compartieron documentos y recopilaron información oral en un periodo de tiempo similar. Mendieta, por ejemplo, lee y cita textos de varios frailes franciscanos (entre ellos, Motolinía) y de otras órdenes. Se establece, de esta manera, una importante red textual de la que se sirven estos cronistas que acuden a fuentes orales, testimonios de primera y segunda mano, documentos que, según dicen, consultan al momento de la enunciación y manuscritos leídos y, luego, perdidos entre los avatares de la historia.

## **2.2. Acerca de las crónicas y los cronistas**

### *2.2.1. Crónicas mestizas*

#### 2.2.1.1. *Relación de Texcoco de Juan Bautista Pomar*

Como sucede con tantos cronistas mestizos, poco se sabe de Juan Bautista Pomar y escasos análisis de su obra se han hallado. Este cronista mestizo texcocano, hijo de un español llamado Antonio de Pomar, colono sin indígenas que no participó en la conquista de México, y de una indígena, hija natural de Nezahualpilli con una de sus siervas, murió en 1590, aunque la fecha de su nacimiento no se conoce con certeza. Algunos biógrafos suponen que nació en 1535 (Vázquez Chamorro, 1991: 19), mientras que otros se inclinan por 1527 (Acuña, 1986: 35). Era bisnieto del *tlatoani* texcocano Nezahualcoyotl.<sup>31</sup> Pomar pretendió obtener un lugar relevante dentro de la nobleza indígena texcocana (Inoue Okubo, 2003: 4) y su *Relación* forma parte de ese intento. Criado como cristiano, aprehendió las costumbres y tradiciones de su madre. Hablaba con igual fluidez español y náhuatl. Gruzinski sugiere que pudo haber estudiado en el Colegio de Tlatelolco, que reunía a indios y mestizos vinculados con la nobleza indígena (2007b: 68).<sup>32</sup> Fue escribano de su ciudad natal.<sup>33</sup> Posteriormente, mantuvo litigios

---

<sup>31</sup> *Tlatoani*: señor, gobernante, orador (*Diccionario Nahuatl – Español*, 2001: 105). El término proviene del verbo *tlatoa*, que significa “dice, contesta, argumenta, responde” (*Diccionario Nahuatl – Español*, 2001: 104). Prefiero esta forma en náhuatl y su plural, *tlatoque*, ya que para los pueblos amerindios el *tlatoani* era aquel capacitado no sólo para el ejercicio del gobierno sino, también, para la persuasión a través de la palabra. Por eso, no sería correcto considerarlo sinónimo de la forma occidental “rey”.

<sup>32</sup> El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se creó en enero de 1536. Ofrecía a la nobleza indígena una educación de gran calidad bajo la dirección de los franciscanos (Gruzinski, 2007b: 54). Desde el primer año acogió a unos sesenta jóvenes nobles nahuas. Algunos de los estudiantes avanzados llegaron a tener a cargo la dirección de la institución y una parte de las enseñanzas. En el Colegio se enseñaba gramática, retórica, poética, medicina, filosofía. Se leía a Plinio, Marcial, Juvenal, Tito Livio, Cicerón, los Padres de la Iglesia, Erasmo, Luis Vives. Estos indígenas que recibían una educación occidental también continuaban poseyendo saberes antiguos. Fueron, además, traductores del náhuatl al español y al latín. La finalidad inicial, aunque rápidamente abandonada, era formar indígenas para el sacerdocio, pero la resistencia de algunos miembros de la iglesia fue muy fuerte (Gruzinski, 2007b: 66-69). El deterioro del Colegio de Tlatelolco se debió, en parte, a la disminución de la subvención virreinal y su transformación en escuela elemental, en tanto la investigación sobre las sociedades indígenas dejó de tener beneplácito real, dando paso a un periodo de confiscación de idolatrías (Lienhard, 1990a: 103). Troncoso Pérez afirma que el colegio contaba con una gran biblioteca que contenía autores como San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Aristóteles, Erasmo, Vives, Cicerón, Plinio (2012: 95). Baudot señala que entre los maestros ilustres estuvieron Olmos, Las navas, Sahagún, Alonso de Molina, Juan de Gaona, Maturino Gilberti, Arnaldo de Basaccio (1983: 122). En el Volumen II de *Historia de la literatura náhuatl* Ángel María Garibay brinda la historia detallada de su

legales con sus sobrinos por cuestiones de herencia (Torquemada, 1977: 74-75). Redactó una información de servicios por medio de la cual pretendía el trono de su abuelo, petición que fue tomada en cuenta recién hacia 1602 (Inoue Okubo, 2000: 219). En vida, sólo obtuvo una parte menor de la herencia, una gran mansión en la que residió hasta su muerte (Vázquez Chamorro, 1991: 19). Compuso tres textos: *Relación de Texcoco*, finalizado en 1582, un conjunto de poemas en náhuatl, *Romances de los señores de Nueva España*, que algunos historiadores fechan hacia 1585 y, por último, fuera del ámbito literario, una relación con el fin de conseguir el legado de su abuelo.

*Relación de Texcoco* es uno de los textos que menos atención ha recibido desde la crítica. Escrita a pedido de la Instrucción y Memoria de 1577, consta de una introducción firmada por Pomar y treinta y un capítulos de variada extensión, aunque las copias que se conservan hoy día comienzan por el capítulo XI y carecen de los XXVIII y XXIX. El texto culmina de manera abrupta, lo cual sugiere que la crónica terminaba con una conclusión o cierre que, al igual que las pinturas y los apartados iniciales, se ha perdido. Cada capítulo incluye la pregunta del cuestionario aunque, dependiendo de las ediciones, la inserción adquiere formato de nota al pie (García Icazbalceta, 1891) o de epígrafe (Vázquez Chamorro, 1991). La crónica contiene numerosas ilustraciones, hoy extraviadas, a las que el narrador refiere en diversas oportunidades: “En la forma en que se ha dicho y pintado” (Pomar, 1891: 13), “la estatua que hemos dicho y pintado” (Pomar, 1891: 14), “de la suerte que en esta relación va pintado” (Pomar, 1891: 33), entre otros ejemplos que indican que las pinturas estaban dedicadas a los dioses descriptos (Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tlaloc), la ceremonia de jura del *tlatoani* o el peinado de las mujeres, entre otras cuestiones relativas a personajes y costumbres del pasado indígena.<sup>34</sup> Sobre estas pinturas pertenecientes al manuscrito que conservó Pomar, René Acuña señala que por lo menos seis son las que ilustran en la actualidad el *Códice Ixtlilxóchitl* que se conserva en la Biblioteca Nacional de París. De aquí conjetura que tanto Ixtlilxóchitl como Torquemada pudieron haber sido los responsables de la desaparición de los manuscritos (1986: 40). Varias páginas del original han sido rotas y las copias que se conservan no han podido reproducir algunas frases en su totalidad.

El texto fue publicado en 1891 por el filólogo e historiador mexicano Joaquín García Icazbalceta, edición que utilizo en esta tesis. El original se ha perdido. Sólo queda una copia de la

---

fundación (1954: 214-233). Para entender la propuesta bicultural del colegio es de suma utilidad el libro de Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España* (1990).

<sup>33</sup> En *Monarquía Indiana* Torquemada plantea la posibilidad de que Pomar no haya nacido en Texcoco y que haya hecho uso de esta supuesta jerarquía para reclamar la gobernación de dicha ciudad, cargo que no logró conseguir (1977: 74).

<sup>34</sup> Joaquín García Icazbalceta, responsable de la primera edición del texto, asegura que “por la esperanza de que apareciese otro original mejor y con figuras, me había abstenido hasta ahora de publicar el documento, contentándome con dar varias copias de él a personas estudiosas que me las pidieron. Pero en el largo espacio de cuarenta años, durante el cual se han desenterrado innumerables documentos americanos, en ninguna parte ha aparecido Pomar, ni aun aviso de la existencia de otro códice.” (1891: VII-VIII).

época que, desde la década de 1920, permanece en la Universidad de Austin, Texas.<sup>35</sup> René Acuña propone la existencia de dos manuscritos originales: uno que se envió a España y otro que conservó el cronista, tal como sucedió con las copias de Diego Muñoz Camargo. Se desconoce en la actualidad dónde se encuentran. Al parecer, los únicos que tuvieron en sus manos dichas copias fueron Ixtlilxóchitl y Torquemada (1986: 36). El llamado “Manuscrito (Ms.) de San Gregorio” es el mismo que se conserva en la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas, en la Colección Genaro García, con la signatura “G57-59”. Es una copia del original hecha por Ixtlilxóchitl. Al morir éste en 1650, la copia pasó a manos de Juan de Alva Cortés, quien hacia 1680 la cedió a Carlos de Sigüenza y Góngora. En el año 1700, ante el fallecimiento de Sigüenza, la copia quedó en la Compañía de Jesús, por cuya disposición fue trasladada al Colegio de Indios de San Gregorio que la orden religiosa administraba. Desde 1819, aunque se desconocen los motivos, pasó a formar parte de la biblioteca de José María de Agreda y Sánchez y, posteriormente, fue adquirida por Genaro García. El manuscrito fue vendido a la Universidad de Texas, Austin, hacia 1927 (Acuña, 1986: 39-40). En la Biblioteca Enciclopédica del Estado de México existe una edición facsimilar de la edición de García Icazbalceta hecha en México en 1975.<sup>36</sup>

#### 2.2.1.2. Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo

Diego Muñoz Camargo (1529 - 1599?), cronista natural de Tlaxcala, nació de padre placentino, soldado conquistador del mismo nombre que formó parte de las tropas de Cortés, y madre tlaxcalteca, llamada Juana de Matlaxica. Tuvo una intensa actividad económica y participó como funcionario en diversas labores. Debido a su dominio del náhuatl, desde 1573 fue intérprete ante la corte para el alcalde o el gobernador. Fue, a su vez, teniente para la Alcaldía Mayor de Tlaxcala, administrador de los bienes y haciendas del Cabildo, prestamista de *pipiltin*,<sup>37</sup> apoderado en pleitos y sucesiones,

---

<sup>35</sup> Según Rolena Adorno, debemos el conocimiento de esta crónica a la obra de otro cronista mestizo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien cita el texto (2006: 73). Señala Acuña que el manuscrito original de Juan Bautista Pomar que se ha hallado consiste en una copia adulterada e incompleta, realizada por Ixtlilxóchitl a principios del siglo XVII (entre 1609 y 1626).

<sup>36</sup> Las escasas ediciones del texto halladas hasta el momento son las siguientes: “Relación de Texcoco”, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, III, México, 1891 (que utilizo en esta investigación); “Relación de Texcoco” (1971) en *Breve relación de los señores de la Nueva España / A. de Zurita*; ed. de J. García Icazbalceta (Reproducción facsimilar de la edición de 1891 de J.G. Icazbalceta); “Relación de Texcoco” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición a cargo de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, 1986, pp. 45-113; *Relación de Texcoco* en Vázquez, Germán (ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1991; *Relación de Texcoco*, México, Díaz de León, 1981; “Relación de la ciudad y provincia de Texcoco”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 21-113 (que sería la copia tardía y adulterada hecha por Alva Ixtlilxóchitl); “La relación de Juan Bautista Pomar” en Ángel María Garibay K., *Poesía Náhuatl, III*, (incluye el texto náhuatl y versión castellana de *Romances de los Señores de Nueva España*, México, Universidad Nacional, 1964); *Relación de Texcoco*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe Editor, 1941.

<sup>37</sup> *Pilli*: “Caballero, noble”. Su plural es *pipiltin* (*Diccionario Nahuatl – Español*, 2001: 81).

mediador de españoles e indígenas en litigios de diversa índole, productor y comerciante. A su regreso de España fue nombrado procurador de Tlaxcala, hecho que lo habilitaba para administrar la hacienda provincial y para representar la ciudad en sus asuntos legales (Gibson, 1950: 203).<sup>38</sup> Además, fue un mestizo interesado por las tradiciones locales, bilingüe y letrado (Velazco, 2003b: 133). En 1588, a causa de sus numerosos servicios, el Cabildo Indio de Tlaxcala le concedió una propiedad de la comunidad en el sudoeste de la provincia, en la frontera con Huexotzinco (Gibson, 1950: 203). Hacia 1591 colaboró en la preparación de la expedición que mudó a varias familias tlaxcaltecas hacia el norte durante la colonización del área chichimeca. A raíz de esto, fue proveedor y repartidor de tierras y resarcido, a su vez, con un repartimiento (Gibson, 1950: 204). Contrajo matrimonio en primeras nupcias con Isabel Ximénez y, en segundas, con Leonor Vázquez, indígena principal de la casa de los Maxixcatzin, de la cabecera de Ocotelulco, con quien tuvo dos hijos, Diego (quien fue gobernador de Tlaxcala entre 1608 y 1612) e Isabel. Durante muchos años fue confundido con varios homónimos, entre ellos, su padre Diego Muñoz y su hijo, también llamado Diego, así como con su sobrino Domingo, hijo de su hermano Juan. Charles Gibson, quien considera a Muñoz Camargo “uno de los historiadores mexicanos más enigmáticos del siglo XVI” (1991: 18), revisa estos errores en su artículo “The identity of Diego Muñoz Camargo” (1950).

El antecedente directo de *Historia de Tlaxcala* es un texto más abordado desde la crítica, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, nuestro Señor. Hecha por Diego Muñoz Camargo, vecino y natural de la misma ciudad* (Acuña, 1981), que responde a la Instrucción y Memoria distribuida por el Consejo de Indias en 1577 y que fue entregado por el mismo Diego Muñoz Camargo a Felipe II en 1585, durante la sexta comisión tlaxcalteca que visita al rey para solicitarle privilegios. *Historia de Tlaxcala* fue estructurada a base de obras previas escritas entre 1560 y 1592 (Reyes García, 1998: 51-3), fundamentalmente, de la *Descripción*. Permaneció junto al cronista y fue revisada, ampliada y modificada desde su regreso de España. Los críticos coinciden en que el primero en advertir la existencia de la *Historia de Tlaxcala* fue Juan de Torquemada, quien refiere a ella en su *Monarquía indiana*. Es probable que haya accedido al manuscrito mientras vivió en el convento franciscano de Tlaxcala hacia 1595, del que fue guardián en

---

<sup>38</sup> Según Salvador Velazco, estos vínculos estrechos con los funcionarios indígenas de la ciudad son el motivo por el que se encarga a Muñoz Camargo la respuesta al cuestionario que, *Descripción* mediante, se convierte en *Historia de Tlaxcala* (2003b, capítulo II).

1612, y que luego lo haya trasladado al convento de México. También existe la posibilidad de que se lo haya facilitado Gerónimo de Mendieta, guardián del convento de Tlaxcala en 1591.<sup>39</sup>

### 2.2.1.3. Las Historias de Cristóbal del Castillo

Poco se sabe de la vida de Cristóbal del Castillo (1526?-1604?). Federico Navarrete Linares señala que fue un indígena o mestizo con cultura indígena procedente del Valle de México, con un origen social aparentemente modesto, férreo cristiano educado en la tradición europea (2001: 11-14; 2003: 281). Para Miguel Pastrana Flores, perteneció a algún pueblo del área de Texcoco (2009: 255). Aunque Antonio de León y Gama lo asocia con el pueblo texcocano y José Antonio Pichardo lo llama vagamente “mexicano”, ambos coinciden en que fue *pilli* pues eligió escribir sus textos en náhuatl y conocía profundamente la historia indígena. Horacio Carochi y Clavijero refieren a él como “mestizo” (Navarrete Linares, 2001: 18, 23-24). De los textos de Del Castillo se desprende que parece haber vivido en Tenochtitlan y recibido educación por parte de alguna orden, seguramente la franciscana. Las hipótesis respecto de su origen son consignadas con profundidad por Ramón Troncoso Pérez (2012: 18 y ss.).

Las historias de Del Castillo han sido poco estudiadas por los críticos. Uno de los motivos de esta falta de abordaje es que casi la totalidad de la obra se ha perdido durante el siglo XIX. De *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* se conservan escasos fragmentos referidos a los orígenes de los mexicanos y su “peregrinación” hacia Tenochtitlan (capítulos 1 al 5 y 9). De *Historia de la conquista* se conocen el “Prólogo del autor” y fragmentos sobre el avance de los españoles y llegada a la ciudad, la Noche Triste, la caída de México, el arribo de los primeros frailes franciscanos y el calendario prehispánico (capítulos 12, 13, 21, 27, 31, 37, 39, 50, 57, 65, 69, 70, 71, 72 y varios sin número). A pesar de esta lamentable amputación de la obra que nos deja aproximadamente la quinta

---

<sup>39</sup> Germán Vázquez Chamorro arriesga que Torquemada recibió el texto de Diego Muñoz Camargo, hijo, a quien conocía (2003: 24). Lo cierto es que recién en 1746 el texto es consignado por Lorenzo Boturini al publicar el *Catálogo del Museo Histórico Indiano*, pero en lugar de “Diego” llama al autor “Domingo”, probablemente un error debido a la abreviatura “Do.” (Gibson, 1950: 196; Reyes García, 1998: 7). Muchos de los textos coleccionados por Boturini pasaron entre 1746 y 1771 a la Biblioteca de la Universidad de México. En 1836 el manuscrito se mandó entregar al Museo Nacional de México y antes de 1840 llega a manos del anticuario José María Alejo Aubin, quien ese año viajó a París con muchos de sus textos, donados por Eugene Goupil a su muerte a la Biblioteca Nacional de París. Allí se halla una copia del texto (dado que el original se ha perdido) identificada como “Manuscrit Mexicain 210” (Vázquez Chamorro, 2003: 24). Por desgracia, corrió la suerte de tantas otras crónicas de la conquista: faltan sus primeras veintinueve fojas, unos cinco renglones sobre la grana cochinilla, el Calendario que Muñoz Camargo toma de Francisco de Navas y varias páginas con pinturas (Añón, 2011). Este texto permaneció inédito hasta 1843, año en que el francés Henri Ternaux Compans lo publica en francés pero en forma fragmentaria. La primera versión en español completa (que incluye la “Historia natural”) data de 1870, cuando Miguel Lira y Ortega la publicó como folletín del periódico de Tlaxcala (aunque omite el nombre de Muñoz Camargo) bajo el título “Fragmentos de historia mexicana pertenecientes en gran parte a la provincia de Tlaxcala”, edición que estuvo a cargo del gobierno de la ciudad de Tlaxcala. Otra versión recortada fue la que salió entre 1872 y 1892 en el periódico del Ayuntamiento del Distrito Federal de México, que se llamó “Fragmentos de la historia de Tlaxcala por Diego Muñoz Camargo”. Estuvo patrocinada por Alfredo Chavero aunque dejó de publicarse cuando éste abandonó la gobernación.



parte de su total y lejos de desecharla como fuente debido a esto, se pueden extraer observaciones, si bien parciales, al menos tentativas, que permitirán echar luz sobre los ejes abordados en esta tesis. Ambas historias fueron escritas a lo largo de cuatro años: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* fue “dispuesta y escrita por Cristóbal del Castillo, historiador mexicano, el cual acabó de escribir el martes 4 del mes de enero del año de 1600, y la comenzó a escribir el año de 1597” (2001: 125); *Historia de la conquista* fue compuesta entre 1596 y 1599, como advierte su Prólogo: “Y ahora termina la escritura de este libro, el miércoles 14 de la cuenta del mes de julio, del año 1599” (2001: 133). El arqueólogo y coleccionista Antonio de León y Gama reunió una importante colección de textos sobre historia indígena, entre ellos, los fragmentos de Del Castillo. A su muerte, dicha colección pasó a manos del abate y erudito Antonio Pichardo. Ambos, conocedores del náhuatl, son los autores de las descripciones de la obra completa. Los fragmentos que se conservan son aquellos que les han interesado.<sup>40</sup>

## 2.2.2. *Crónicas misioneras*

### 2.2.2.1. *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio Motolinía

Los biógrafos de Toribio de Benavente Motolinía, el “primer etnógrafo del mundo azteca” (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 9), no concuerdan con el año de su nacimiento: Georges Baudot propone que nació hacia 1490 (1983: 249) mientras David Brading arriesga el año de 1500 (2003:124). Sí coinciden en que tuvo lugar en Paredes, una aldea situada a quince leguas de la villa de Benavente, en la provincia española de Zamora. Por costumbre de los frailes, le apellidaron con el nombre de la capital más cercana (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 10). Motolinía realizó sus votos hacia 1516 en la provincia de Santiago. Siendo Martín de Valencia provincial de la orden franciscana, fue llamado para custodiar el monasterio de San Gabriel, donde arribó en 1517 y residió hasta 1523 (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 11). Entre 1521 y 1523 se organizó la trayectoria y las pautas del primer apostolado en Nueva España (Baudot, 1985: 15). Cuando fray Francisco de los Ángeles debió renunciar a encabezar la misión por haber sido electo ministro general de la Orden en el Capítulo de Burgos de 1523, nombró a Valencia como sucesor para la misión apostólica. Motolinía y sus once compañeros desembarcaron en San Juan de Ulúa en mayo de 1524 (Ramírez, 1944: 13; Baudot, 1985: 16). Luego de un extenso viaje a pie y descalzos, los Doce llegaron a México en junio de ese año y

---

<sup>40</sup> A partir de 1812, la colección pasó a los herederos de León y Gama, y de éstos al francés Aubin, quien trasladó su colección a Francia, aunque no se encontraba en ella el manuscrito de Del Castillo sino la copia ya incompleta de Pichardo. Luego, ésta fue hallada por Francisco del Paso y Troncoso, quien reunió los fragmentos y los publicó con su respectiva traducción en 1908. Ambas historias se conservan en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. Para un desarrollo más preciso y detallado de la accidentada historia del manuscrito, recomiendo el artículo de Navarrete Linares, “Las *Historias* de Cristóbal del Castillo” (2003).

fueron recibidos con gran pompa por Hernán Cortés.<sup>41</sup> Casi de inmediato, Motolinía fungió como primer guardián del monasterio de México. Según José Fernando Ramírez, se enemistó con el gobierno colonial, entre otros motivos, por propulsar la idea de la creación del cargo de Protector de los Indios, cargo que encomendó por cédula en 1528 a Fray Julián Garcés (primer obispo de Tlaxcala) y Juan de Zumárraga (primer obispo de México). Esta idea fue tomada por las autoridades coloniales como la imposición de un tribunal eclesiástico que limitaría su poder sobre los indígenas (1944: 17). En 1527, Motolinía fue destinado a Texcoco como guardián del convento de San Antonio, donde se otorgaban los primeros sacramentos a los indígenas. También intervino en procesos inquisitoriales contra antiguos conquistadores (Baudot, 1985: 17). Viajó por México, Nicaragua, Guatemala. En 1529 volvió a México y participó en el conflicto entre franciscanos y autoridades civiles de la Primera Audiencia de México, presidida en ese entonces por Nuño de Guzmán.<sup>42</sup> Motolinía promovió la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en 1530 (Ramírez, 1944: 22).

Caminador incansable, escritor prolífico, Motolinía redactó cartas, historias y autos sacramentales: para la Pascua de 1539 compuso dos autos en náhuatl, que inserta en su crónica. Famoso es el (des)encuentro con Bartolomé de las Casas que comenzó, según Baudot, cuando el dominico se negó a bautizar a un indígena en la puerta de la Iglesia de Tlaxcala porque carecía de la catequesis correspondiente (1985: 25; Motolinía, 1858: 408). Este suceso de 1538 marcó a Motolinía y su decisión de bautizar a quien lo requiriera, cumpliera o no con la formación eclesiástica adecuada. La enemistad con Las Casas se profundizó cuando llegó a manos del franciscano el *Confesionario de doze reglas para confesores de Españoles que han sido en cargo á los Indios*, publicado en 1552 en España, que circulaba manuscrito entre los frailes (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 21). Motolinía, al parecer, se encargó de reunir las copias y entregárselas al virrey Antonio de Mendoza, quien las hizo quemar (Ramírez, 1944: 111). Durante cinco años fue Vicario Provincial de su orden en México. Fue, asimismo, guardián de Tlaxcala, Atlixco, Cholula. En 1558 fue castigado por su propia orden con pena de un año de cárcel, denunciado por el arzobispo de México, el dominico Montúfar, quien recriminaba a Motolinía el tenor de las cartas que enviaba al rey. La prisión duró hasta 1560, luego de lo cual fue enviado a retiro hasta su muerte, en 1569. Fue el último de los Doce en morir.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> En el Capítulo I de la Primera parte de su *Historia*, Motolinía señala erróneamente que llegaron “en el año del Señor de mil e quinientos y veinte y tres, día de la conversión de San Pablo, que es a veinticinco de enero” (2014: 17). Los primeros Doce franciscanos son los frailes Martín de Valencia, Toribio de Benavente Motolinía, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Juan Juárez, Luis de Fuensalida, y los legos Juan de Palos y Andrés de Córdoba (Motolinía, 2014: 172).

<sup>42</sup> Los muchos conflictos que tuvo el franciscano con parte del clero y con conquistadores se encuentran detallados en el fundamental *Utopía e historia en México* de Georges Baudot (1983).

<sup>43</sup> Destacando su castidad, humildad e incansable espíritu, en el Libro V de la *Historia eclesiástica indiana* Mendieta recuerda algunos milagros que se la han atribuido (2002, XXII). Garibay lo describe como “ingenioso, llano, mordaz y

La *Historia de los indios de la Nueva España* es el resultado final de un conjunto de textos conocido como *Memoriales*, borradores de trabajo que sirvieron de apunte para la obra definitiva del fraile (Baudot, 1985: 53) y que consisten, según Garibay, en la “preparación de la Historia” (1954, II: 42). El manuscrito *Memoriales* fue publicado dos veces. Una de esas copias fue adquirida en 1861 por Joaquín García Icazbalceta. En 1937 fue vendido a la Universidad de Texas, Austin, donde se halla hoy en día. Dicho manuscrito fue utilizado como apunte por Francisco López de Gómara antes de 1552 y por Bartolomé de las Casas desde 1539 (Baudot, 1983: 367). Si bien la *Historia* tiene muchos elementos de los *Memoriales*, éste también aporta datos que no se encuentran en aquella, por ejemplo, el Calendario (que fue incorporado con fecha de 1549). Baudot estima que los *Memoriales* fueron compuestos entre 1536 y 1543 (1985: 55). La *Historia* se compone de tres partes (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014) o tratados I, II y III (Baudot, 1985), que comprenden quince, once y diecinueve capítulos respectivamente.

No existe acuerdo entre la crítica respecto de la magnitud y organización de la obra de Motolinía. Se desconoce cuántos textos exactamente escribió, puesto que muchas partes de la *Historia de los indios de la Nueva España* han circulado independientemente del conjunto final. Los filólogos que estudian dicha crónica agrupan de diversa manera los materiales que el fraile fue redactando en el transcurso de la composición. Su primer biógrafo, José Fernando Ramírez, señala una serie de textos que habrían sido parte de los *Memoriales* que sirvieron a la *Historia*, entre los que se encuentran *De moribus indorum*, “Venida de los doce primeros padres y lo que llegados acá hicieron”, *Doctrina christiana, mexicano idioma*, *Guerra de los Indios de la Nueva España*, *Camino del Espíritu*, “La vida y muerte de tres niños de Tlaxcala que murieron por la confesión de la fe: según que la escribió en romance el Padre Fray Toribio Motolinía. Uno de los doce religiosos primeros”, *Traducción de las vidas y martirios que padecieron Tres Niños principales de la ciudad de Tlaxcala*, el *Calendario Mexicano*, los *Memoriales*, una *Relación del viaje a Guatemala y Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los Indios de la Nueva España, y de su conversión a la fe, y quiénes fueron los que primero la predicaron* (1944: 149-167). Georges Baudot, por su parte, sostiene una similar profusión de textos, aunque señala que muchos son la formulación distinta de un texto mayor. Lamentablemente, la *Doctrina Christiana en lengua mexicana*, el *Tratado del Camino del Espíritu* y los *Autos o Comedias en lengua mexicana*, no se han hallado, al igual que la “Venida de los doce primeros padres”. El *Calendario Mexicano* forma parte de los *Memoriales* y tanto *De moribus indorum* como el *Libro de los ritos, costumbres y conversión de los indios y la Relación de las cosas, idolatrías, ritos y*

---

regocijado, es en quien más percibimos el influjo de la mentalidad india, cuyos secretos investigaba y a cuya educación dedicó íntegra la energía y el total afecto de su vida” (1954, II: 26).

*ceremonias de la Nueva España* habrían sido parte de una misma obra, esbozos de la posterior *Historia de los Indios de la Nueva España* (1985: 41-42). Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, autores de la más actual edición, depuran la lista y señalan que “Venida de los doce primeros padres”, *Vida y martirio de tres niños de Tlaxcala*, *Relación del viaje a Guatemala* y *Guerra de los indios de la Nueva España* son fragmentos o borradores relacionados con la obra perdida de Motolinía, pero erróneamente indicados como obras separadas (2014: 27). Además, destacan la importancia del epistolario del fraile, compuesto por diez cartas colectivas (nueve escritas junto a otros franciscanos y una junto a dominicos y franciscanos) y cuatro cartas individuales que abarcan desde 1526 a 1555 (2014: 33). Aún derivada del *Libro perdido* o de los *Memoriales*, la *Historia de los indios de la Nueva España* debe ser considerada una obra autónoma (Gómez Canedo, 1970: 172; Serna Arnaiz y Castany Prado, 2014: 88).

Desde una postura más polémica, Edmundo O’Gorman sostiene que la única obra histórica que escribió Motolinía fue el *Libro perdido* y que los *Memoriales* son un traslado incompleto del mismo. Asimismo, la *Historia de los indios de la Nueva España* sería un texto “resumido, incompleto, adicionado y con variación de estilo del *Libro perdido* de Motolinía” pero que éste no intervino en su composición (1982: 14-15). O’Gorman argumenta dicha teoría en su libro *La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía* (1982). En *La pugna franciscana por México*, Georges Baudot refuta dicha hipótesis (1990). El título “Historia de los Indios de la Nueva España” data de 1616 y corresponde a José de Sigüenza (Bellini, 1988: 33). Según Rolando Carrasco, dicho título ha sido acuñado erróneamente por la crítica ya que correspondería “Relación de Nueva España” (2016: 33).

#### 2.2.2.2. Historia eclesiástica indiana de Gerónimo de Mendieta

Gerónimo de Mendieta nació en Vitoria, España, en 1525, y murió en México en 1604. Tomó los hábitos a temprana edad, posiblemente a los quince años, en la ciudad de Bilbao. En 1553 se alistó en la expedición misionera que reunía por entonces Francisco de Toral y llegó a México al año siguiente, treinta años después que los Doce primeros. Según Antonio Rubial García, fueron muchas las actividades que realizó recién arribado: continuó y completó estudios de teología, aprendió la lengua náhuatl, comenzó su labor evangelizadora bajo las órdenes de Motolinía y escribió con profusión a Carlos V sobre la situación de los indígenas (2002: 30). Excepto por un breve lapso en que viajó a España (1570-1573), estuvo siempre en México (Phelan, 1955: 1). Vivió seis años en el convento de Toluca, fue maestro de novicios en el convento de México y secretario de dos provinciales, Diego de Olarte y Miguel Navarro. Fue guardián del convento de Tlaxcala entre 1567 y

1570. Desarrolló una gran labor epistolar dirigida tanto al rey como al Consejo de Indias y autoridades civiles de la Nueva España. En 1570 fue elegido para acompañar a fray Miguel Navarro, quien terminaba su cargo de provincial, al capítulo general de la orden en Florencia. En este viaje, calificado como “proindio” por Luis González (1996: 31), llevaba, además de algunas cartas, dos textos de Bernardino de Sahagún: el *Sumario* de su obra para Juan de Ovando y *Breve compendio de los ritos idolátricos* para el papa Pío V. Su objetivo era la divulgación de estos trabajos. Después de la entrevista con Ovando en Madrid, Mendieta se marchó al convento franciscano de Vitoria. Enfermo por un “desbarato del estómago que rompió en sangre” (Torquemada, 1975: 370) que Joaquín García Icazbalceta entiende como diarrea o disentería (1896: 390), agotado y con depresión (González, 1996: 35), habría decidido quedarse allí. García Icazbalceta deduce que dicho retiro se debió al desánimo que sentía respecto de la poca atención que recibieron sus reclamos a favor de los indígenas y de su apostolado (1896: 369). Se desconoce a ciencia cierta qué hizo Mendieta en los tres años que estuvo en España. En 1571 el general de la orden franciscana, Cristóbal de Capitefontium (o Cheffontaines), le ordenó regresar a México y elaborar una historia sobre la labor franciscana en Nueva España desde su llegada (Rubial García, 2002: 32-33). Cuando se reencontró con fray Miguel Navarro, entre los dos habían logrado reunir a ochenta frailes para reforzar el trabajo catequístico. Al llegar a México, se instaló en el convento de Tlaxcala, que contaba con una importante biblioteca y archivos franciscanos, y comenzó a recopilar información. Entre 1575 y 1576 se encontraba en Xochimilco, donde ofició como guardián y pintó un enorme mural en la portería del convento. Hacia 1580, instalado en Tlatelolco, se reencontró con fray Bernardino de Sahagún (Martínez, 1980: 135). En la última etapa de su vida fue guardián en Xochimilco, Tepeaca, Tlaxcala y definidor provincial en dos oportunidades. En 1584, Mendieta terminaba la redacción de una *Descripción de la relación de la provincia del Santo Evangelio* junto a los frailes Pedro de Oroz y Francisco Suárez. Utilizó en ella parte de los materiales que había recopilado desde 1573. Fue, también, pintor: decoró sacristías con pinturas sobre los misterios del rosario y escenas de la evangelización (Torquemada, 1975: 369). Al igual que su admirado Motolinía, estuvo inmiscuido en conflictos varios que plasmó en su vasto epistolario. Murió el 9 de mayo de 1604 en México. Según Robert Ricard, “no vio tanto como Motolinía, pero vio más que él” (2013: 53).

Entre 1595 y 1596, retirado en el eremitorio de Huexotla, el fraile ordenó los materiales recolectados e inició la redacción de la *Historia eclesiástica indiana*,<sup>44</sup> que finalizó hacia 1597. Según

---

<sup>44</sup> Mendieta regresó de España en 1573 y comenzó casi inmediatamente la redacción de su obra. Buscó archivos, solicitó manuscritos (por ejemplo, se sabe que pidió a Zorita los manuscritos de Motolinía), consiguió información. Su escritura se vio interrumpida constantemente por viajes, pestes, trabajo, y por la redacción de la *Relación de la provincia del Santo*

Rubial García, Mendieta mandó hacer dos copias de su texto: una de ellas fue entregada a fray Juan de Torquemada para que quedase a resguardo en México pero, en 1616, al fraile le fue encargada la redacción de una historia, por lo que incluyó en ésta el manuscrito de Mendieta que había recibido. La otra copia fue remitida a Cantabria, provincia franciscana de donde era originario Mendieta. El guardián del convento de Vitoria, Juan de Domayquía, comenzó los trámites para la edición del texto en España: redactó el prólogo, la dedicatoria, las advertencias al lector y los epígrafes que encabezan cada uno de los libros (con excepción del epígrafe del quinto) (2002: 46-47). Se desprende de la dedicatoria a fray Antonio de Trejo y Paniagua, comisario general de los franciscanos en Indias, que intentó, incluso, tramitar un mecenazgo. Sin embargo, no logró su cometido. Según John Phelan, este fracaso inicial se debió al carácter polémico de la *Historia*, fundamentalmente a sus críticas hacia algunas autoridades eclesiásticas y el gobierno civil (1955). No obstante, no existe prohibición alguna de la obra. Francisco Solano entiende que la publicación de *Monarquía indiana* en 1615, que contenía un léxico más acorde al gusto de la época y eliminaba las rispideces de *Historia eclesiástica indiana*, eclipsó la posible edición de la obra de Mendieta (1973).

La copia utilizada por Torquemada permanece extraviada. La segunda, en cambio, se encuentra en la Latin American Collection de la Universidad de Austin, Texas. El manuscrito contiene 336 fojas con letras distintas, obra de copistas conventuales. Contiene diez ilustraciones que, según Rubial García, son obra del propio Mendieta, quien se inspiró para seis de ellas en los grabados de la *Rethorica Christiana* del fraile franciscano mestizo Diego Valadés (2002: 47). Estas imágenes tienen por función hacer más comprensible el texto y mostrar de una forma más precisa la Nueva España del siglo XVI (Larios Ramos, 1992: 216). Debemos a Joaquín García Icazbalceta el hallazgo de este manuscrito entre los papeles de Bartolomé José Gallardo en Madrid. La primera edición, costeadada por el mismo bibliófilo, fue en 1870. Se estima que Mendieta redactó unos setenta y siete documentos, entre cartas, memoriales y la *Historia*. La mayor parte fueron publicados por García Icazbalceta en la *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* (2 vols.) bajo el título *Códice Mendieta*, cuyo original se encuentra en el British Museum.

---

*Evangelio*, finalizada hacia 1585 (Carrasco, 2016: 195). Los materiales que logró juntar desde 1573 fueron utilizados para la solicitud de información del general Francisco de Gonzaga, que preparaba una crónica general de la orden franciscana.

### 2.3. Respeto del contexto de escritura

...el encanto, la fascinación  
que emana del discurso indígena.  
Martin Lienhard, *La voz y su huella*

En la mayoría de las crónicas de este corpus, la escritura es producto de un encargo,<sup>45</sup> hecho que incide en varias cuestiones. Por un lado, en el lector al que se dirige. No es lo mismo leer un texto escrito por un mestizo para las autoridades virreinales que se lo han solicitado que otro compuesto por un fraile misionero en obediencia a su orden, con más chances de ser impreso, es cierto, pero, a la vez, inmerso en otra red de circulación, podríamos decir, intraconventual. Por otro lado, también incide en ciertas recurrencias en la enunciación. En las crónicas mestizas, el enunciador suele presentarse como un súbdito que acata las órdenes indicadas y brinda, en consecuencia, la respuesta requerida, a pesar de que, *a posteriori*, el texto evidencie un distanciamiento de lo solicitado. En las misioneras, en cambio, la enunciación redundante en expresiones de malestar por parte de un sujeto que debe dedicarse a la labor escrituraria en lugar de a la catequística. Ambas posturas son tácticas típicas de las retóricas mestiza y misionera, respectivamente.<sup>46</sup> Por último, la escritura por encargo incide en los objetivos de cada texto. Así como las crónicas mestizas pretenden destacar aspectos de los respectivos pueblos de origen de cada cronista para lograr mercedes individuales y grupales en la problemática realidad colonial, las misioneras tienen como fin mostrar la importante labor evangelizadora de su orden y demostrar que la suya es la mejor forma de acercamiento a los indígenas.

---

<sup>45</sup> Como señala Martin Lienhard, “a lo largo de la centuria que sucede a los primeros contactos entre europeos y autóctonos, decenas de misioneros, clérigos, funcionarios coloniales, historiadores y miembros letrados de las aristocracias indígenas, se dedican con ahínco a ‘rescatar’, por medio de la escritura alfabética, las antiguas tradiciones orales amenazadas de extinción. No los mueve, a estos recopiladores, ningún desinteresado afán científico o literario; casi todas las recopilaciones conocidas son el resultado de un encargo oficial y afirman obedecer las consignas de la instancia patrocinadora (iglesia, inquisición, administración). Ahora, todos los compiladores o ‘autores materiales de los textos’ parecen sufrir el encanto, la fascinación que emana del discurso indígena” (1990a: 67).

<sup>46</sup> Utilizo en esta tesis la noción de “táctica” tal como la entiende Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano*: “Llamo ‘estrategia’ al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse en un ‘ambiente’. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar *propio* y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo con este modelo estratégico. Por el contrario, llamo ‘táctica’ a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo ‘propio’ es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a ‘coger al vuelo’ las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos ‘ocasiones’ [...] Muchas de estas prácticas cotidianas (hablar, leer, circular, hacer las compras o cocinar, etcétera) son de tipo táctico. Y también, más generalmente, una gran parte de estas ‘maneras de hacer’: éxitos del ‘débil’ contra el más ‘fuerte’ (los poderosos, la enfermedad, la violencia de las cosas o de un orden, etcétera), buenas pasadas, artes de poner en práctica jugarretas, astucias de ‘cazadores’, movildades maniobreras, simulaciones polimorfás, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros.” (2000: XLIX-L).

Las crónicas que surgen como respuesta a la “Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias” de 1577 (me refiero a *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar e *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo) son escritas no solamente por obediencia a la burocracia colonial que las exige sino, también, como respuestas para los mismos sujetos.<sup>47</sup> Brindan una respuesta aparente, un “como si” en el que incluyen, además, operaciones de selección, omisión, interpretación y tergiversación. De esta manera, ofrecen, antes que el texto pedido, la historia que dichos sujetos coloniales quieren relatar. Esta respuesta a los cuestionarios resulta, entonces, una suerte de excusa para acercarse al pasado de sus respectivos pueblos de origen e involucrarse en él, movimiento que, sin la Instrucción de por medio, podría resultar sospechosa a los “ojos imperiales”.<sup>48</sup>

*Historia de Tlaxcala* es una crónica que ha sido continuada, ampliada, corregida, reescrita. A pesar de ser el texto que se desprende de la *Descripción*, que es respuesta a la Instrucción y Memoria, se observa en ella cierto pesar por la obligación de seguir un molde preestablecido: “Ansí las cosas que trato son las cosas que he visto y oído de personas fidedignas, calificadas y auténticas y ansí las que voy tocando van sucintamente y de pasada, que no las tratara si no fuera por habérseme encargado, como al principio de estas relaciones lo refiero” (1998: 286). Esta ambición historiográfica produce un texto que supera con creces el rígido esquema del cuestionario (Velazco, 2003a: 309) y que “excede en mucho la mera reivindicación o el reclamo” (Añón, 2012b: 66). La primera señal de su falta de

---

<sup>47</sup> Entre 1578 y 1585 en la Nueva España los corregidores y alcaldes mayores convocaron a los responsables de los pueblos indígenas para responder un cuestionario que había sido elaborado por el cronista y cosmógrafo del rey, Juan López de Velasco, en 1577. Este asunto no era nuevo pues se inspiraba en los cuestionarios preparados con anterioridad por Juan de Ovando y Godoy, quien se había propuesto reunir tanta información como fuera posible sobre los territorios sometidos a la Corona. Este texto, conocido como “Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas”, se componía de cincuenta capítulos divididos, a su vez, en varias preguntas cuyo conjunto abordaba más o menos todos los aspectos del mundo colonial: toponimia, flora, fauna, clima, recursos agrícolas y mineros de los pueblos de Nueva España, lenguas, historia política, población, enfermedades, comercio, entre otras, amplia gama que refleja la ambición del proyecto que alimentaban el Consejo de Indias y el cosmógrafo real (Gruzinski, 2007b: 77). Esta Instrucción y Memoria fue distribuida por el Consejo de Indias a personas distintas de la administración española, grupo que reunió a un número representativo de españoles y nativos que proveyeron las respuestas a cada pregunta en forma oral mientras el notario público las escribía para enviarlas, luego, a su superior. En su artículo “Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial” Mignolo desarrolla la importancia de esta transformación del relato oral de los informantes en relato escrito con fines administrativos, realizado por un letrado o notario (1991: 110-111). Esto generaba una compleja situación enunciativa caracterizada por roles textuales en los cuales el que profiere el “mandato” no es el que escribe y quien escribe la respuesta (en general, un escribano) no es el destinador de ella. Los destinadores no son quienes enuncian sino que los mensajes llegan a través de distintos mediadores. En esta cadena comunicativa se pierde la posibilidad de un lucimiento personal en las respuestas y de acceso directo al rey. Se trata de un mandato en el que la acción se ordena por medio de un texto y que se cumple al escribir otro texto que regresa a unos destinatarios: el Rey y el Consejo de Indias. Además, según Mignolo, la estructuración jerárquica de dicha comunicación es la que impone no sólo qué contestar sino de qué manera (1986a: 457-459).

<sup>48</sup> Desde los estudios poscoloniales, Mary Louise Pratt desarrolla en *Ojos imperiales* (2011) las formas relacionales entre viajes de conquista, imperio y relato, que construyen una versión de América desde la mirada colonizadora europea. Otro concepto de la autora es “zona de contacto”, definido como “el espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto” (2011: 33).



sometimiento total y absoluto a la solicitud colonial es su forma de estructurar el texto. Esta crónica no es, exactamente, una respuesta, sino que, además de presentar una curiosa ambigüedad genérica, repone una historia (pasada y presente) a través de vaivenes, saltos temporales y omisiones. Este primer acto de desobediencia discursiva puede pensarse como un alejamiento del pedido español para inmiscuirse en el pasado de su pueblo cuyo relato muy difícilmente podría soportar el ordenamiento en preguntas y respuestas sin alterar su contenido. Si bien Muñoz Camargo persigue una pretensión económica (en concreto, la preservación de sus fueros), la inclusión de la historia de Tlaxcala en la conquista es otro de sus objetivos. Caso contrario, no hubiese continuado trabajando en la reelaboración del texto, reescritura a través de la cual remeda el pasado para representarlo ante el desorganizado presente del que es parte. A pesar de que la *Historia de Tlaxcala* pretende contribuir al posicionamiento de la nobleza tlaxcalteca en el nuevo orden colonial, su objetivo principal no es estrictamente colectivo. Por el contrario, Muñoz Camargo y Pomar construyen historias que, ya eximidos de la respuesta que les han encargado, delinear para la Colonia y también para sí mismos, buscando de esta forma la inasible identidad del mestizo.

Por su parte, las crónicas de Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista*, no responden al cuestionario de 1577. De aquí que su enunciador se permita una crítica más virulenta no sólo a los supuestos intereses verdaderos del conquistador sino, por sobre todo, a la misma sociedad colonial.

En el caso de la *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio de Benavente Motolinía, su escritura se origina cuando el Capítulo Seráfico de 1536 nombra al fraile guardián del monasterio de Tlaxcala y le encarga investigar costumbres, creencias y organización de los mexicas antes de la conquista y ampliar, en caso de ser necesario, con la labor de los franciscanos (Baudot, 1997: 294; Dyer, 1992: 415). La *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta también es un escrito por encargo: una Obediencia de 1571 del general de la orden, fray Cristóbal de Capitefontium, ordena al fraile regresar a Nueva España a pesar de su delicada salud y escribir una historia en lengua española. Esta obligatoriedad para con la escritura se puede observar en la enunciación de la crónica misionera: el sujeto se posiciona en un *locus* de ofuscación por verse obligado a desatender los asuntos catequísticos y eclesiásticos en pos de la escritura de su historia. Frases como “suplico a Vuestra Señoría reciba este pequeño servicio quitado de mi trabajo y ocupación, hurtando al sueño algunos ratos” (Motolinía, 2014: 4) son recurrentes.<sup>49</sup> Asimismo, se evidencia en la “Carta al emperador”, firmada en 1555 por

---

<sup>49</sup> “Algunas veces tuve pensamiento de escrebir y decir algo de las cosas que hay en esta Nueva España [...] y veo que aun por falta de tiempo esto va remendado y no puedo salir bien con mi intinción en lo comenzado, porque muchas veces me corta el hilo la nescesidad y caridad con que soy obligado a socorrer a mis prójimos, a quien soy compelido a consolar cada

Motolinía, en la que, entre otras cosas, recrimina a Bartolomé de las Casas estar escribiendo “todo el tiempo” en lugar de ocuparse de “cosa de religión” (1858: 407). No obstante, es esa misma historia la que da cuenta de su constante labor evangelizadora y, en ese gesto, la valida. Según Antonio Rubial García, desde la Edad Media las órdenes mendicantes hicieron uso de la crónica para resguardar del olvido los hechos protagonizados por los frailes en pos de la salvación de las almas, con el objetivo, también, de promover el prestigio de sus instituciones. De esta manera, uno de los cargos más honoríficos era el de “cronista” (2002: 45). En los textos de Motolinía y Mendieta, sin embargo, el enunciador, lejos de mostrarse como un sujeto honrado por el encargo, prefiere resaltar su labor misionera en lugar de la escrituraria, gesto que puede entenderse desde el contexto de las múltiples disputas entre las distintas órdenes. Y ese hincapié en la importancia del “hacer” más que del “escribir” se acentúa en el transcurrir mismo de cada crónica ante una queja recurrente: cuánto hay para hacer y qué pocos somos “aquí”,<sup>50</sup> crítica que es, a su vez, móvil que activa y acelera la catequización de los jóvenes, en tanto se necesitaban adeptos que fuesen, después, frailes.

Entonces, la crónica mestiza está dirigida a un lector perteneciente a la autoridad colonial y al mismo cronista. La crónica misionera adquiere carácter de advertencia: su lector es el fraile de la misma orden que quien la escribe pero, además, el fraile que está por arribar a América, al que se le anuncia lo que va a encontrar, se le notifica lo que se ha logrado y se le brinda una serie de directrices respecto de cómo manejarse en determinadas situaciones. Su destinatario es, en definitiva, un “devoto lector” (Mendieta, 2002, I: 97) o un “cristiano lector” (Mendieta, 2002, IV: 17) que puede entender su discurso, plagado de referencias bíblicas, citas de otros frailes y, por momentos, un llamativo registro coloquial. Por otro lado, las crónicas misioneras, debido a este pedido de escritura hecho por la orden mendicante que exige a sus frailes datos fidedignos y, a la vez, continuar la misión evangélica, son producto de años de recopilación, búsqueda, entrevistas y consulta de textos. Se estima que Motolinía reunió la información para sus *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España* desde 1536 hasta 1541 y que Mendieta comenzó a indagar manuscritos, códices y fuentes desde 1573 hasta finalizar su historia, hacia 1597. Esto incide en sus crónicas, en las que se percibe cierta desorganización, cierta urgencia en la escritura e inclusiones provenientes de distintas textualidades y

---

hora” (Motolinía, 2014: 202). Por el contrario, se puede percibir que la “Carta al emperador” de 1555 sí es un texto que desea y necesita hacer: “Tres cosas principalmente me mueven a escribir ésta a vuestra majestad” (1858: 403).

<sup>50</sup> Lo observamos en *Historia de los indios de la Nueva España* cuando el enunciador describe las gestiones de los frailes para “pasar” de América a Europa: “Y luego que el primer año tomaron alguna noticia de la tierra, parecioles que sería bien que pasasen algunos de ellos a España, así por alcanzar favor de Su Majestad para los naturales como para traer más frailes, porque la grandeza de la tierra y la muchidumbre de la gente lo demandaba” (Motolinía, 2014: 25-26); “los sacerdotes son tan pocos” (2014: 134). El capítulo XXIX del Libro III de la *Historia eclesiástica indiana* se titula “Del gran trabajo que los primeros padres evangelizadores tuvieron al principio, por ser tantas las provincias de la Nueva España, y ellos tan pocos” (Mendieta, 2002, III: 400).

culturas, producto de un yo en movimiento constante.<sup>51</sup> Las crónicas mestizas, aunque tampoco han sido escritas de una sentada y a partir de lo que los fragmentos conservados muestran, brindan la sensación de una escritura algo más homogénea en tanto pretenden seguir la Instrucción y Memoria, en los casos de Pomar y Muñoz Camargo, o contar la historia del pueblo mexicana hasta su destrucción y la conformación de la ciudad nueva, en el caso de Del Castillo. Sin embargo, unas y otras incluyen información recopilada de ambas tradiciones, la indígena y la occidental. Podemos pensar, entonces, que ambos tipos de crónicas están hechas a retazos: voces, fuentes, manuscritos, pero, también, retazos de tiempos y momentos de escritura.

## 2.4. “Preguntando e inquiriendo”. Las fuentes de las crónicas

### 2.4.1. “Colmar el abismo abierto”. Las fuentes de las crónicas mestizas

Si bien el acceso a textos y manuscritos en el siglo XVI distaba mucho de ser el mismo para mestizos y frailes, existen puntos en común en la recopilación de la información y en las fuentes utilizadas para la escritura. Por ejemplo, cronistas como Diego Muñoz Camargo y Cristóbal Del Castillo aluden a parábolas bíblicas, no sólo en la descripción de la migración mexicana hacia Tenochtitlan sino, también, en sintagmas concretos y precisos que refieren directamente a, por ejemplo, los Salmos del Antiguo Testamento.<sup>52</sup> En esto, el enunciador de las crónicas mestizas utiliza un discurso similar al del fraile con la intención de mostrarse como un sujeto plenamente evangelizado, conocedor de la Biblia y devoto cristiano.

Por otro lado, la autoridad del mestizo se basa, fundamentalmente, en la oralidad o en otras crónicas mestizas. Como señala Valeria Añón, “las formas autóctonas de la memoria y la inscripción del pasado son presentadas como fuentes privilegiadas; sus voces y relatos constituyen el saber diferencial aportado por estas crónicas mestizas, entrecruzado con las historias de tradición occidental” (2011: 4). De aquí que sea constante la alusión a la proximidad y revisión de fuentes y a las entrevistas con “ancianos” y “sabios”, a diferencia de otro tipo de *autoritas* de la crónica misionera, que ostenta un fuerte saber bíblico pero, a la vez, otras lecturas de tradición occidental. Recordemos que la oralidad indígena es un concepto sumamente complejo. En primer lugar, porque está estrechamente relacionada a la conservación de la memoria colectiva y, de esa manera, es vehículo de transmisión de la historia de

---

<sup>51</sup> Al respecto señala Georges Baudot que la historia de Motolinía “se hilvanó a toda prisa y con urgencia, echando mano de fichas, fragmentos y borradores de una obra más importante, y esto con precipitación y con la intención claramente expresada de mejorar más tarde su estilo y afinación” (1985: 197).

<sup>52</sup> Gruzinski advierte sobre la circulación de bibliografía religiosa en español o traducida al náhuatl que comienza hacia 1530 en ciertos círculos indígenas: desde textos bíblicos (Evangelios, Eclesiastés, Proverbios, Libro de Job, Libro de Tobías) y confesionarios (como el *Confesionario mayor* que Alonso de Molina compone hacia 1564) hasta catecismos, sermones, devocionarios y vidas de santos (2007b: 63).

los pueblos. Pero, además, puede pensarse como un conjunto de los *cuícatl* (poemas o cantos) y los *tlahtolli* (discursos o relatos) (León-Portilla, 1996: 278) con los que se engalanaban fiestas, celebraciones y encuentros.<sup>53</sup> De esta forma, cobra especial relevancia la referencia a las fuentes de “indios ancianos” o “sabios” ya que conversar con ellos se convierte, para el cronista, en un verdadero viaje a la memoria del pueblo, y su tarea de escritura, previa recopilación de esta información, toma otras dimensiones. Asimismo, aquellos cronistas que refieren casi únicamente a la memoria oral de sus ancestros, ya sean éstos texcocanos, tlaxcaltecas, acolhuas o mexicas (en particular, *Relación de Texcoco* y las *Historias de Del Castillo*), presentan un tipo de acceso a la tradición indígena mucho más próximo que el de otro tipo de crónicas.

En este sentido, si las crónicas de Pomar y Del Castillo no aluden a fuentes escritas y basan su autoridad en la oralidad, la de Muñoz Camargo presenta una distinción significativa. *Historia de Tlaxcala* hace uso de distintas fuentes, tanto indígenas como occidentales, que se entrelazan permanentemente en el discurso. Una diferencia peculiar consiste en que las alusiones provenientes de crónicas de frailes y de conquistadores son destacadas con precisión mientras que, al referirse a las fuentes indígenas, impera la generalización.<sup>54</sup> De esta manera, el narrador menciona a Toribio de Benavente Motolinía, Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Francisco de Navas, Alonso de Santiago, Francisco Cervantes de Salazar, Gerónimo Mendieta, entre otros,<sup>55</sup> como fuentes de autoridad pero también, dice, para evitar reiteraciones, anticipando que su versión será similar a la de la tradición misionera<sup>56</sup> y mostrándose, de esta manera, como el sujeto con acceso a dichas obras y, por ende, suerte de historiador que sucede al fraile cronista. Con esto quiero plantear que la remisión de la historia hacia textos de tradición occidental da cuenta de un enunciador que pretende inscribirse en la misma tradición (histórica y religiosa). Es por esto que *Historia de Tlaxcala* también da cuenta explícita o implícitamente de relatos de soldados como Bernal Díaz del Castillo (Muñoz Camargo, 1998: 182)<sup>57</sup> y,

---

<sup>53</sup> *Kuikatl*: canto; *Tlahtolli*: palabra, mensaje, lengua (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 60, 100).

<sup>54</sup> A pesar de que los testimonios de conquistadores y frailes se encuentran escritos en sus respectivas crónicas y que los testimonios indígenas provienen, en su mayoría, de la oralidad, considero significativo este dato dado que Muñoz Camargo elige qué nombre inscribir en su texto.

<sup>55</sup> “A todas estas cosas como al principio prometimos, pasamos sucintamente a causa de que las han escrito los religiosos muy copiosamente por extirpar las idolatrías de esta tierra, especialmente fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Motolinía, fray Jerónimo de Mendieta y fray Alonso de Santiago, y a esta causa nos vamos acortando lo más que podemos” (Muñoz Camargo, 1998: 168).

<sup>56</sup> “Como constará por las crónicas y escrituras que habrán hecho los historiadores y cronistas que de ello habrán escrito copiosamente” (Muñoz Camargo, 1998: 109).

<sup>57</sup> Muñoz Camargo no indica haber leído el texto sino que se “remite” a él porque “hablará como testigo de vista copiosamente, pues se halló en todo como uno de los primeros conquistadores de este Nuevo Mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 182). Valeria Añón señala que, si bien no pudo haber accedido al primer manuscrito de Bernal Díaz, sí tuvo conocimiento de su historia y la utilizó como cita de autoridad, en especial en los pasajes sobre Malinche y Cortés (2013: 185). Recordemos que la primera versión del manuscrito bernaldiano fue concluida en 1568 y enviada a España en 1575 por Pedro de Villalobos, presidente de la Audiencia de Guatemala. Esta versión, que no se imprimió, permaneció en la corte española donde pudo haber sido consultada por Muñoz Camargo (Añón, 2012b: 58).

como señala Valeria Añón, si bien no alude de manera directa a las Cartas de Hernán Cortés, según sus editores probablemente haya tenido acceso a ellas (2012b: 73).<sup>58</sup>

En su crónica encontramos gran influencia de la tradición oral y de los códices pictográficos mexicanos, pinturas, calendarios, cantos y, fundamentalmente, del *Lienzo de Tlaxcala*, aunque el narrador lamenta tanto la pérdida de libros como el hecho de que ya no haya quien pueda interpretarlos, gesto típico de la crónica mestiza y, en particular, de *Relación de Texcoco* e *Historia de la conquista*. La mayor parte de las fuentes históricas indígenas que usó Muñoz Camargo se desconocen en la actualidad, de ahí que su obra cobre mayor importancia por su labor de rescate historiográfico (Reyes García, 1998: 43). A pesar de esto, llama la atención la generalización con la que refiere a la información indígena, que no condice con la riqueza de los datos recopilados. Por ejemplo, refiere a “sus crónicas y cantares” (Muñoz Camargo, 1998: 74), “sus historias y antigüedades” (Muñoz Camargo, 1998: 79), “sus enigmas” (Muñoz Camargo, 1998: 210), sin dar mayores indicaciones respecto de quiénes, de qué forma o en qué pueblo recibió la información (de hecho, de las fuentes indígenas, sólo menciona en concreto al poeta tlaxcalteca Tecuanitzin). Es que la *Historia de Tlaxcala* resulta impensable sin esta plusvalía del mestizo: el acceso a información proveniente de un mundo indígena que difícilmente encontraríamos en crónicas no mestizas.

En el caso de Muñoz Camargo, además, muchos de los datos recopilados provienen de las distintas actividades y oficios que llevó a cabo: participó en problemas de parentescos, terció con temas de derecho a tierra, fue catequista, comerciante e intérprete, entre otras labores. De aquí que sean constantes en el texto sintagmas como “los oí cantar” (Muñoz Camargo, 1998: 279) o “de caciques antiguos supe” (Muñoz Camargo, 1998: 280). Dichas expresiones, comunes en las crónicas mestizas y, en particular, en los textos de Pomar y del Castillo, pretenden magnificar la información brindada en tanto presentan al enunciador como quien puede involucrarse en los asuntos de los indígenas sin ser, exactamente, uno de ellos. Entonces, este narrador hace uso de todo tipo de fuentes, pero las ingresa dando cuenta de esta compleja articulación entre ambas tradiciones.<sup>59</sup>

Respecto de la búsqueda de fuentes y pensando en los cronistas mestizos de este corpus, Serge Gruzinski plantea que:

Bajo aquellas tentativas múltiples se adivina el deseo tenaz de reconquistar una identidad maltrecha, de colmar el abismo abierto, la ´red´ rota por la Conquista, de adaptarse a las nuevas

---

<sup>58</sup> También aparece la “Floresta de virtudes” de Alonso de la Mota, deán de la catedral de Michoacán, libro en el que da cuenta de plantas, flores y variedades de árboles (Muñoz Camargo, 1998: 270).

<sup>59</sup> “Dicen” (Muñoz Camargo, 1998: 183), “otros quieren decir” (Muñoz Camargo, 1998: 182), “algunos han querido afirmar” (Muñoz Camargo, 1998: 190), “muchos afirman” (Muñoz Camargo, 1998: 215), en general en referencia a los conquistadores o a “los escritores de la conquista de México” (Muñoz Camargo, 1998: 233) pero, también, a otras fuentes de información.

reglas del juego –así fuesen religiosas, políticas, sociales o económicas- tratando de salvar lo esencial: el estatuto, los bienes y los privilegios de los antiguos grupos dominantes. La nobleza indígena aprendió a conocer mejor a su vencedor y a conformarse al modelo que le ofrecía la Corona española. (2007b: 69)

Podemos pensar, entonces, en la referencia constante a la proximidad de fuentes como una táctica del discurso mestizo que pretende acercarse al discurso occidental pero, a la vez, legitimar su voz a partir de ese acceso que, si bien más cercano a los frailes, sería imposible para un soldado historiador.

#### 2.4.2. “Venga a nosotros tu reino”. Las fuentes de las crónicas misioneras

Hallóse en la memoria de los indios viejos.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Las crónicas misioneras son más profusas en citas de fuentes y más precisas al indicar de qué testigos obtuvieron las anécdotas insertas. Las investigaciones de los frailes se han hecho no solamente recopilando información de testigos indígenas sino, también, conversando con frailes, legos, obispos, representantes de otras órdenes, novicios, provinciales, guardianes de conventos. Si bien este tipo de citas refuerza la visión y objetivo del enunciador, contituye un plus respecto de la información que puede brindar una crónica mestiza, producto de (pero no miembro) de la orden mendicante.

Además de su alusión permanente a la Biblia, las crónicas misioneras se funden con el discurso hagiográfico, siguiendo muy de cerca la vida de San Francisco. Parábolas bíblicas son trasladadas a la Nueva España y convertidas en anécdotas protagonizadas por indígenas, generalmente, conversos.<sup>60</sup> Niños y frailes mártires emulan la vida del patrono de la orden. Indígenas idólatras cambian abruptamente su vida pecaminosa a partir del ejemplo de cristiandad de algún joven converso. De esta manera, traslación e hipérbole se funden en la crónica misionera para dar cuenta del proceso evangelizador.

El fraile cuenta con otra ventaja: es un sujeto en permanente tránsito, en tanto se suceden las guardianías de los conventos, son enviados a distintos pueblos (Motolinía llega a transitar, incluso, las zonas de Guatemala y Nicaragua, y Mendieta vuelve por un periodo breve a España y allí tiene la oportunidad de conversar con algunos frailes que han regresado de su estancia en la Nueva España), reciben y se entrevistan con gente de distintas culturas.

---

<sup>60</sup> El enunciador de una crónica misionera es muy preciso al inscribir vida y obra de otros frailes franciscanos. Sin embargo, las anécdotas protagonizadas por indígenas, en general, brindan información respecto de su nombre si éste es nombre cristiano, es decir, si el indígena es converso. En cambio, las crónicas de Pomar y Del Castillo hacen un uso común y constante de nombres en náhuatl.

El caso de Mendieta es un ejemplo de esta fervorosa recopilación de textos y voces. En primer lugar, la escritura de su *Historia eclesiástica indiana* comienza en 1573 en Tlatelolco y culmina hacia 1597 en Huexotla, alternándose diversos deberes y varias guardianías en el proceso. Pero, además, en la crónica encontramos referencias permanentes a textos manuscritos e impresos.<sup>61</sup> Mendieta tuvo en su poder los *Memoriales* de Motolinía que le había facilitado el oidor Alonso de Zorita, texto citado con asiduidad en la *Historia*. También utilizó las *Décadas del Nuevo Mundo* de Pedro Mártir de Anglería (1526), la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo (con sus diversas ediciones de 1535, 1547 y 1556), la *Historia natural y moral de las Indias* del jesuita José de Acosta (1590). Tuvo acceso a la *Apologética historia de las Indias* que fray Bartolomé de las Casas había comenzado a escribir en 1555, cuyo manuscrito leyó en el convento de Santo Domingo en México (Rubial García, 2002: 49). Consultó los desaparecidos escritos de fray Andrés de Olmos,<sup>62</sup> el *Códice Mendoza* (1542) y la obra de Bernardino de Sahagún (1988).<sup>63</sup> Usó las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, fundamentalmente la Tercera, fechada en 1522, y la Cuarta, de 1524 (Añón, 2010). Para el Libro V y al igual que Motolinía, leyó la *Vida de fray Martín de Valencia* hecha por un correligionario en 1537, Francisco Jiménez. A su vez, el texto incorpora numerosas fuentes legislativas, documentos papales, cartas de autoridades franciscanas que hacen de la *Historia* un collage de voces muy peculiar.<sup>64</sup> La crónica de Mendieta, además, recopila y cita un sinfín de textos y da cuenta, en parte, del tráfico de manuscritos entre frailes y civiles y entre México y España, muchos de ellos, hoy inhallables.<sup>65</sup> Sus propios apuntes serán tomados *a posteriori* por Francisco de Gonzaga, que preparaba, a su vez, una crónica de la orden, y por Juan de Torquemada para la confección de su *Monarquía indiana*.

Con respecto a *Historia de los indios de la Nueva España* de Motolinía, “las principales fuentes escritas –la historia en glifos y la Biblia- a veces solas o juntas forman la columna vertebral de su obra

---

<sup>61</sup> Antonio Larios Ramos divide el uso de las fuentes de *Historia eclesiástica indiana* en fuentes históricas (Anglería, Olmos, Oviedo, Las Casas, Motolinía, Cortés, Sahagún), legislativas (*Provisiones, cédulas e instrucciones para el gobierno de la Nueva España* de Vasco de Puga, impresa en México en 1563) y eclesiásticas (la Biblia, bulas papales y cartas) (1992).

<sup>62</sup> Ángel María Garibay atribuye a Olmos la composición de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, realizada entre 1530 y 1540. La misma constituiría un resumen del *Tratado de las antigüedades mexicanas* (1953: 51).

<sup>63</sup> La composición de su obra se desarrolló aproximadamente entre 1545 y 1585. Para más información sobre el proceso de redacción de la *Historia general* de Sahagún, véase Battcock (2016).

<sup>64</sup> Con respecto al uso de las fuentes en las crónicas misioneras, Nancy Dyer sugiere que la profusión de citas de autoridad tienen por función brindar al público español “una historia más apetecible” (1992: 423).

<sup>65</sup> Es el caso del relato que hace de los manuscritos (hoy perdidos) de fray Andrés de Olmos. Cuenta Mendieta que Olmos obedece la orden de escribir un libro sobre las costumbres de los indios: “Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo” (Mendieta, 2002, II: 179-180).

pero las fuentes secundarias que menciona de paso ponen de relieve las fuerzas motrices ideológicas” (Dyer, 1992: 418). Las referencias a textos en su *Historia* son la *Historia general* de Oviedo y, luego y preponderantemente, “libros antiguos de los naturales”, “cinco libros de figuras y caracteres” (Motolinía, 2014: 5) y el *Libro de la cuenta de los años* que servía para recopilar los hechos históricos del pueblo mexicana (Motolinía, 2014: 5).<sup>66</sup> Por ser de escritura tan temprana, en la *Historia de los indios de la Nueva España* no se incluyen citas de otras crónicas de tradición occidental.<sup>67</sup> No obstante, Motolinía pudo haber tenido acceso a los textos de Colón, Ánglería, Cortés, el *Sumario de la natural historia de las Indias* de 1526 y la primera parte de *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firma del mar océano* de 1535 de Fernández de Oviedo. También pudo haber consultado los *Coloquios y doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún, finalizados hacia 1524. Josefina García Quintana señala que Motolinía utilizó para su crónica la *Relación de Michoacán* (anónimo), cuyo original tuvo en manos cuando residía en Texcoco por los años 1542-1543 (2003: 170).<sup>68</sup>

Según Serna Arnaiz y Castany Prado, Motolinía fue “uno de los primeros recopiladores de la historia de la Mesoamérica prehispánica” (2014: 56). Además de las cartas y “obediencias” de otros frailes franciscanos, en la *Historia* se evidencia una fuerte presencia de las *Reglas* de San Francisco.<sup>69</sup> También conoció los escritos del monje cisterciense calabrés, Joaquín de Fiore, fundamental para la reforma interna de la orden franciscana iniciada hacia fines del siglo XV por fray Juan de Guadalupe y fervientemente apoyada por Valencia (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 61-64).

Entonces, el mismo Motolinía como fuente de crónicas, Cortés, Sahagún, Olmos, Las Casas, los padres de la Iglesia, cartas franciscanas, la Biblia, el relato hagiográfico, filósofos como Aristóteles y,

---

<sup>66</sup> Ángel María Garibay en su *Historia de la literatura náhuatl* identifica las cinco clases de códices prehispánicos utilizados en la *Historia de los indios de la Nueva España*: el *Ilhuimatl*, “de los días y fiestas que tenían todo el año”; el *Xiuhtonalamatl*, “que habla de los años y tiempos”; el *Temicamatl* o *Tetzauhamatl*, sobre los agüeros y sueños; el *Tocaamatl*, sobre los bautismos y nombres que daban a los niños, y el *Tenamícamatl*, sobre los “ritos, ceremonias y agüeros que tenían en los matrimonios” (1954, II: 38-39). Según Carlos Martínez Marín, son los cinco principales tipos de códices que, según los cronistas, recopilaron la información de los pueblos nahuas (2003: 33). También Georges Baudot alude a la inclusión de los códices en la crónica de Motolinía (1983: 384 y ss.).

<sup>67</sup> Elsa Frost incluye en su artículo un listado de autores del siglo XVI que utilizaron el manuscrito original de Motolinía: Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias* (1552), Bartolomé de Las Casas en su *Apologetica historia sumaria* (1555-1559?), Francisco Cervantes de Salazar en *Crónica de Nueva España* (1557-1564), fray Pedro de Oroz, Mendieta y Francisco Suárez en la *Relación de la descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio* (1585), Alonso de Zorita en su *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella* (1585), Juan Suárez de Peralta en *Noticias históricas de Nueva España* (1589), Agustín Dávila Padilla en *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México* (1596), fray Juan Bautista en *Advertencias para los confesores de los naturales* (1600-1601) (2012: 791-792).

<sup>68</sup> Georges Baudot propone que el responsable de *Historia de Michoacán* fue fray Martín de la Coruña, si bien escrita a pedido del virrey Antonio de Mendoza, fruto también de la “afectuosa presión de fray Toribio” (1997: 302).

<sup>69</sup> San Francisco elaboró en 1209 la *Primera regla*, texto que no se conserva, y en 1221 una segunda regla que es, en realidad, la que se conoce como *Primera* y que no fue aprobada por el papa Honorio III. Era, en realidad, un directorio espiritual, similar a la “Obediencia” con la que fray Francisco de los Ángeles envía a los Doce. La regla conocida como *Segunda* incluyó los cambios sugeridos por el papa y fue por éste aprobada en 1223 (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 61-62).



claro, fuentes indígenas. Las crónicas misioneras presentan un enunciador que es tenaz investigador y ávido lector de fuentes que reúne en los textos y los complejiza de manera significativa. Si las crónicas mestizas lamentan la pérdida de fuentes indígenas,<sup>70</sup> las crónicas misioneras lamentan la pérdida o extravío de textos escritos por frailes, ya sean en náhuatl o en español.<sup>71</sup> Y en ese gesto validan no solamente la historia que cuentan en tanto testimonio fundamental sino, también, la labor del cronista que es, en primer lugar, lector, inquiridor e investigador de fuentes de información.

\*\*\*

Además de estas observaciones que acercan y distancian ambos tipos de crónicas, es preciso hacer una distinción fundamental. Me refiero a que las crónicas de este corpus dan cuenta de tres ejes temáticos centrales para pensar la conquista de México y que repercuten en posicionamientos oscilantes: el posicionamiento respecto del pasado indígena; respecto de la conquista y consecuente evangelización; acerca de la instauración de la Colonia. En los siguientes apartados (Partes segunda, tercera y cuarta) me ocupo de analizar dichas visiones.

---

<sup>70</sup> Serge Gruzinski en *La colonización de lo imaginario* señala que en 1521 los aliados indígenas de Hernán Cortés incendiaron los archivos de Texcoco y que en 1525 comenzó una sistemática demolición de los templos en México y Tlaxcala, después de que los mismos franciscanos prohibieran toda forma de culto público. Además, los sacerdotes indígenas fueron perseguidos arduamente y tuvieron que cerrar los *calmecac*. A esto se agrega la confiscación por parte de las órdenes mendicantes de las “pinturas” que les parecieron heréticas (2007b: 23).

<sup>71</sup> Ángel María Garibay consigna la cantidad y diversidad de *Vidas de santos* con que contaban las bibliotecas de los conventos y del Colegio de Tlatelolco y que fueron redactadas en náhuatl por frailes franciscanos: la vida de San Bernardino, por Sahagún; la de San Francisco, por Molina; la de San Antonio, por Juan Bautista; las vidas de San José y San Juan Bautista, por Vetancourt. Estos textos estaban destinados a la evangelización y adoctrinamiento de los indígenas mediante la transmisión de la moral cristiana. Garibay subraya, a la vez, la existencia de otras obras catequísticas: *La vida de los padres del Yermo* y la de los *Doce primeros franciscanos* atribuidas a fray Juan Rivas; *Los tres niños mártires de Tlaxcala*, escrita en español por Motolinía y traducida al náhuatl por fray Juan Bautista; *Tratado del Santísimo* de Juan de Ayora; *Comentario a los diez mandamientos* de Alonso de Escalona; *Tratado sobre las virtudes teologales*, de Sahagún; *Las costumbres del buen cristiano* de Juan de Rivas; *Del odio al pecado*, *Espejo espiritual* y *Exposición del Decálogo* de Juan Bautista; *Vergel del alma* de Diego Valadés, entre otras. También fueron redactados varios opúsculos, la mayoría de ellos por Andrés de Olmos. El único libro didáctico franciscano escrito en náhuatl que se dio a la prensa en el siglo XVI fue el de Juan de Gaona, *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana* (1954: 184-190). Robert Ricard señala que de las ciento nueve obras escritas entre 1524 y 1572 con fines catequísticos, ochenta fueron compuestas por frailes franciscanos, dieciséis por frailes dominicos, ocho por agustinos y cinco de ellas son anónimas (2013: 122).

## **SEGUNDA PARTE**

### **VISIÓN DEL PASADO**

Continúa la partida de gentes,  
todos se van.  
Los príncipes, los señores, los nobles,  
nos dejaron huérfanos.  
¡Sentid tristeza, oh vosotros señores!  
¿Acaso vuelve alguien,  
acaso alguien regresa  
de la región de los descarnados?  
“Canto de Axayácatl”

### **CAPÍTULO 3: LAS CRÓNICAS MESTIZAS. EL DISTANCIAMIENTO ESTRATÉGICO**

No se oscurezca su memoria.  
Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*

Curiosa es la relación de las crónicas mestizas con el pasado indígena. Ante la suposición de que el enunciador de las mismas se distanciaría fervientemente de ese pasado que su presente “colonial” le impide avalar, el posicionamiento dista de ser una crítica férrea, y se encuentra plagado de omisiones y adhesiones implícitas. Como afirma Ramón Troncoso Pérez, son crónicas que intentan, mediante la escritura, asimilar y reinterpretar los recientes hechos traumáticos sucedidos en la conquista y revisar su propia historia bajo la nueva normativa católica. De esta forma, reajustan hechos y costumbres antiguas a su presente colonial para legitimarlos y encontrar un lugar para ellos en el nuevo orden (2013: 150).

#### **3.1. *Relación de Texcoco e Historia de Tlaxcala*. El pasado como pregunta**

Tal es el caso de *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar, una de las crónicas mestizas más amputadas por las manos que la sostuvieron. Esta crónica es una de las *Relaciones geográficas*, “descripciones regionales de América que la Corona había concebido entonces como una necesidad imperiosa para conocer bien sus territorios de ultramar” (Baudot y Todorov, 1990: 45), surgidas a raíz de la Instrucción y Memoria de 1577. En los casos de *Relación de Texcoco* e *Historia de Tlaxcala*, los textos que se desprenden del cuestionario distan de ser relatos objetivos que tienen como único fin el de obedecer. Por el contrario, la Instrucción y Memoria habilita la escritura de textos cuyo tinte persuasivo los convierte en verdaderos manifiestos en defensa de su situación social, tanto colectiva como personal. Es así como las relaciones o historias que surgen de este pedido oficial apenas satisfacen las preguntas para diagramar un relato que convierte la rigidez de un cuestionario en narración subjetiva y en un discurso altamente manipulado, plagado de desvíos, recortes y omisiones. Por esto, el relato del pasado parece, por momentos, si no forzoso, al menos parte de un mandato que el mestizo no puede (o no debe) desoír.

En el texto de Juan Bautista Pomar resulta relevante la aparente atención prestada a la resolución de cada una de las preguntas y la referencia constante a la labor de información que se emprendió para responderlas. El texto incluye la pregunta en cuestión en nota al pie (García Icazbalceta, 1891) o en epígrafe (Vázquez Chamorro, 1991) para, luego, resolverla en forma veloz y trazar una línea narrativa que no contempla la consigna o profundiza en aspectos que no han sido solicitados, poniendo de manifiesto, de esta manera, cierta desobediencia. En su texto, Pomar aborda

cuestiones como las distancias entre pueblos (México y Texcoco, por ejemplo), la etimología de algunos nombres y la lengua de sus habitantes, las costumbres de los señores, los oficios, deidades, ceremonias y rituales. Presta especial atención a las prácticas sacrificiales y a la descripción de los principales ídolos de Texcoco: Huitzilopochtli y Tlaloc. En este sentido, se ocupa de cuestiones del pasado indígena que son las que, también, preocupan a las crónicas misioneras.

Como se observa en algunos capítulos de la crónica (por ejemplo en el XVI, en el que se solicita la descripción de los accidentes geográficos sobre los que el pueblo se asienta), los cuestionarios eran redactados sin ningún tipo de orden, con lo cual las respuestas generan un texto desorganizado, que oscila entre temáticas varias tales como los orígenes, la formación del pueblo, sus características específicas, sus costumbres y gobernantes, hasta cuestiones meramente geográficas. Aún así, intuyo que ese supuesto desorden se relaciona no sólo con la compleja reelaboración de materiales provenientes de distintas tradiciones sino, a su vez, con la dificultad de tener que dar cuenta de un mundo que no le resulta propio al mestizo pero, tampoco, del todo ajeno.

En otros capítulos, como en el XXVI, referido a las hierbas curativas que utilizan los texcocanos para prácticas higiénicas y médicas, el enunciador se posiciona como aquel que satisface la demanda del cuestionario, a pesar de que ya se ha dicho o escrito sobre eso.<sup>72</sup> Estos capítulos más específicos son los que parecen interesar menos al narrador, quien cumple con el mandato pero no profundiza en los temas. Aquí entran en juego la selección, la distorsión y la subjetividad como respuesta paradójica a un orden impuesto a través de un formato basado en la retórica occidental que pretende obtener una información objetiva, brindar la “instrucción” que posibilite el ejercicio de la “memoria”. Por esto, es necesario pensar en esta condición de obligatoriedad en el volver al pasado para ver lo indígena a través de un formato fijo. En este mismo proceso de búsqueda de información, el cronista pone en valor ese pasado, tanto en lo que encuentra como en aquello que lamenta no encontrar. He aquí una paradoja del mestizo: la labor que emprende para posicionarse del lado español lo ubica, en realidad, más cerca de la tradición indígena.

También deudora de la Instrucción y Memoria es *Historia de Tlaxcala* del intérprete e historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo. A pesar de que su redacción responde al pedido de informes de 1577 y de que el narrador manifiesta en todo momento su voluntad de no apartarse “de los límites de nuestra instrucción” (Muñoz Camargo, 1998: 242), el texto es mucho más que el resultado de un cuestionario, en tanto va perdiendo cierta sujeción al orden establecido y se configura en la tensión entre el discurso legal y el discurso histórico (Añón, 2013: 188). En una crónica que pretende abarcarlo

---

<sup>72</sup> “De ellas y de sus propiedades escribió muy largo el protomédico de S.M.” (Pomar, 1891: 67). Gruzinski subraya que, en este tipo de respuestas, lo narrado obedece más al origen social de los informantes que a la recopilación de la información (2007b: 101).

todo, Muñoz Camargo relata la historia del pueblo tlaxcalteca desde sus orígenes y algunos eventos relativos a la conquista de México hasta los inicios de la conformación de la sociedad colonial. El relato incluye, entre otras cuestiones, la llegada de Hernán Cortés a Cholula y a la ciudad de Tlaxcala,<sup>73</sup> primero y, luego, a Tenochtitlan; la Noche Triste; la recuperación de las huestes españolas con los aliados tlaxcaltecas y los preparativos para la guerra contra México; la consolidación de la Colonia; la llegada de los doce frailes franciscanos y los inicios de la evangelización; anécdotas de indígenas conversos y niños mártires, otras entradas y expediciones por el territorio y pequeñas “estampas” (Vázquez Chamorro, 2003: 59) de personajes como Jerónimo de Aguilar, Marina-Malinche, Pedro de Alvarado o el primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza. No falta, además, un conjunto de páginas dedicadas a lo que algunos críticos llamaron “Historia Natural”, al punto de considerarlo un texto independiente de la *Historia* (Carrera Stampa, 1945). La “Historia natural”, ubicada hacia el final de la crónica, consiste en extensos párrafos que describen los árboles de la región, sus propiedades medicinales y su función en la erección de la ciudad nueva. Entre tantos y tan variados ejes, resulta significativa la extensión dedicada a la representación del pasado indígena.

La de Muñoz Camargo es una visión diferente, una versión *otra* de la historia. Para configurar esta mirada, el enunciador despliega una serie de tácticas: por un lado, el relevamiento del pasado indígena que, junto con el panegírico de la ciudad de Tlaxcala, tiene como función defender la idea de que los tlaxcaltecas son el pueblo preparado para recibir la fe cristiana. Para esto, da cuenta de una zona no muy abordada desde otras crónicas como es la historia de la migración chichimeca. Por otro lado, la historia de la conquista desde la llegada de los españoles a Tlaxcala y un extenso desarrollo de la situación colonial, del “presente” del mestizo, que constituye un verdadero archivo de datos que no suelen relevar otros textos del periodo. Todo esto se realiza a través de un sujeto de la enunciación tan complejo como oscilante que parece encontrar en el pasado de su pueblo los motivos que resignifican su presente. En ambos textos, la atención prestada al pasado indígena excede el pedido concreto de información.

### 3.1.1. *La respuesta del mestizo*

Sólo el canto es nuestro atavío.  
Él destruye nuestras pinturas, los príncipes.  
¡Que haya alegría aquí!  
De nadie es su casa la tierra.

---

<sup>73</sup> En el siglo XVI, la palabra “ciudad” indicaba tanto un centro urbano como las regiones rurales circundantes. De ahí que el sintagma “la ciudad de Tlaxcala” fuera usado a menudo por los conquistadores y por todos los colonos para designar la provincia tlaxcalteca (Gibson, 1991: 124).

Algunos críticos han planteado que *Relación de Texcoco* resulta un mero panegírico de Juan Bautista Pomar hacia el pueblo texcocano o la han catalogado injustamente como “de calidad literaria discutible o ínfima” (Vázquez Chamorro, 1991: 7, 19) o “muy diminuto, ciertamente, en comparación con Ixtlilxochitl” (García Icazbalceta, 1891: X). Sin embargo, Pomar transmite en su texto una interesante documentación de las historias que le son narradas, severos juicios hacia indígenas y españoles, y una lectura singular acerca de los procesos de colonización y transculturación. A su vez, el carácter de mediador entre los representantes ancianos de los texcocanos y los funcionarios de la Corona española produce un entrecruzamiento entre lo contado y lo respondido, transformando el relato en escisión y, al mismo tiempo, en estrecha relación entre lo indígena y lo español.

En *Relación de Texcoco* observamos tres cuestiones inherentes a toda crónica mestiza. En primer lugar, la mención explícita al destinatario. La crónica comienza con una introducción de “Juan Baptista de Pomar” (Pomar, 1891: 1), por la que presenta su relación hecha a pedido del alcalde de Texcoco y virrey de Nueva España, don Lorenzo Juárez de Mendoza, y de su antecesor, don Alonso de Villanueva Cervantes.<sup>74</sup> En segundo lugar, la proclamación de veracidad de la crónica. El enunciador plantea que ha escrito su texto “con la verdad posible y habiendo primero hecho muchas diligencias para ello” (Pomar, 1891: 1), lo que manifiesta que se encuentra (pre)ocupado por “satisfacer y responder” (Pomar, 1891: 2) el cuestionario. Por último, el tópico de la falsa modestia, que consiste en presentarse como un sujeto excedido por su tarea de cronista y en disculparse por alguna posible omisión, olvido o falla en la escritura. El enunciador se excusa aduciendo que, si no ha podido averiguar más, es porque los ancianos informantes que conocían las antigüedades de los indígenas han fallecido, justificación que hace ingresar uno de los gestos más significativos de esta crónica y de la de Cristóbal del Castillo, esto es, la postura negativa acerca de la violencia de la conquista. Además, realiza una crítica muy característica de las crónicas mestizas, aunque más acentuada en ésta: los conquistadores, al entrar en México, mandaron quemar las pinturas de los indígenas (Pomar, 1891: 1-2). Este hecho produjo que los descendientes quedaran “con mucho sentimiento, por haber quedado como a oscuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados” (Pomar, 1891: 2). No será la única vez en la que el narrador utilice la dualidad oscuridad / luz para referirse a la falta de información y a la memoria. La metáfora de la luz (o “lumbre”) como descubrimiento o acercamiento al pasado se

---

<sup>74</sup> Otras cuestiones que se explicitan en esta suerte de introducción son la fecha (“En 9 días del mes de marzo de 1582 años”) y la adecuación al pedido de escritura (“se acabó esta relación de la descripción della por mí, Juan Baptista de Pomar, conforme a la institución de S.M. que recibí del señor alcalde mayor, escrita de molde”) (Pomar, 1891: 1).

encuentra también en otros cronistas mestizos, como Del Castillo. Y, aunque asociada a la “luz de la fe” o “luz de Cristo”, la encontramos en las crónicas misioneras. Por otra parte, afirma el enunciador de la *Relación*, varios indígenas, por temor al arzobispo de México, Juan de Zumárraga, han quemado pinturas con el fin de evitar la acusación de idolatría;<sup>75</sup> de modo que “si en ello pareciere faltar algo y quedar en otras corto, se atribuya a lo dicho y no a falta de diligencia” (Pomar, 1891: 2). De esta manera, el enunciador inicia su crónica con una fuerte acusación: la misma cultura que exige redacción precisa y consistente del pasado indígena es responsable del paulatino extravío del mismo, hecho que a él, como cronista y servidor, lo perjudica. Aquí se presenta el primero de los distanciamientos de quien enuncia desde el discurso del conquistador pero que, a la vez, reprocha varias de las consecuencias de dicha conquista.

### 3.1.2. *Un enunciador entre la crítica y la adhesión. El rescate del pasado*

Existen varias cuestiones que asemejan *Relación de Texcoco* a tantas otras crónicas, tanto mestizas como de tradición occidental. Sin embargo, encontramos, a la vez, varias líneas difíciles de hallar en otros textos del período. Por ejemplo, si bien el enunciador del texto se muestra como precavido en satisfacer los numerosos puntos de cada una de las preguntas de la Instrucción y Memoria, presta a algunos de ellos especial atención. En particular, dedica considerable extensión y minuciosidad descriptiva al pasado (por demás prestigioso) de Texcoco.

El Capítulo XIV es el más extenso de todos. En él, el narrador describe a los dioses autóctonos, sus sacrificios y sacerdotes, distanciándose con claridad de las prácticas idolátricas, operación habitual en las crónicas mestizas que consiste en subrayar ciertos tópicos o lugares comunes del mundo indígena para alejar toda sospecha respecto de su adscripción (Añón, 2012b: 102). En clara semejanza con las crónicas misioneras, el enunciador responsabiliza al demonio por haber mantenido engañados a los indígenas, a quienes califica como fieles, serviciales y muy leales a sus creencias (Pomar, 1891: 20). He aquí la misma observación que en las crónicas misioneras: los indígenas serían fácil y definitivamente convertidos al cristianismo si no estuviesen bajo el influjo de Satán. Por otra parte, en el mismo capítulo se describen las costumbres de los indígenas. En un intento por posicionarse como un investigador objetivo, el enunciador hace hincapié en las costumbres “buenas y malas” (Pomar, 1891: 25) aunque se detiene con más profundidad en las últimas. Se muestra crítico de la poligamia, del incesto, de las prácticas que se realizaban en los nacimientos y del “pecado nefando” (Pomar, 1891: 31)

---

<sup>75</sup> En la crónica de Muñoz Camargo, Zumárraga es nombrado como uno de los “santos obispos” de la posconquista y este accionar que denuncia Pomar se encuentra completamente elidido (1998: 259). También en las crónicas misioneras, Zumárraga está descrito desde su preocupación constante por la evangelización de los indígenas y como un verdadero padre (Motolinía, 2014: 28-19, 177; Mendieta, 2002, I: 130; III: 440; Libro V, capítulo XXVII).

(sintagma utilizado, también, en las crónicas misioneras) aunque no realiza prácticamente juicios de valor al respecto o, de hacerlos, pueden considerarse bastante parcos. Por ejemplo: “Si algún hijo del rey, o de otros señores, salían soberbios o arrogantes demasiado, aunque tuviesen mucho valor, eran por estos jueces desterrados por algún tiempo donde padeciesen algunos trabajos, con que corregían *la demasía e insufrible presunción*” (Pomar, 1891: 33. El resaltado es mío). Cabe señalar que, de todos los pecados nombrados con antelación, la soberbia, además de ser uno de los pecados capitales, era considerada el más grave según la regla franciscana. Como analizo en la Tercera parte, una de las virtudes más resaltadas en las crónicas misioneras es la humildad, según las enseñanzas de San Francisco de Asís.

Por otro lado, el enunciador de la *Relación* admira la justicia de los *tlatoque* en tanto aplican castigos severos en caso de adulterio, robo o violación, y la importancia otorgada a los cantos que enseñan “cosas de virtud” (Pomar, 1891: 35).<sup>76</sup> Además, defiende las guerras concertadas con los gobernantes amigos de México y Tacuba, y realiza un panegírico de los *tlatoque* texcocanos más amados: Nezahualcoyotl (llamado “Nezahualcoyotzin” en *Relación de Texcoco*)<sup>77</sup> y Nezahualpilli.<sup>78</sup> Según el enunciador, fueron “reyes justos” (observemos que no utiliza los términos nahuas *tlatoani* o *tlatoque* sino la acepción occidental), que no se valían de siervos a menos que el ciudadano se ofreciera a serlo (Pomar, 1891: 41), eran austeros y hacían reinar el orden, la paz y la virtud. De esta forma, según el enunciador, fue hallada la provincia de Texcoco por los españoles (Pomar, 1891: 42). Y así crítica, aunque de manera solapada y sin ser del todo explícito, la violencia innecesaria que se aplicó para con los habitantes de la región durante la conquista.

Otra marca la encontramos en la minuciosidad descriptiva que prefigura la conciencia de un destinatario español. Los temas que comprenden un nivel alto de detallismo son el origen del reinado texcocano (Capítulo XIII), los sacrificios e idolatrías (Capítulo XIV) y las costumbres culturales y religiosas del pueblo (Capítulo XV). Ejemplo de esto son los numerosos dibujos realizados por el mismo cronista, que complementan el texto pero que, como expliqué, no se conservan. Si bien dichas “pinturas” (Pomar, 1891) forman parte del pedido expreso de la Colonia a través del cuestionario, la elección de imágenes relacionadas con lo más reprobable a los ojos de las autoridades (en lugar de, por

---

<sup>76</sup> Nezahualcoyotl castigaba con la muerte al sacerdote o a cualquier otro funcionario sorprendido en estado de ebriedad. El *macehualli* que cometía dicho pecado, era expuesto la primera vez al escarnio público en la plaza, donde se le rapaba la cabeza. En caso de reincidencia, era castigado con la muerte, pena que correspondía al *pilli* desde la primera ocasión (Soustelle, 2013: 160).

<sup>77</sup> Su nombre significa “coyote que ayuna”. *Tlatoani* y poeta texcocano, nacido en 1402 y fallecido en 1472. Sucedió a su padre Ixtlilxóchitl Ometochtli en el trono de Texcoco desde 1431 hasta su muerte. Fue el bisabuelo del cronista Juan Bautista Pomar.

<sup>78</sup> Etimológicamente, “príncipe que ayuna”. También conocido como Nezahualpiltzintli (1464-1515). Hijo de Nezahualcoyotl. Gobernó Texcoco desde 1472 a 1515. Fue el abuelo materno de Juan Bautista Pomar.



ejemplo, imágenes de la ciudad, las casas, el lago, las plantas o animales de la región) representa la curiosidad de la mirada extrañada para con un pasado que se pretende acercar a través de la relación. Entonces, el enunciador de esta crónica resalta, enfatiza, insiste en prácticas y elementos que, en principio, le son más ajenos que propios. No obstante, al adentrarse en la búsqueda de información sobre el pasado de su pueblo, parece satisfacer su propia necesidad de conocimiento antes que la de los funcionarios virreinales. Su presente no es, precisamente, *continuum* de aquel pasado sino que se delinea a partir de elementos diversos que debe investigar y expresar para (re)conocer(se).

El Capítulo XV trata diversos temas, tales como el tipo de gobierno, las guerras concertadas y algunas de las consecuencias de la conquista española. Es éste el capítulo en que el enunciador, a pesar de la postura oscilante que caracteriza a toda crónica mestiza, se posiciona más cerca de la tradición indígena. Defiende la fidelidad e higiene autóctonas<sup>79</sup> y critica las pestes traídas por los españoles, el injusto trato al que sometían a los indígenas, los trabajos duros por los que fallecían y la servidumbre: para el enunciador, los españoles los reducen a un “muy grande y excesivo trabajo” (Pomar, 1891: 55). Al igual que los frailes cronistas, defiende de la conquista española únicamente la conversión al catolicismo.

En *Relación de Texcoco* el pedido de información sobre la ciudad de Texcoco, sus habitantes y costumbres introduce al enunciador en un viaje a la memoria indígena (Florescano, 1999) del que parece no querer retornar, como si estuviese a gusto dando cuenta de ese pasado más que del presente indígena en la Colonia, datos que también debía proporcionar, según la Instrucción y Memoria. Este movimiento de acercamiento a la cultura originaria se realiza a través de diversos ejes. En primer lugar, las permanentes referencias a las fuentes indígenas que permitieron al enunciador recopilar la información necesaria para la relación. Según él, su investigación fue realizada “habiendo primero hecho muchas diligencias para ella, buscando indios viejos y antiguos inteligentes [...] y cantares antiquísimos” (Pomar, 1891: 1). En segundo lugar, un intento de objetividad como cronista capaz de diferenciar lo bueno y lo malo de sus antepasados. Este enunciador se esfuerza por distinguir “sus costumbres” (Pomar, 1891: 25) y releva el papel del arte entre los indígenas, que se encuentra

---

<sup>79</sup> Este no es un dato menor, si se tiene en cuenta que en crónicas como la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta el enunciador hace hincapié en la escasa predilección por el aseo que caracterizaba a los indígenas, y en la *Historia de los indios de la Nueva España* de Motolinía se asocia la falta de higiene con un rasgo demoníaco (2014: 50-51). Al respecto, señala Pablo Escalante Gonzalbo: “Los antiguos nahuas tenían hábitos de higiene completamente distintos a los que caracterizaban a los europeos de la misma época. El baño diario era común entre los nahuas, incluso dos o tres veces al día; se realizaba con el auxilio de una jícara y una raíz jabonosa conocida como *amolli*, además de algún tipo de esponja, y seguramente tenía lugar en el propio patio de la casa. También, hay múltiples testimonios de chapuzones de los muchachos en ríos, lagunas y canales; se trataba de los baños matutinos, en aguas muy frías, que formaban parte de la severa disciplina propia de la instrucción escolar. Se utilizaba con frecuencia el baño de vapor con hierbas aromáticas, el temazcal, al cual se atribuían importantes propiedades medicinales. Los españoles que conquistaron Mesoamérica, en contraste, venían de un mundo en el cual la gente se bañaba muy excepcionalmente, muy pocas veces al año” (2004: 238).

estrechamente relacionado con la transmisión de su memoria, como podemos observar en el siguiente fragmento del poema “Deseo de persistencia” atribuido a Nezahualcoyotl:

Dejaré pintada una obra de arte,  
soy poeta y mi canto vivirá en la tierra:  
con mi canto seré recordado, oh mis oyentes.  
(Martínez, 2010: 208, vv. 20-22)

Sin embargo, el enunciador de la *Relación* incurre, a su vez, en momentos idílicos e hiperbólicos al narrar las formas de justicia en Texcoco: “Tenía el rey su audiencia real donde oían de justicia ciertos hombres para ello señalados, y escogidísimos en discreción, habilidad y buena conciencia”, “Vivían tan justos y tan recatados en hacer justicia”, “El rey tenía gran cuidado de en todo se hiciera justicia” (Pomar, 1891: 31). Además, toma partido por el pueblo indígena en general: “los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros” (Pomar, 1891: 44), “eran fidelísimos y constantes en toda adversidad” (Pomar, 1891: 52) y expresiones similares que podemos encontrar en otros cronistas, por ejemplo, Bartolomé de las Casas (2017), José de Acosta (1940), Toribio de Benavente Motolinía (2014), Gerónimo de Mendieta (2002) o Diego Durán (1984).<sup>80</sup> Así, presenta ese virtuosismo que caracterizaba a Texcoco dejando entrever que la causa de su actual inexistencia es el proceso de colonización que arrasó con la cultura indígena.

### 3.1.3. Retórica del panegírico

En este relato del pasado existe un momento relevante que es el de panegirizar los pueblos de origen. Si bien la dinámica del panegírico era usualmente destinada a personas y santos,<sup>81</sup> las crónicas

---

<sup>80</sup> René Acuña señala que Pomar leyó la *Historia* de Durán que el dominico había finalizado hacia 1581 (1986: 35).

<sup>81</sup> “Del griego *paneguris* o *panegyris*, proviene de *pan*, ‘todo’, y *agyris*, ‘asamblea’; literalmente, ‘toda la asamblea’. Discurso pronunciado con gran pompa y aparato, a asamblea general y pública, en loor u honra de alguna persona ilustre. El panegírico puede dirigirse a un personaje difunto, o vivo aun; y en esto se diferencia de la oración fúnebre” (Monlau, 1856: 361). En oratoria, el panegírico es el discurso o sermón en alabanza de alguien o un elogio enfático de algo o alguien (DRAE, 2017). Como afirma Emanuele Cesareo (1936), el panegírico se origina en la antigua Grecia, fundamentalmente con las composiciones de Isócrates y Teócrito y se continúa en Roma con Virgilio, Horacio, Ovidio y Catulo. En Roma, el panegírico es un poema breve en hexámetros o un relato en prosa protagonizado por un personaje de condición elevada, contemporáneo del poeta. Algunos elementos que lo constituyen son la presencia de los ilustres antepasados (*genus*) y del mérito o valor (*virtus*). Además, el panegírico se cultiva en un ambiente cortesano o noble y hace uso del *topos* de modestia. En algunos casos, como en el “Panegírico de Mesala” (atribuido a Tibulo), se celebran las dotes militares del pueblo (Álvarez, 1998: 153-157). Cesareo explica las partes del panegírico: *exordium*, *propositio*, *peroratio*, epílogo (1936: 64). Bernarda Urrejola sostiene que el panegírico forma parte de la retórica eclesiástica y es un discurso que se caracteriza por producirse en una ceremonia o celebración pública y señalar las virtudes del homenajeado. En contraste, también puede utilizarse para criticar las virtudes opuestas a las promovidas. Dicho elogio puede dirigirse hacia un personaje conocido, histórico, vivo, difunto o un ser celestial. Por eso, “más que un tipo o género de sermón, es una estrategia retórica transgenérica, útil a la finalidad deliberativa de la predicación”. Puede estructurarse como narración, descripción o como combinación de ambas. El panegírico tiene la capacidad de funcionar de manera transversal en todas las manifestaciones de oratoria sagrada, pues constituye un estilo o una modalidad del discurso. Puede, por ende, presentarse en cualquier tipo de prédica y en cualquier situación discursiva, dentro o fuera del ámbito religioso (2012: 240-244).

mestizas de Pomar y Muñoz Camargo aplican esta alabanza a Texcoco y Tlaxcala, respectivamente. Este traslado de lo personal a lo grupal es una táctica de las crónicas mestizas que convierten un pedido y una crítica individuales en pedidos y críticas comunitarias, y adoptan el mismo gesto para con la reivindicación de sus lugares de origen. Ante la imposibilidad de panegirizar a personas destacadas, al menos por completo (por ejemplo, el *tlatoani* Nezahualcoyotl o alguno de los *tlatoque* tlaxcaltecas), pues tienen en cuenta quién o quiénes serán los lectores de sus crónicas, la táctica consiste en redimensionar la importancia de su pueblo en general.

Dentro de esta reapropiación de la tradición indígena, Pomar recupera el pasado de Texcoco desde una visión panegírica. Sin embargo, no lo hace solamente para revalorizar el prestigio de su pueblo y, así, obtener las mercedes que reclama sino que, a la vez, se esfuerza por contrarrestar las típicas acusaciones de los españoles a los indígenas en cuanto a la ebriedad, la lujuria, el despotismo de sus monarcas, la crueldad de las guerras, el desaseo, la vagancia, entre otras. Entre los casi dos tercios del texto dedicados al tiempo anterior a la conquista, el enunciador de la *Relación* pretende demostrar la supremacía religiosa de Texcoco por sobre, por ejemplo, los mexicas (introdutores, según él, del sacrificio), pero también la superioridad política de su ciudad. Su intención es clara y su defensa, también.<sup>82</sup> De esta manera, y al igual que en el texto de Muñoz Camargo, origen, gobierno y religión de su pueblo se relevan satisfaciendo la demanda informativa proveniente de la misma sociedad colonial.

Su descripción de la ciudad de Texcoco se inicia con la aclaración del carácter de sujeción de la misma. El enunciador plantea que, si bien es “pueblo poblado de indios y una de las tres cabeceras de la Nueva España, está encomendada a la Corona Real” (Pomar, 1891: 2). Está situada a tres leguas de México, por vía de una laguna que las separa y une, a la vez. En un claro cruce con los procedimientos occidentales utilizados, fundamentalmente, en las crónicas misioneras, el enunciador explica la etimología del nombre de su pueblo: hay a una legua de la ciudad un cerro llamado “Tetzcotl” en lengua chichimeca; luego, los *culhuaque*<sup>83</sup> “corrompieron” el vocablo comenzando a utilizar el término “Tezcoco” para el pueblo y “Tezcotzinco” para dicho cerro (Pomar, 1891: 4). El enunciador aclara que se desconoce su verdadero significado porque los chichimecas, habitantes originarios del lugar, se han acabado.<sup>84</sup> Este tipo de comentarios puede leerse como una nueva crítica solapada a la violencia de la conquista que el enunciador desliza con precaución. Entonces, resultado de una imposición, tergiversación y, luego, pérdida del significado original, Texcoco surge, por ende, tan ambigua como la

---

<sup>82</sup> Según Yukiitaka Inoue Okubo, a cronistas como Juan Bautista Pomar y Cristóbal del Castillo ya no les interesa dejar testimonio de sí mismos o de sus familias sino que les importa cómo situar y comprender el pasado que se estaba olvidando (2000: 220).

<sup>83</sup> Los antiguos habitantes de Colhuacán, zona del Valle de México.

<sup>84</sup> Es cierto que la etimología es confusa: algunos interpretan “El lugar de la olla de maíz”, otros “Jarilla de los riscos” y otros “Lugar con tráfico y multitud de gentes” (Vázquez Chamorro, 1991: 21).

identidad misma del mestizo. Las alusiones a su ciudad siempre están relacionadas con la distancia, los lazos, el comercio con México, rasgo de sumisión / sujeción que aún mantiene con la gran urbe. Es una ciudad que padece una doble colonización: la española, que se enjuicia tímidamente en el texto, y la que aún no ha sido eliminada, al menos del plano discursivo, y que se mantiene desde la preconquista, la de México-Tenochtitlan.

Pero es de la ciudad de Texcoco en tanto señorío extinto que el enunciador realiza un panegírico. La antigua Texcoco es una ciudad en la que se castigan los pecados y se juzga al que delinque, las guerras se producen sólo si son concertadas con México y Tacuba y hay, también, espacio para el arte. Esto se observa en la forma en que el enunciador resalta la importancia de los versos y cantos para la perpetuación de la memoria: “Como se coligió de las averiguaciones que sobre ellos se hicieron, en especial de sus cantos, que es de donde más lumbré se tomó” (Pomar, 1891: 24); “Tenía tiempo para oír cantos, de que eran muy amigos, porque en ellos, como se ha dicho, se contenían muchas cosas de virtud, hechos y hazañas de personas ilustres y de sus pasados, con lo cual levantaba el ánimo a cosas grandes” (Pomar, 1891: 35). Además, da cuenta del contenido de esos cantos y cuán importante era para el texcocano dedicarse a ellos:

Esforzábanse los hombres, y aun los plebeyos, si no eran para la guerra, para valer y ser sabidos y componer cantos en que introducían por vía de historia muchos sucesos prósperos y adversos, y hechos notables de los reyes y de personas ilustres y de valer; y el que llegaba al punto de esta habilidad era tenido y muy estimado, porque casi eternizaba con estos cantos la memoria y fama de las cosas que en ellos componían, y por esto era premiado no sólo del rey, pero de todo el resto de los nobles. (Pomar, 1891: 39-40).

El arte tenía un estatuto casi idéntico al de la guerra. Es esta una táctica del enunciador para aludir a la importancia de la historia como transmisora de cultura, con lo que pretende incidir en la obtención de aquello que reclama. Según el enunciador, los reinados de Nezahualpiltzintli y Nezahualcoyotzin<sup>85</sup> fueron una suerte de edad de oro para el pueblo: *tlatoque* rectos, valerosos, pacíficos, injustamente olvidados (Pomar, 1891: 6), a pesar de que tenían pueblos sujetos, movimiento que puede leerse como una justificación de la imposición de poderes y su consecuente religión. El *tlatoani* cesaba las guerras en caso de hambrunas, brindaba renta para ayudar al pueblo, no cometía excesos y los castigaba en los demás. El narrador hace hincapié en que el *tlatoani* no era tan diferente

---

<sup>85</sup> Nótese que Pomar utiliza los nombres de de Nezahualcoyotl y Nezahualpilli agregándoles el sufijo “-tzin” que, en náhuatl, significa respeto, veneración y cariño. Esto es, también, una toma de postura respecto de su parecer sobre dichos gobernantes.

al hombre común: comían lo mismo, adoraban los mismos ídolos, todos recibían enseñanza.<sup>86</sup> Eran amados y respetados, tanto así que, ante su muerte, muchos súbditos (entre ellos, algunas de sus mujeres y sus colaboradores cercanos) manifestaban el deseo de “ir en su compañía” (Pomar, 1891: 38). Tenían, además, una suerte de tribunal de justicia compuesto por seis miembros de la nobleza y otros seis alumnos destacados de las casas de educación para *macehuales*.<sup>87</sup> Los *tlatoque* tenían vasallos a su servicio pero éstos “habían de ser de sus amos humanamente tratados” (Pomar, 1891: 42), mención repetida en varias ocasiones que contrasta con la reducción a la servidumbre del indígena por parte del español que el narrador, como ya he señalado, repudia.

El esfuerzo por homologar el antiguo señorío texcocano con el cristianismo es notable.<sup>88</sup> El enunciador asevera que los *tlatoque* “dudaban de que unos bultos de palo y piedra fueran dioses” y afirma que Nezahualcoyotzin fue quien más buscó al “verdadero dios”. Lamentablemente, plantea el narrador, “Dios Nuestro Señor por su secreto juicio no fue servido de alumbralle” por lo que terminó creyendo en quienes adoraban sus padres (Pomar, 1891: 24). Para Pomar, los texcocanos eran monoteístas en forma incipiente, de aquí que su texto haga alusión a solamente tres de sus muchos ídolos, estos son, Huitzilopochtli, Tlaloc y Tezcatlipoca.<sup>89</sup> Además, describe algunas celebraciones, como la del casamiento, de manera muy similar a la usanza española (Pomar, 1891: 25) y hace hincapié en que los texcocanos castigaban el adulterio, el incesto (Pomar, 1891: 26-27) y la homosexualidad (Pomar, 1891: 41) con severidad. Por otro lado, creían fervientemente en la persuasión por medio de la retórica, por la que aprenden a contener excesos y enseñan virtudes: “esta costumbre era una de las cosas con que más se conservaron en su modo de vivir, en la forma que los hallaron los conquistadores” (Pomar, 1891: 42).

Texcoco es representada como una ciudad armoniosa, que irradia justicia: “las leyes y ordenanzas y buenas costumbres y modos de vivir que generalmente se guardaba en toda la tierra procedía de esta ciudad” (Pomar, 1891: 43) señala, en forma hiperbólica, el narrador. A pesar de las guerras que mantenían con otros pueblos (las concertadas no son criticadas, las otras son prácticamente elididas de la descripción),<sup>90</sup> vivían “muy domésticos y pacíficos unos con otros” (Pomar, 1891: 44). El

---

<sup>86</sup> Los *calmécac* para los indígenas de la nobleza, los *telpochcalli* o “casas de mozos” para los *macehualtin*. El *calmécac* (etimológicamente, “en la hilera de las casas”) era uno de los centros de educación superior del Altiplano de México. El *telpochcalli* era la casa de los jóvenes. Juntos formaban el sistema de educación formal de la Colonia cuya finalidad era integrar a los individuos a la sociedad (Romero Galván, 2003b: 25).

<sup>87</sup> *Maseualli*: plebeyo o vasallo (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 64). Su plural es *macehualtin*.

<sup>88</sup> Según José Espericueta, “Pomar narra la historia de la civilización texcocana preconquista como una sociedad protocristiana civilizada, con gobernantes monoteístas y una comunidad virtuosa” (2015: 208).

<sup>89</sup> Los indígenas gozaban de gran reputación a causa de la cantidad de dioses a los cuales rendían culto. Esa cantidad era, también, símbolo de la grandeza del reino (Soustelle, 2013: 151).

<sup>90</sup> La única referencia a una guerra no concertada es la que mantuvo Texcoco con Michoacán, pueblo que fue derrotado casi inmediatamente. Además, hay en el texto algunas alusiones a la rebelión contra Ixtlilxóchitl, gobernante de Texcoco

panegírico de su pueblo llega al punto en que, según el narrador, los texcocanos no temían la muerte sino hacer “cosa infame o afrentosa” (Pomar, 1891: 53). Las únicas menciones negativas a otros pueblos son la adjudicación de la introducción de los sacrificios (casi la única referencia detractora del pasado texcocano) por parte de los mexicas (Pomar, 1891: 15-16) y la crítica a la vestimenta de mexicas, tlaxcaltecas y huexotzincas: subraya el narrador que, mientras los reyes texcocanos vestían “muy honestos”, los de los otros pueblos iban “arreados a la soldadesca y fanfarronamente” (Pomar, 1891: 43), contrastando así la austeridad, virtud fundamental para el cristiano, con la soberbia, uno de los pecados capitales.<sup>91</sup> Al igual que en la crónica de Muñoz Camargo, la equiparación de los texcocanos con los españoles es una táctica del narrador para indicar que su ciudad es una suerte de pueblo elegido, preparado desde tiempos remotos para recibir la fe cristiana (Inoue Okubo, 2000: 219).

Si el narrador mestizo ve su presente y no puede sino ver caos, la armonía de dichos tiempos pareciera revivir en la Texcoco actual, sujeta, caótica, pero evangelizada. El caos del presente colonial en las crónicas de Pomar, Muñoz Camargo, Motolinía y Mendieta cobra otra dimensión a la luz de la conversión. Respecto de las condiciones edilicias de la ciudad y a partir de la pregunta número XXXI del cuestionario, que solicita información sobre “La forma y edificio de las casas, y los materiales que hay para edificarlas, en los dichos pueblos, o en otras partes de donde los trujesen” (Pomar, 1891: 68), el narrador plantea que los edificios, aunque de más de doscientos años, están enteros y sanos:

La forma y edificios de sus casas son bajas, sin sobrado ninguno, unas de piedra y cal, y otras de piedra y barro simple; las más de adobe, de que más usan en esta ciudad, por ser muy buenos, porque los hallamos hoy día a edificios viejos, hechos de más de doscientos años a esta parte, tan enteros y sanos, que largamente pueden servir en edificios nuevos. Tienen las cubiertas con vigas, y en lugar de tablas con muchas astillas muy menudas, tan bien puesta, que no cuela por entre ella ninguna tierra de la que ponen encima para terrado. La mayor parte de ellas tiene su patio, y a la redonda de él los aposentos que han menester, en que tienen sus dormitorios y recibimientos, para hombres en un cabo y en otro para mujeres; y despensas y cocinas y corrales de las casas de los principales y señores, especialmente las de los reyes son muy grandes y de tan poderosas maderas, que casi parece imposible que industria ni fuerzas humanas las pudieran poner en sus lugares, como por las ruinas de ellas hoy se ven en esta ciudad, especialmente en las casas de Nezahualcoyotzin que están en la plaza, que según su grandeza y el sitio y término de ellas, pudieran aposentarse en ellas más de mil hombres. (Pomar, 1891: 68)

Observo varias cuestiones importantes en esta cita. Por un lado, la incorporación del tópico de lo inefable, presente también en las crónicas de tradición occidental. Además, el uso de la iteración con

---

anterior a su hijo Nezahualcoyotl. Éste recuperó el reino ayudado por sus tíos los señores mexicanos Izcohuatzin y Moctezuma, el viejo (Pomar, 1891: 47-48).

<sup>91</sup> Además, critica a los mexicas por intentar asesinar a Nezahualpitzintli en la guerra con los huexotzincas (Pomar, 1891: 36) y refiere a estos últimos y a los tlaxcaltecas como ciudadanos más pobres que los texcocanos, puesto que pretendían adueñarse de su plumería guerrera (Pomar, 1891: 49).

preponderancia del nexos conector “y” que produce el efecto de inmensidad pero, también, de un mundo inacabado o perpetuado, bajo sus restos, en el presente. Por otro lado, una fastuosidad brindada por la sencillez, cualidad especialmente cara al franciscano y, por extensión, al enunciador mestizo. Asimismo, se reitera un tópico al que me he referido con antelación: el enunciador se esfuerza por equiparar al *tlatoani* con su pueblo. En este caso, los aposentos del gobernante sólo diferían en tamaño y proporción respecto de las otras casas, lo que indicaría que los *tlatoque* eran cercanos a su gente y no ídolos inalcanzables, ante los cuales los indígenas bajaban su mirada, tal como se desprende de las crónicas de soldados como Bernal Díaz y Hernán Cortés en referencia a Motecuhzoma. Por último, el enunciador señala que, incluso en lo edilicio, Texcoco es un ejemplo a seguir. Mientras todo se derrumba en el presente colonial, la Texcoco antigua se asoma por entre los restos del adobe. Sin embargo y a pesar de esto, también se observan ruinas. Es una ciudad en la que convive el pasado relevado con el presente que se esfuerza por esconder y emerger de esos escombros.

El discurso mestizo incorpora elementos de la retórica religiosa, tales como el panegírico, y los convierte en elogio grupal. Pomar realiza un viaje al pasado con tácticas retóricas del discurso de tradición occidental como el panegírico para alabar su ciudad y defender, también, la conformación actual. El cronista mestizo recupera aquellos rasgos de la ciudad de sus antepasados que le permiten destacar lo que le parece más (o lo único) elogiabile de la Colonia, esto es, la introducción de la evangelización, y lo hace mediante este discurso transcultural que emerge de una relación compleja entre raigambre y cultura impuesta.

### 3.1.3.1. El pasado, entre el panegírico y el repudio

En su crónica, Pomar repudia a los pocos miembros de la realeza que no concuerdan con el pasado prestigioso que pretende mostrar. Por ejemplo, al relatar la historia de Texcoco y presentar a Cacamatzin, su último *tlatoani*, plantea que “por haber sido muy vicioso, no se tratará de él en esta relación, sino de Nezahualpiltzintli, su padre y de Nezahualcoyotzin, su abuelo, por haber sido hombres muy virtuosos” (Pomar, 1891: 6). La táctica consiste en seleccionar lo más célebre de ese pasado y castigar con la omisión en su historia aquello que considera repudiable. De alguna manera, es un gesto semejante al que realizan las crónicas de tradición occidental: selección, recorte y elipsis.

Otro juicio de valor remite a la costumbre de los sacrificios humanos aunque, dice (y en esto concuerda con Del Castillo), fue introducida por los mexicas,<sup>92</sup> con lo que pretende salvaguardar en cierta forma el prestigio de su ciudad. El narrador plantea que el sacrificio humano en Texcoco había

---

<sup>92</sup> Inoue Okubo plantea que Pomar no juzga ciegamente (como otros cronistas mestizos) el sacrificio humano. Aunque lo llama “diabólica invención”, lo hace para distinguir a texcocanos de mexicas (2007: 68).

comenzado de forma moderada, como práctica heredada de otros pueblos, pero luego creció a la par de su potencia, aumentando así su “ceguedad y error” (Pomar, 1891: 16). Cabe destacar la prolijidad con que el enunciador describe algunas costumbres: los rituales religiosos, por ejemplo, son detallados, a su vez, para sí mismo, como punto de disyunción con esa cultura que idealiza casi en su totalidad. Son estos “espantosos sacrificios” (Pomar, 1891: 20), “tan horrendos” (Pomar, 1891: 22), una “diabólica invención” (Pomar, 1891: 16), para los que se valían de “sacerdotes servidores del demonio” (Pomar, 1891: 17). A través del riguroso juicio de lo único deleznable de sus antepasados, el enunciador se posiciona en un lugar de cronista similar al de los frailes misioneros, como Motolinía y Mendieta.<sup>93</sup> Por otra parte, al referir a los ídolos de sus antepasados no emite juicio de valor alguno sino que los describe desde una mirada de historiador que resulta más una mezcla de curiosidad, fascinación y rechazo que una respetuosa adhesión (Pomar, 1891: 7-8). Tampoco enjuicia el politeísmo de los indígenas con la severidad con que lo hacen otros cronistas mestizos sino que lo asocia con “el engaño en que vivían” (Pomar, 1891: 24-25). Por el contrario, postula un monoteísmo incipiente en sus formas de adoración y en los cantos antiguos, entre los nombres y epítetos honrosos de Dios que indican que, para ellos, en realidad, había uno solo (Pomar, 1891: 24).<sup>94</sup> Para el narrador, tanto entre los principales, *tlatoque* o *pipiltin*, como entre la gente común o *macehualtin*, había “señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno” (Pomar, 1891: 24). Yukitaka Inoue Okubo señala que en esta clara intención de resaltar la supremacía texcocana por sobre la de los otros pueblos, la “tesis sobre el Dios único es justamente una de las razones que sostienen la importancia religiosa de la capital acolhua” (2000: 211).<sup>95</sup>

También Diego Muñoz Camargo realiza un panegírico, esta vez de la Tlaxcala antigua, con la intención de narrar la historia que la Historia no contó. Cuando Cortés arriba en 1519 a Tlaxcala, ésta era un estado militar, casi federal en su organización político-social y susceptible a cualquier ataque exterior que mantenía una larga lucha contra los mexicas, los huexotzincas y otros pueblos vecinos (Gibson, 1991: 29). Ciudad enemiga de México por excelencia y aliada de Cortés, adquirió una

---

<sup>93</sup> Desarrollé algunas de las similitudes entre *Relación de Texcoco* e *Historia de los indios de la Nueva España* en “Tensiones en torno a la cultura originaria y la cultura otra: Juan Bautista Pomar y fray Toribio Benavente (Motolinía)” (2010).

<sup>94</sup> Al respecto, señala Jacques Soustelle que Nezahualcoyotl profesaba culto a *Tloque Nahuaque*, el dios creador de todas las cosas, suerte de deidad suprema a la que había dedicado un templo especial aunque no estaba representado en ninguna estatua o ídolo. Sin embargo, este culto no impedía que adorara al mismo tiempo a otros muchos dioses. Por eso, no se trata de un monoteísmo en el sentido tradicional del término sino de la creencia en un dios supremo colocado por encima de todos los demás, sin nombre (ya que los términos utilizados para designarlos son sólo epítetos), sin historia mítica y sin representación física (2013: 126-127).

<sup>95</sup> Para Inoue Okubo esto también sucede en otras crónicas, por ejemplo, en la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilóchtli y, como veremos, en *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (2000: 212).



posición privilegiada al finalizar la conquista.<sup>96</sup> Pero las crónicas de tradición occidental, como las de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo o Francisco López de Gómara, omiten el relato de la colaboración del pueblo tlaxcalteca en la conquista o, al menos, la minimizan, transformando a los soldados aliados en una compañía casi fantasmal que rodea sin demasiada participación al ejército vencedor. Muñoz Camargo restituye el papel decisivo de su pueblo en la causa española a través de distintas tácticas. Por un lado, releva extensa y detalladamente la indispensable ayuda prestada. En su texto deja en claro que, sin la colaboración tlaxcalteca, la conquista de México no hubiese sido posible. El enunciador destaca en repetidas oportunidades que no es un pueblo más en el paso de los conquistadores, como tantos otros con los que se han topado, sino “la muy leal provincia de Tlaxcalla” (Muñoz Camargo, 1998: 129).<sup>97</sup> Por otro lado, realiza un claro panegírico de “esta insigne y muy inexpugnable ciudad” (Muñoz Camargo, 1998: 95, 97) en oposición a otros pueblos del valle de México (salvajes, traidores, infieles a los españoles) que, en el pasado, fueron aliados y, luego, se convirtieron en enemigos, por “envidia y ambición” (Muñoz Camargo, 1998: 94): “Vino a ser el reino de Tlaxcalla uno de los mayores reinos que hubo en estas partes del Nuevo Mundo, gobernado por los cuatro señores de las cuatro cabeceras; tanto que vino a ser envidiado de las provincias vecinas y comarcanas” (Muñoz Camargo, 1998: 130).

Además de rescatar la belleza del paisaje tlaxcalteca, “uno de los principales ornatos de su creación” (Muñoz Camargo, 1998: 82), y su lugar fundamental en el plan divino, al enunciador le interesa indicar que su pueblo descende de los “verdaderos” chichimecas, los teochichimecas, marcando de esta forma un origen prestigioso: “Y así los que proceden de estos chichimecas son tenidos y estimados en mucho” (Muñoz Camargo, 1998: 77).<sup>98</sup> Estos “antiguos” chichimecas, aunque salvajes, “indomésticos” y belicosos, eran excelentes arqueros y audaces soldados (Muñoz Camargo, 1998: 76). Dicha caracterización de los tlaxcaltecas como grandes guerreros desde sus más remotos

---

<sup>96</sup> La Corona española le concede posesión de armas, exención de tributos y el derecho de regirse por autoridades indígenas (Carrera Stampa, 1945: 134). Gibson señala que muchos de estos privilegios no tuvieron real incidencia en la vida tlaxcalteca, ya que fueron simplemente honoríficos. La exención de tributos sólo fue respetada hasta 1521. La eximición del trabajo en repartimientos fuera de la provincia tampoco fue cumplida (1954: 593-594).

<sup>97</sup> Entre los privilegios reales otorgados a Tlaxcala, Gibson destaca el del 22 de abril de 1535: por pedido de Diego Maxixcatzin y para recompensar servicios en la Conquista, la ciudad ha de ser llamada “La Leal Ciudad de Tlaxcala”. El 25 de abril de 1563 se le concede el título de “Muy Noble y Muy Leal”. El 10 de mayo de 1585 el título se modifica nuevamente agregando un nuevo adjetivo: “Insigne, Muy Noble y Muy Leal” (1991: 219-221).

<sup>98</sup> Soustelle señala que existían dos polos con los que se consideraba el grado de civilización de un pueblo: el bárbaro era el chichimeca; el civilizado, el tolteca (2013: 218). Si en un pasado lejano los chichimecas se asociaban con lo incivilizado, la migración en busca del asentamiento final dio origen a un grupo prestigioso, los teochichimecas, “aquellos sinceros y antiguos chichimecas que vinieron a las poblaciones y en seguimiento de sus parientes y amigos” (Muñoz Camargo, 1998: 78), que el cronista se esfuerza por señalar como antepasados directos de los tlaxcaltecas: “Todos eran unos e iguales en linaje” (Muñoz Camargo, 1998: 94). De aquí que parezca contradictoria su visión sobre este grupo indígena: “El nombre de chichimecas, que solía ser la cosa más noble que entre los naturales había, ha venido a ser y a parar, que los que llaman el día de hoy chichimecas, se han de entender por hombres salteadores y robadores de caminos” (Muñoz Camargo, 1998: 77-78).

orígenes es uno de los muchos argumentos que esgrime el cronista para señalar el papel indispensable de Tlaxcala en la conquista. No obstante, también equipara la condición bélica tlaxcalteca con la de las huestes españolas. Muñoz Camargo confronta la representación de tlaxcaltecas y españoles para demostrar que, en realidad, no son tan distintos. Resalta numerosas similitudes entre ellos, como la monogamia (Muñoz Camargo, 1998: 86), el monoteísmo, la idea de vida eterna (Muñoz Camargo, 1998: 152) o el repudio a pecados tales como el incesto, la sodomía, la traición y las mentiras, la embriaguez, entre otros. Por otra parte, el enunciador describe a los tlaxcaltecas como grandes oradores (Muñoz Camargo, 1998: 156), lo que resulta significativo ya que Cortés, como analizo a continuación, también es representado como un excelente orador en numerosas oportunidades.<sup>99</sup> Otra característica de los tlaxcaltecas es que “hasta el presente no han podido ser sujetos” (Muñoz Camargo, 1998: 78), lo cual reafirma el carácter independiente de Tlaxcala, en primer lugar, ante las arremetidas mexicas y, luego, al demostrar que la alianza tlaxcalteca con los españoles fue producto de un consenso y no una imposición. Entonces, desde su prestigioso linaje, su condición guerrera, su semejanza con los españoles y los augurios que anuncian la “venida”,<sup>100</sup> para el enunciador todo en la historia de Tlaxcala indica la idea del pueblo preparado para la fe (Añón, 2013: 197).

Otra táctica es la omisión. El enunciador silencia, entre varias cuestiones, la participación de otros pueblos que también colaboraron con Cortés durante la conquista y las luchas que mantuvieron tlaxcaltecas *versus* españoles antes de la llegada a la ciudad.<sup>101</sup> Tampoco describe la llegada a Tenochtitlan; fiel al panegírico de su pueblo, Muñoz Camargo dedica a la ciudad mexicana breves párrafos, simples referencias a la llegada de los españoles, su huida o la guerra de conquista. No hay

---

<sup>99</sup> Uno de los ejemplos más relevantes es el “coloquio” ante los señores de Tlaxcala en el que Cortés los persuade inmediatamente de que se conviertan a su religión (Velazco, 2003a).

<sup>100</sup> Una niebla blanca muy clara, un remolino de polvo, una espada de fuego que atraviesa el sol, con un asta encima y una bandera de fuego resplandeciente que, para los naturales, “no podían pronosticar sino la total destrucción y acabamiento del mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 178-179).

<sup>101</sup> Relata Gibson que el primer enfrentamiento fuerte entre españoles y el ejército al mando de Xicotencatl ocurrió durante los primeros cinco o seis días después de que Cortés y los suyos cruzan la muralla que dividía la región tlaxcalteca de la de Zacatlán-Ixtacmaxtitlán (probablemente la primera semana de septiembre de 1519), batalla que consignan las historias de soldados como el mismo Cortés (2010) pero también Bernal Díaz del Castillo (2011) y Andrés de Tapia (1999). Antes, cerca de Quimichoacán, habían librado un combate menor entre una avanzada de jinetes españoles y quince indios que huyeron al ver los caballos pero que se defendieron valientemente al ser apesados, matando a dos de los animales. Todo esto produjo un momento de deliberación interna entre los jefes tlaxcaltecas sobre si convenía a su pueblo rendirse. El debilitamiento de sus fuerzas sumado a la posible intervención de otros pueblos en ayuda a los españoles produjo la capitulación. Cortés demoró seis días en responder la invitación de los tlaxcaltecas para entrar en la ciudad, mientras negociaba con Motecuhzoma. Finalmente, los españoles ingresan a Tlaxcala probablemente el 18 o 23 de septiembre de 1519. No obstante, en esta alianza de los señores tlaxcaltecas con los españoles jugaron, también, intereses comerciales y conservadores que definieron la decisión. Por otro lado, los *tlatoque* habían gestado un plan que consistió en ofrecer la paz a los españoles, entreteniéndolos para preparar un fuerte ejército dirigido por Xicotencatl y sorprenderlos en el momento en que no estuviesen preparados. Este plan incluía, a su vez, otra estratagema para salvar las apariencias en caso de no resultar victoriosos: responsabilizar a los otomíes de la frontera por dicho levantamiento. Desistieron de esta idea al ver la facilidad con que los españoles se apoderaron de Teacoac y de otras regiones fronterizas, además del temor que les generó su armamento (Gibson, 1991: 30-33).

descripción del recibimiento del *tlatoani* tenochca a Cortés, tópico fundamental en otras crónicas de la conquista. En cambio, sí se describe detalladamente el magnífico recibimiento de los *tlatoque* tlaxcaltecas (Muñoz Camargo, 1998: 187). De esta manera, desvía el relato hacia Tlaxcala, ciudad cuya importancia, según el enunciador, ha sido elidida de la historia “oficial”. Entonces, homologación entre tlaxcaltecas y españoles pero, también, distanciamiento de aquel pasado que resulta vergonzoso a la luz de la fe cristiana. El movimiento es de recuperación y restitución del lugar en la historia que debería ocupar el pueblo materno<sup>102</sup> y, a la vez, de colocación del yo en el lugar de quien se sabe (y es elegido como) capaz de transmitirla.

¿Por qué la crónica mestiza realiza un panegírico de los pueblos de pertenencia? En primer lugar, propongo una respuesta basada en lo biográfico: tanto Pomar como Muñoz Camargo necesitan obtener mercedes y privilegios en la sociedad colonial, y lo hacen posicionando su lugar de origen como aquel merecedor de ello, en tanto pueblo preparado para la evangelización (Texcoco) y pueblo aliado de la conquista (Tlaxcala). Pero, también, el enunciador mestizo releva las costumbres de sus antepasados indígenas, en parte, como un pasado al que, dice, ahora no pertenece sino en una pequeña proporción. Este pasado ya no forma parte del (de su) presente colonial, por eso, no sólo no es completamente enjuiciado sino que le permite al enunciador alabar ciertas costumbres compatibles con el presente. Si bien los de Texcoco y Tlaxcala no son panegíricos en el sentido estricto del término, sí incorporan elementos del mismo, tales como el encomio del pueblo, la alusión a la habilidad para la guerra o para el arte, la alabanza de sus gobernantes y de las leyes y costumbres por ellos incorporadas. Y en este gesto de recuperación “asoma la nostálgica amargura del informante cuando describe la etiqueta de los tiempos antiguos” (Gruzinski, 2007b: 101).

### **3.2. La historia de la migración**

Al igual que Pomar, Muñoz Camargo releva el pasado de su pueblo como gesto de recuperación ante la paulatina desaparición de pinturas y, sobre todo, de fuentes y ancianos indígenas que pudieran dar cuenta de los tiempos remotos. Este retorno al pasado en la *Historia de Tlaxcala* se configura a partir de diversas operaciones. Por un lado, el panegírico de dicha ciudad que comprende no sólo su organización político-social sino, también, otros rasgos y características, como desarrollé con antelación. Muñoz Camargo sitúa a su pueblo en una posición destacada respecto del resto de los pueblos amerindios desde su origen prestigioso hasta la participación de los tlaxcaltecas al lado de las

---

<sup>102</sup> Según Gibson, la comunidad de Tlaxcala siempre evocó un “patriotismo espiritual que los indios nunca sintieron hacia las entidades mayores de la Nueva o de la vieja España. Este sentido de lealtad local representó además la continuación de una tradición tlaxcalteca que se originó en el periodo anterior a la Conquista, pero que se refinó y se hizo más compleja en el periodo colonial” (1991: 12).

huestes cortesianas. Por el otro lado, el relato de las migraciones de los pueblos que originaron la ciudad de Tlaxcala, relato que lo acerca a la tradición indígena de la que el enunciador pretende, por momentos, distanciarse en su discurso. Con estos relevamientos, procura demostrar que Tlaxcala es la ciudad que estaba destinada a los españoles para la realización de su objetivo tanto militar como evangelizador. Por su parte, Cristóbal del Castillo en su *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, inscribe a su vez el relato de la llegada a México de esos “otros pueblos” transmitiendo, de esta manera, una historia distinta de la oficial, a través de un discurso que sigue muy de cerca los preceptos bíblicos. En este gesto y en otros que analizo a continuación, se asemeja a *Historia de Tlaxcala*.

### 3.2.1. “Y comenzaron esta su muy larga itineraria, inaudita peregrinación”. El relato de la migración en *Historia de Tlaxcala*<sup>103</sup>

En la *Historia de Tlaxcala*, Muñoz Camargo relata la llegada de distintos pueblos (olmecas, chalmecas y xicalancas, entre otros) en busca de un lugar donde asentarse, y el largo peregrinar hasta su hogar. Desde el salvajismo de los tarascos hasta la crueldad de los chichimecas, el enunciador señala las diferencias entre las distintas “naciones”,<sup>104</sup> estrategia de legitimación de un saber y de un *locus* enunciativo (Añón, 2013). Sin embargo, centra su atención en los antepasados de los tlaxcaltecas, los chichimecas, y en cómo éstos, “sediciosos y crueles, con la sedienta ambición” (Muñoz Camargo, 1998: 73), fueron los últimos en arribar a Tlaxcala.

En el texto se utiliza el sintagma “la venida de los chichimecas” (Muñoz Camargo, 1998: 74), que anticipa otra venida, la “venida de los españoles” (Muñoz Camargo, 1998: 135, 144), utilizado por Muñoz Camargo a partir de la llegada de Cortés. En el relato de la migración de los pueblos hasta llegar a Tlaxcala, el enunciador señala que los orígenes de dicha ciudad se remontan a los chichimecas. Podemos pensar, entonces, la correlación entre las distintas “venidas” como un intento por aunar tlaxcaltecas y españoles a través de la homologación de ambos términos. El enunciador, plenamente evangelizado, pone en escena así las semejanzas entre ambos arribos (las “venidas” definitivas) a Tlaxcala: los chichimecas, que llegaron para quedarse y construyeron un pueblo pujante y guerrero, y los españoles, que conquistaron los pueblos vecinos con ayuda de los tlaxcaltecas y transmitieron la “verdadera” fe con ayuda de estos amigos.

---

<sup>103</sup> Desarrollé algunas hipótesis preliminares sobre esta cuestión en “‘De tan lejanas tierras y cansadas peregrinaciones’. Viaje y conquista en *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo”, en Colombi, Beatriz (Comp.) (2016), *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos.

<sup>104</sup> En su artículo “From the ‘people’ to the ‘nation’: an emerging notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo” Thomas Ward (2001) analiza el uso de los conceptos “gentes” y “nación” en el texto.

El relato de la migración se detiene en las dificultades del camino no sólo geográficas (atravesar ríos, sortear lagunas, encontrar tierras habitables y que proporcionen sustento) sino, también, relacionales: las intrigas con otros pueblos, los permisos de paso, las amenazas y, primordialmente, las guerras por el dominio del territorio. Sin dudas, *Historia de Tlaxcala* se inscribe en la tradición del relato de la migración originaria, fundamental al pensar la transmisión del viaje mexica hasta la fundación de Tenochtitlan.<sup>105</sup> Como indica Carlos Martínez Marín, son los mismos mexicas quienes recogieron y divulgaron la historia de la peregrinación (1974: 764), tradición transmitida oralmente después de la conquista y recuperada tanto por cronistas como Diego Durán, Bernardino de Sahagún y Hernando Alvarado Tezozómoc como por la *Tira de la peregrinación*.<sup>106</sup> Enrique Florescano (1999) asocia el relato de la dura experiencia vivida durante la migración de los pueblos con la transmisión de la memoria indígena. Señala que dicha memoria asumió distintas formas desde el momento en que la conquista la transformó en una memoria marginal, perseguida y, no obstante, inquebrantable en su objetivo de reproducir las tradiciones indígenas. La memoria mesoamericana, como en el caso de la tradición europea, hace uso de las reglas de remembranza del lugar de origen y de fijación de imágenes. Podemos pensar, entonces, que el relato del origen de su pueblo es el momento en que el narrador de la crónica mestiza hace más hincapié en su “parte” indígena, pues pretende demostrar al destinatario occidental quiénes fueron los primeros habitantes de esas tierras, argumento esencial para reclamar mercedes.

En la crónica, los “naturales” (vocablo alusivo al indígena muy utilizado en las crónicas misioneras) se desplazan combatiendo; la guerra es su modo de avance. La búsqueda del hogar, primero, su defensa, después y, finalmente, los deseos de expansión son el objetivo de estos pueblos que anticipa, de alguna manera, el accionar español: Tlaxcala concebida como hogar, defensa de ese hogar ante los “traidores” mexicas y desplazamientos expansionistas para conseguir (tierras, riquezas y) cristianos. A través del vocabulario que remite a la retórica misionera (“peregrinación”, “venida”, “desierto”) Muñoz Camargo narra la migración chichimeca hacia Tlaxcala como claro paralelismo de

---

<sup>105</sup> Utilizo el concepto de relato de viaje tal como lo entiende Beatriz Colombi: “Podemos definir el viaje como una narración en prosa en primera persona, en la que un narrador-protagonista hace una puesta en discurso de una vivencia de desplazamiento, y cuyos componentes temáticos (movimiento en el espacio), enunciativos (coincidencia del sujeto de la enunciación y del enunciado) y retóricos (veracidad, objetividad, marcas de lo factual) guardan continuidad a lo largo del tiempo y de sus distintas manifestaciones” (2010: 292).

<sup>106</sup> La llamada *Tira de la peregrinación* es un códice histórico realizado en los primeros tiempos de la Colonia que relata por medio de pinturas el itinerario de los mexicas desde que parten de Aztlán. Se encuentra incompleto por razones desconocidas, ya que la historia culmina con la victoria mexica sobre los xochimilcas. Debido a la cantidad de fuentes que recogen la historia de la migración de los mexicas, existen muchas contradicciones. Sin embargo, los hechos de importancia capital para la historia de la migración suelen repetirse aún en fuentes de distinta procedencia, lo que indica que dichas contradicciones tienen un fondo de verdad en común (Martínez Marín, 1976). Como señala Enrique Florescano, la repetición es un elemento esencial de la memoria indígena (1999: 221). Para profundizar sobre este códice, resulta de suma importancia el libro de *Literaturas indígenas de México* de Miguel León-Portilla (2003).

la peregrinación del pueblo de Israel que, huyendo de la esclavitud, buscó durante casi cuarenta años la tierra prometida. Recordemos que el cronista tlaxcalteca fue educado, desde pequeño, como cristiano. Sus maestros en la fe fueron frailes franciscanos (Añón, 2013: 1996).<sup>107</sup> Según Reyes García, debió haber conocido el Libro del Éxodo a través de una Biblia en versión de 1570 (1998: 38). Seguramente por esto, conoció la historia de Israel, pueblo que, guiado por Jehová, avanzó expulsando a los primeros moradores mediante revelaciones y prodigios.

En la *Historia*, los chichimecas migran en busca de su hogar, Tlaxcala, guiados por su dios Camaxtle, “maquinando por diversas partes del mundo, peregrinando por grandes desiertos, arcabucos y serranías y grandes y muy ásperas montañas” (Muñoz Camargo, 1998: 74).<sup>108</sup> Su desplazamiento está marcado por la presencia constante de los gerundios, gesto típico de la crónica misionera, y atravesado por los relatos mítico y mágico: mariscos que toman el color de la sangre luego de una cruel batalla (Muñoz Camargo, 1998: 80), lanzas y saetas que se fabrican y mueven a causa de un hechizo, asegurando la victoria ante los huexotzincas (Muñoz Camargo, 1998: 98-103), entre otras historias, son narradas con detenimiento a pesar de que el enunciador se distancia prudentemente de ellas (Muñoz Camargo, 1998: 80). De esta forma, el enunciador trama un texto que se ve complejamente atravesado por las tradiciones indígena y misionera.

Los chichimecas deben luchar por mantenerse en su hogar, soportando “infortunios y trabajos y adversidades” (Muñoz Camargo, 1998: 81) hasta el asentamiento definitivo en la provincia. Al igual que a Israel, su dios se les manifiesta: “hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, y en qué partes y lugares habían de poblar y permanecer” (Muñoz Camargo, 1998: 78-79). Al llegar a las cercanías de Tlaxcala, Camaxtle “les dijo hablando con ellos, que comenzasen a caminar, que aquella era la tierra en que habían de poblar y adonde habían de permanecer señoreando” (Muñoz Camargo, 1998: 83). Así como el pueblo israelí atravesó el Mar Rojo, los chichimecas sortean “aquel pasaje del agua y río o estrecho de mar” (Muñoz Camargo, 1998: 84); tampoco faltan en el trayecto las “discordias y pasiones” (Muñoz Camargo, 1998: 91) por las que se dividen las poblaciones, remoto origen de las cuatro cabeceras tlaxcaltecas. La interpretación católica de la “peregrinación” chichimeca de la que nace el pueblo tlaxcalteca anticipa la otra llegada, providencial y definitiva, la de Cortés, y posiciona a Tlaxcala como el pueblo destinado a la fe. Tlaxcala es, entonces, la tierra prometida, y los tlaxcaltecas, según el enunciador, el pueblo que estaba reservado a los españoles para la consolidación de su propósito.

---

<sup>107</sup> Rosaura Hernández propone que la instrucción de Diego Muñoz Camargo estuvo a cargo de fray Martín de Valencia (el “Primer” de los Doce franciscanos), quien residió aproximadamente cuatro años en Tlaxcala, de 1532 a 1536 (2003: 303).

<sup>108</sup> Xipe Totec, Camaxtli o Camaxtle es una deidad dedicada a la caza y a quien se le rendía culto mediante los desollamientos en vida. Se lo llama, también, “Nuestro Señor el desollado” (Fernández, 1983: 61).

### 3.2.2. *El otro relato migratorio: las Historias de Del Castillo y la tradición indígena*

Otra migración distinta respecto de la tonalidad y la posición del enunciador es la que narra Cristóbal del Castillo. Sus Historias, si bien incompletas, resultan crónicas atípicas, distintas de otras crónicas mestizas. En primer lugar, en ellas el enunciador no se adscribe a ninguna etnia o pueblo ni reclama pertenencia alguna, lo cual resulta significativo si observamos que otras crónicas mestizas adhieren claramente a un grupo de pertenencia: Tezozómoc, Chimalpahin, Ixtlilxóchitl, Pomar, Muñoz Camargo defienden, respectivamente, las tradiciones mexicana, chalca, acolhua, texcocana y tlaxcalteca, por nombrar algunos ejemplos. En la crónica de Del Castillo, la falta de adscripción parece indicar un origen plebeyo. No se sabe a qué pueblo perteneció, aunque por el uso constante de la tercera persona y el impersonal al referirse a los mexicas, entre otros rasgos, podemos suponer que no perteneció a dicho pueblo. Es probable que el enunciador escriba en nombre de algún pueblo del Valle de México para demostrar el carácter tirano de los mexicas (Navarrete Linares, 2001: 13). Por otro lado, su obra está escrita en náhuatl,<sup>109</sup> lo que parece indicar que el cronista buscaba dirigirse a los indígenas pero, también, a los frailes que los asistían, conocían sus lenguas y se interesaban por su historia (Navarrete Linares, 2001: 25).<sup>110</sup> Esto produce un discurso muy distinto al de las crónicas escritas en español, por ejemplo, el lenguaje se torna más metafórico, más poético y, aunque parezca una contradicción, más directo, en cierto punto.

Por último, podemos apreciar que, si bien como en toda crónica mestiza el enunciador se presenta como cristiano ortodoxo, defensor de la fe, en este texto hace uso de una focalización más cercana a la tradición indígena que a la occidental. Esto se percibe en numerosos episodios en los que la narración vira de los personajes españoles a los indígenas pero, también, en saberes, conceptos e ideas provenientes de la cultura acolhua que no parecen ser producto de una investigación o recopilación de datos sino un saber inherente al cronista. Estas características muestran que las Historias de Del Castillo son mucho más que fuentes documentales sobre el mundo indígena. Son discursos en los que se manifiesta en primer plano el complejo universo del discurso mestizo en el que se entretajan dos tradiciones distintas, aunque nunca de la misma forma.

---

<sup>109</sup> Al respecto, señala Jacques Soustelle que “el náhuatl posee todas las cualidades que exige una lengua culta. Su pronunciación es fácil, armoniosa y clara. Su vocabulario es muy rico, y los procedimientos de composición que le son propios permiten crear todas las palabras indispensables, especialmente en el campo de la abstracción. Se presta admirablemente a comunicar todos los matices del pensamiento y todos los aspectos de lo concreto. Se acomoda tanto a la concisión lapidaria de los anales cuanto a la retórica florida de los discursos y de las metáforas poéticas. Era materia prima de selección para una literatura” (2013: 232).

<sup>110</sup> Recordemos que, si exceptuamos la *Crónica mexicayótl* de Alvarado Tezozómoc, las crónicas mestizas suelen estar escritas en la lengua del conquistador. Las crónicas mestizas de la zona andina también están escritas en español e incorporan aisladamente algunos vocablos en quechua (Lienhard, 1983: 106).

En *Historia de la venida de los mexicanos*, Del Castillo brinda una descripción detallada del origen de los mexicas hasta la llegada a Tenochtitlan, releva el papel de los pueblos que los acompañaron y presenta una particular visión de la historia de México. En su texto, indica cómo y de dónde vinieron, quién los guió, y describe un itinerario tan variable como su nombre: según el narrador, al principio los mexicas se llamaban “aztecas chicomoztocas” porque salieron de Chicomóztoc Aztlán. Luego, se denominaron “colhuaques chichimecas” porque llegaron al Huei Colhuacán. Después se separaron en grupos: los “tenochcas”, que eran quienes iban guiados por el caudillo Tenoch, y los “mexixquilquani” (“comedores de mastuerzo”), despectivo con el que llamaron estos tenochcas al resto de los pobladores. Finalmente, ambos grupos fueron llamados “mexicas mexitin” porque Tetzauhteotl<sup>111</sup> se presentó ante ellos como la luna (Del Castillo, 2001: 88). Así, no es el viajero quien nombra el lugar por el que transita (gesto típico del conquistador) sino que, según la crónica, el lugar brinda el nombre al peregrino. Y como el nombre une en grupos, también produce desuniones irreversibles como la que queda asentada en este relato del origen.

El texto describe cómo vivían los mexicas cuando eran *macehualtin* de los gobernantes de Aztlán, quienes les hacían tributar con lo extraído de la pesca:

Y sus gobernantes los maltrataban mucho, mucho los hacían tributar. A diario les daban todo lo que crece en el agua: pescados, ranas, el *tecuítlatl*, *izcahuítl*, los tamales de *ocuillztac*, los panes de *axaxayácatl*. Y también las larvas del *acocolin*. Y después los patos, los ánsares, las grullas, los *atzitzicuúlotl*, y el *apopotli* y el *yacatzintli*. De esta forma los maltrataban mucho, y les pedían todo el plumaje de los alcatraces y las plumas de los *tlauhquécholli* que habían recogido. (Del Castillo, 2001: 91)<sup>112</sup>

En esta cita puede observarse cómo el enunciador se posiciona del lado de estos “pobladores” devenidos en siervos por el pueblo al que, poco tiempo atrás, habían pertenecido, situación que anticipa la servidumbre del indígena posterior a la conquista. La especificación y enumeración de los insectos y aves que extraían de la costa tiene por función no sólo victimizar a los *macehualtin* y mostrar sus condiciones paupérrimas de vida sino, también, representar la reducción de esta gente a la condición de poco más que alimañas. Además, muchos de los nombres de la fauna y flora mexicana no tienen aún traducción al castellano. El conocimiento de los mismos por parte del narrador y su inserción en el

---

<sup>111</sup> Uno de los nombres primigenios con los que se conoció a Huitzilopochtli. Significa “Dios terrible” o “dios espantoso”, debido a su avidez de vidas humanas. Es el dios arengador en las guerras (Fernández, 1983: 98).

<sup>112</sup> *Tecuítlatl*: vegetal que vive en la superficie del agua. *Izcahuítl*: gusano pequeño que se come en tortilla. *Ocuillztac*: gusano blanco. *Axaxayácatl*: mosca o mosquito lacustre que se mezcla en bollos para la ingesta. *Acocolin*: especie de crustáceo pequeño de agua dulce. *Atzitzicuúlotl*: pájaro lacustre de carne abundante y comestible. *Apopotli*: hierba de flores blancas de propiedades medicinales. *Tlauhquécholli*: ave acuática de color rojo (Navarrete Linares, 2001: 91). *Yacatzintli*: proviene de “zintli”: diosa del maíz, y “yakatl”: punta o cosa saliente, entonces podría significar “punta saliente en la que se encuentra maíz” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001).



texto supone una cercanía a la cultura y condiciones de esos *macehualtin* que no percibimos en los textos de Pomar o Muñoz Camargo.

El narrador describe cómo dicha tiranía lleva al guía de los mexicas, el guerrero zurdo Huitzilitlin, a llamar a su *tlacatecolotl*,<sup>113</sup> solicitarle ayuda y ofrecerle, a cambio, la devoción absoluta del pueblo, que incluía, entre otros rituales, sacrificios humanos. El pedido incluye, además, el distanciamiento de los mexicas: “en verdad somos únicamente los macehuales de los gobernantes de los aztecas y nuestros dioses tampoco son sus dioses: solamente a ti servimos y adoramos” (Del Castillo, 2001: 97). La deidad promete llevarlos a otra tierra, lacustre al igual que Aztlán, a cambio de seis condiciones descriptas a lo largo de un extenso discurso, que podrían resumirse en la conversión del pueblo, antes pacífico, en guerrero, conquistador y adorador de deidades demoníacas.<sup>114</sup> Además, les otorga insignias guerreras: la hoguera, la flecha, la rodela (que simbolizan el ingreso en el mundo bélico de un grupo antes pacífico), el agua divina, el águila y el ocelote (elementos fundamentales de la tradición indígena oral) (Del Castillo, 2001: 97-103). Tan fuerte es esta transformación del pueblo que el enunciador relata que los “pobladores” tuvieron que detenerse en la ribera de Tlatepotzco durante dos años antes de lanzarse a la conquista para confeccionar armas, divisas y flechas (Del Castillo, 2001: 103). Este sería el origen de la belicosidad mexica, condición *sine qua non* para lograr la ayuda de la deidad. De esta manera, el enunciador sugiere cómo un pueblo pacífico puede transformarse al ser erróneamente guiado por una deidad, discurso de la evangelización cristiana que pretende eximir a los indígenas de sus pecados e inculpar al “engaño” del demonio. En este gesto, la *Historia* de Cristóbal del Castillo recuerda la postura enunciativa de crónicas misioneras como las de Motolinía y Mendieta que, lejos de responsabilizar al indígena por las prácticas idolátricas, consideran que ha sido víctima de una hábil manipulación de Satán. Del Castillo plantea que los pueblos aledaños a la zona recorrida, que no practicaban la guerra ni los sacrificios, fueron avasallados injustamente por los mexicas a partir de este “mandato demoníaco” (Del Castillo, 2001: 103). En medio de la conquista, los mexicas padecen hambre y acuden, nuevamente, a su guía Huitzilopochtli:

el *tlacatecolotl* les da todas las cosas que les son necesarias. Toman allá, donde ya saben, el alimento, el mantenimiento. Cuando amanece, hacia el oriente donde se levanta el altar y la cama de paja del *tlacatecolotl*, ven maíz, tortillas, tamales, chile, sal, calabazas y todo lo comestible. Y entonces allá lo reparte su gobernante, su guía, Huitzilopochtli. Así hace el

---

<sup>113</sup> En el contexto novohispano, *tlacatecolotl* significaba “hombre búho” o “hechicero” y fue utilizado para expresar el concepto cristiano de diablo. Es probable que Del Castillo lo usara en ese sentido (Pastrana Flores, 2009: 255). Como veremos *a posteriori*, Mendieta también señala la existencia de este “hombre búho” al que se refiere como un “fantasma” (2002, II: 206).

<sup>114</sup> Según Navarrete Linares, Del Castillo presta especial atención a las formas de comunicación entre las deidades y hombres (2001: 34).

*tlacatecólol* por todas partes, de modo que viene dando de comer a los mecitin por los lugares peligrosos, los bosques, los pedregales por donde van pasando. Porque los viene guiando el *tlacatecólol*, que se transforma en águila y vuela frente a ellos, guiándolos. (Del Castillo, 2001:105)

En esta cita podemos observar una serie de procedimientos que considero “mestizos”. Por un lado, la referencia no al nombre de la deidad, sino a su condición de diablo-hechicero mediante el concepto *tlacatecolotl*; por el otro, la alusión a la parábola bíblica de la multiplicación de los panes narrada en la Biblia en el evangelio de San Mateo, especialmente sugerente debido al hecho de que, en este fragmento, la enumeración de los alimentos distribuidos se encuentra castellanizada;<sup>115</sup> además, la indicación de que quien alimenta es, a la vez, guía en los peligros y guerrero, representado en el símbolo bélico mesoamericano del águila. Resulta significativo el relato de la despedida de Huitzilopochtli antes de morir, cumplidos cincuenta y dos años de la partida de Aztlán. Según el narrador, el guía se sienta sobre un altar, en lo alto del templo, y habla a su pueblo, al que trata paternalmente como “vosotros mis hijos” (Del Castillo, 2001: 113). Traduce los pedidos de Tetzauhteotl (que pueden resumirse en la continuación de las ofrendas de corazones y sangre humanos a cambio de la permanencia del sol) mediante un interesante discurso directo que tiene por función perpetuar el pacto con el *tlacatecolotl* y conservar dicha alianza. Esto remite a otra suerte de pacto, la despedida de Jesús de sus apóstoles: según el evangelio de San Lucas, antes de ser crucificado y en la última cena, al partir el pan, Jesús dice a sus discípulos “Haced esto en memoria mía” (Lucas 22, 19) e inaugura, en este gesto, el inicio del sacramento de la eucaristía. Finalmente, el narrador relata la conversión de Huitzilopochtli en dios: “en verdad ya soy su imagen, ya me hice nuestro dios Tetzauhtéotl” (Del Castillo, 2001: 123), luego de la cual adopta su nombre definitivo, Huitzilopochtli.<sup>116</sup> Antes de partir, les indica el destino final, “el lugar en medio del agua, el lugar del apantle de la Luna, la tierra de las flores, la tierra de los mantenimientos” (Del Castillo, 2001: 115), es decir, México. De esta manera, instala el mito de origen de México-Tenochtitlan a partir de reminiscencias católicas desde una visión notoriamente cercana a la tradición indígena.

---

<sup>115</sup> “Al conocer esa noticia, Jesús se alejó discretamente de allí en una barca y fue a un lugar despoblado. Pero la gente lo supo y en seguida lo siguieron por tierra desde sus pueblos. Al desembarcar Jesús y encontrarse con tan gran gentío, sintió compasión de ellos y sanó a sus enfermos. Cuando ya caía la tarde, sus discípulos se le acercaron, diciendo: ‘Estamos en un lugar despoblado y ya ha pasado la hora. Despide a esta gente para que se vayan a las aldeas y se compren algo de comer’. Pero Jesús les dijo: ‘No tienen por qué irse; denles ustedes de comer’. Ellos respondieron: ‘Aquí sólo tenemos cinco panes y dos pescados’. Jesús les dijo: ‘Tráiganmelos para acá’. Y mandó a la gente que se sentara en el pasto. Tomó los cinco panes y los dos pescados, levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los entregó a los discípulos. Y los discípulos los daban a la gente. Todos comieron y se saciaron, y se recogieron los pedazos que sobraron: ¡doce canastos llenos! Los que habían comido eran unos cinco mil hombres, sin contar mujeres y niños.” (Mateo 14, 13-21).

<sup>116</sup> Acerca de la deificación del guía Huitzilopochtli, véase Navarrete Linares (2001).

A lo largo de esta *Historia*, Del Castillo caracteriza a los mexicas como un pueblo tirano y belicoso, consagrado al canibalismo y a los ritos satánicos. Los distingue de los otros pueblos, llamados vagamente en el texto “pobladores” (texcocanos, coyohuaques, chalcas, temimes, popolocas, tepanecas, entre otros) que, a diferencia de los mexicas, merecerían las tierras. Así, exime de culpa a dichos pueblos dado que el sacrificio y la antropofagia eran rasgos condenados por el catolicismo y sus representantes en México. Como plantea Pastrana Flores, el gesto de Del Castillo consiste en establecer un pasado prehispánico con dos vertientes: por un lado, la de los antiguos pobladores que vivían en paz y, si bien tenían “falsos dioses”, rendían a ellos un culto apacible; por el otro, los mexicas, seguidores del demonio (*tlacatecolotl*) e introductores de las terribles guerras de conquista y del sacrificio humano (2009: 256). De esta manera, narra la historia de los mexicas no para identificarse con ellos sino para dar una versión condenatoria de ella que favorezca a otros pueblos (Navarrete Linares, 2001: 56). Esta es una diferencia significativa dado que, como he señalado, las crónicas mestizas critican o ensalzan a distintos pueblos de México (texcocanos, tlaxcaltecas, mexicas, chalcas, etc.) claramente reconocibles y señalados en cada texto.<sup>117</sup> Además, insiste en la conversión de un pueblo pacífico en un pueblo demoníaco a raíz de la creencia en los falsos dioses que, extensísimo discurso mediante, obligan a conquistar y asesinar en su nombre. Las similitudes con el libro del Éxodo de la Biblia son claras aunque, aquí, los mexicas no habrían sido elegidos por Dios sino por el demonio.<sup>118</sup>

Del Castillo fue educado en la religión católica, como se observa en éste y en otros rasgos tales como su visión acerca de la conquista, del accionar de Hernán Cortés, su relato de la llegada de los Doce, el énfasis en la crítica a la ambición de los españoles, entre otras cuestiones, que lo relacionan con el pensamiento de las crónicas misioneras. Y desde esta visión cristiana de la migración desde Aztlán hacia lo que será Tenochtitlan exonera a sus antepasados, los “pobladores”, de los pecados, atribuidos únicamente a los futuros tenochcas. Así, ofrece una versión distinta sobre la migración mexica hasta su asentamiento definitivo, haciendo hincapié en la intervención divina en la vida y destino del hombre.<sup>119</sup> Ya desde el título, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, anuncia que la versión incluye no sólo a la historia “oficial” de los mexicas sino, también, la historia de

---

<sup>117</sup> No debemos olvidar que aquello que leemos en la crónica de Del Castillo es solamente el conjunto de los fragmentos recogidos por los primeros coleccionistas del texto, por lo que la selección de los mismos ha dependido de sus intereses. De todas maneras, el hecho de que León y Gama o Pichardo no hayan relevado información sobre la pertenencia del cronista a un pueblo en particular parecería indicar que tales datos nunca fueron incluidos en la obra completa.

<sup>118</sup> El análisis de estas similitudes se encuentran en el trabajo de Alexander Christensen (1996).

<sup>119</sup> Plantea Navarrete Linares que la versión de la migración mexica en esta crónica es única entre las varias existentes (2001: 77), entre otros motivos, porque no describe la migración en sí sino sus razones y sus consecuencias (2003: 296). Además, según Martínez Marín, es la primera crónica que sitúa a Huitzilopoch como guía del grupo mexica (1976: 127).

aquellos relegados de ella.<sup>120</sup> Peculiar, asimismo, debido a la escasez de acontecimientos (aunque descritos muy minuciosamente) y de fechas (a diferencia de las obras de, por ejemplo, Tezozómoc, Chimalpahin e, incluso, su otra *Historia*) y por su particular focalización en “el otro” participante de la migración, pueblo o pueblos ya sujetos y, como narra su otra crónica, en vías de ser sujetos nuevamente.

---

<sup>120</sup> El título fue puesto por Antonio de León y Gama (Navarrete Linares, 2001: 19) pero destaco la importancia de que el erudito haya notado esta cuestión.

## **CAPÍTULO 4: LAS CRÓNICAS MISIONERAS. ENTRE LA FASCINACIÓN Y EL RECHAZO**

Y de ellos se hace aquí memoria  
para los que a esta tierra vinieren de aquí en adelante,  
que lo sepan, porque ya va casi pereciendo  
la memoria de todos ellos.  
Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*

Diferentes posturas sobre el acercamiento al pasado indígena en las crónicas misioneras encontramos entre la crítica. Por ejemplo, según David Brading, dicha aproximación en estas crónicas es un verdadero “estudio de la religión pagana”, en tanto la prédica religiosa requería un conocimiento íntimo de las lenguas nativas y una estrecha familiarización con los conceptos de sus creencias (2003: 126). Por su parte, Baudot señala que esta curiosidad por las civilizaciones antiguas es “forzosamente limitada” (1983: 19). Otros críticos no dudan en calificar como “etnógrafos” o “historiadores” a los frailes cronistas (González Cárdenas, 1949; Tobar Donoso, 1960; Larios Ramos, 1992; Baudot, 1997; Solodkow, 2014). Lo cierto es que tanto en la crónica de Motolinía como en la de Mendieta, dicho pasado no es condenado (ni condenable) del todo, a excepción de algunas prácticas reprobables tales como el politeísmo, los sacrificios humanos, la poligamia y los “ídolos horrorosos”, gesto en el que se asemejan a las crónicas mestizas. Pero el enunciador misionero, siempre atento a la posibilidad de reunir adeptos, observa en ese pasado la *tabula rasa* fundamental para la inserción del catolicismo. Si bien debe condenar lo repudiable a los ojos cristianos, también demuestra que ese pasado se encaminaba lentamente hacia la utopía franciscana, sólo posible a partir de la llegada de los primeros frailes.

### **4.1. El relato del pionero. La *Historia de los indios de la Nueva España de Motolinía***

Tal es el caso de la *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio de Benavente Motolinía, incansable misionero y cronista. Finalizada hacia 1541, la *Historia* es de una importancia enorme no sólo como uno de los primeros testimonios de los inicios de la evangelización sino, también, por ser Motolinía uno de los primeros Doce franciscanos que arribaron a Nueva España en 1524.

Obra escrita a lo largo de varios años, entre 1536 y 1541, la *Historia* se origina cuando el Capítulo Seráfico de 1536 encarga una labor de investigación de costumbres y creencias prehispánicas a Motolinía. Sin embargo, contrariamente al pedido expreso de su orden, esta crónica no tiene casi nada de “historia de los indios”. Esta es una obra de propaganda: el fraile desatiende lo etnográfico, presta poca atención a lo precolombino y se centra en las proezas de los frailes, omitiendo las de órdenes no franciscanas. Como plantea Baudot, Motolinía no se ocupa del todo por brindar información

etnográfica sobre los mexicas, aunque sí atiende casi por completo a la evangelización franciscana (1985: 74). Apenas ocho capítulos de la Primera Parte de la *Historia* están destinados a la civilización precolombina. Es preciso aclarar, sin embargo, que su obra “de apuntes”, *Memoriales*, contiene algunos capítulos breves dedicados a la descripción de las instituciones políticas y civiles de los indígenas. Por qué esos capítulos fueron desechados del texto final, es un misterio.<sup>121</sup> No obstante, como la *Historia* es la obra acabada que Motolinía, finalmente, firmó y envió, es el texto en el que me interesa centrar mi análisis. Aunque escasos, considerando la extensión total de la obra, esos ocho capítulos dedicados al pasado indígena resultan significativos. Para el enunciador, dicho pasado está signado por la pobreza y el sufrimiento (Motolinía, 2014: 77, 116, 204), hechos que se continúan posevangelización y que para todo franciscano son condición *sine que non* para asimilar el catolicismo.<sup>122</sup> Como afirma Rolando Carrasco, “la pobreza material tendría su equivalente en una pobreza espiritual requerida para la contemplación divina del fin de los tiempos, en una continuidad de categorías en que la imagen amerindia a su vez se relaciona con las ideas de ‘infancia’ y ‘parvulez’” (2016: 140).

La *Historia de los indios de la Nueva España* comienza con una “Epístola proemial de un fraile menor al ilustrísimo señor Don Antonio Pimentel, conde sexto de Benavente, sobre la relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado. Declárese en esta epístola el origen de los que poblaron y se enseñorearon de la Nueva España” (Motolinía, 2014: 3) dedicada a Antonio Pimentel, poderoso personaje de la corte imperial a quien se dirige estratégicamente Motolinía en vistas de la circulación de las Leyes Nuevas de 1542 que suponían un peligro para los proyectos franciscanos (Baudot, 1985: 72-73). Desde dicho inicio, el enunciador señala el objetivo de su texto: contar “la maravillosa conversión” que Dios obró para con los indígenas (Motolinía, 2014: 3). Y a pesar de que el pedido del Capítulo es el de contar la historia de aquellas tierras nuevas, Motolinía se dedica casi sin excepción a la narración de la historia de la primera (y, según el texto, exitosa) evangelización en Nueva España. Si recordamos que, por el contrario, el pedido de Capitefontium a Mendieta fue el de narrar la historia de su orden en México y que fray Gerónimo se dedica preponderantemente a denunciar la decadencia precipitada a partir de aquella “edad dorada” conformada por Motolinía y el resto de los Doce, podemos pensar que las crónicas misioneras cumplen sólo en apariencia con la obediencia.<sup>123</sup> En este sentido son, al igual que

---

<sup>121</sup> Elsa Frost realiza un estado de la cuestión de las hipótesis al respecto (2012: 775-777).

<sup>122</sup> “El indio poseía una cualidad preciosa entre las demás para el franciscano: vivía pobre y desprovisto de todo” (Baudot, 1983: 98).

<sup>123</sup> “Fray Cristóbal de Capitefontium, Ministro General y siervo de la Orden de los Menores, al venerable y muy amado Padre Predicador y Confesor Fray Gerónimo de Mendieta, de la provincia de Cantabria, salud: Habiendo entendido que al venir de la Nueva España a nuestro Capítulo general, en compañía del R.P. Custodio de la Provincia del Santo Evangelio (en la cual pía y loablemente habéis vivido hasta ahora), os detuvisteis por enfermedad en el camino, y que los útiles y fieles trabajos, con que os habéis distinguido, son todavía necesarios en la Nueva España, os mando por el tenor de la presente,

las crónicas mestizas que responden al cuestionario de 1577, textos forjados a partir de desvíos, omisiones y reinterpretaciones.

En dicha Epístola se narra brevemente el origen de los chichimecas, lugar común en las crónicas misioneras y mestizas por formar parte de un pueblo al que ha costado sujetar, tanto militar como espiritualmente. Mendieta es explícito en esto: casi todos los frailes mártires cuyas muertes en pos de la evangelización se describen en la segunda parte del Libro V de la *Historia eclesiástica indiana*, “Segunda parte que trata de los frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España”, han sido torturados y asesinados por chichimecas, aún desconfiados de ellos. “Gente bárbara, que vivían como salvajes” (Motolinía, 2014: 5), los chichimecas eran sedentarios, habitaban en cuevas y montes, cazaban y comían carne cruda. Sin embargo, practicaban la monogamia, el monoteísmo (con su culto al sol) y no realizaban sacrificios (Motolinía, 2014: 6). El enunciador no se desvía de su objetivo: mostrar que las bases para la instauración de la fe ya estaban dadas de antemano en Nueva España, y que los franciscanos sólo cumplieron con el llamado divino. A continuación, dice el narrador, arribaron los colhua y, luego, los mexicas. Plantea David Solodkow que la intención solapada de Motolinía al explicar el origen de los pueblos del Anahuac (y posicionar a los mexicas en tercer lugar, luego de los chichimecas y los acolhuas) es demostrar que no habían sido los pobladores originarios, típico gesto de eurocentrismo que da forma al discurso etnográfico colonial (2014: 85). De esta manera, se justifica la conquista por parte de los españoles.

En esta reposición del pasado, la historia de la fundación de Tenochtitlan es resuelta en un par de renglones: “vinieron poblando hacia Texcoco [...] Adonde ahora es la ciudad de México era entonces pantanos y cenagales, salvo un poco que estaba enjuto como isleta” (Motolinía, 2014: 7).

---

bajo santa obediencia, y en virtud del Espíritu Santo, que tomando de cualquiera de las provincias de España un compañero a vuestro gusto, pero que vaya de su voluntad y no forzado, volváis a la dicha provincia del Santo Evangelio en la primera ocasión que juzguéis cómoda y oportuna, para que de allí en adelante moréis en el convento de la misma provincia que más os agrade. Y queden especialmente entendidos los RR.PP. Comisarios de Indias, que han de trataros como a padre meritísimo de la república cristiana. Y porque en los años pasados han obrado los santos religiosos de nuestra orden, en la conversión de los gentiles, muchas cosas dignas de memoria, os mandamos también por la presente, que de todo cuanto podáis saber acerca de ello hagáis una historia en lengua española, y nos la enviéis en primera ocasión, para lo cual os concedemos el tiempo y lugar necesarios. Y bajo de inobediencia contumaz, inhibimos a todos nuestros inferiores, para que en nada de esto os puedan contrariar ni poner impedimento alguno. Salud en Cristo. Dado en Roma, en el convento de Araceli, a 26 de junio, del año del Señor de 1571” (Mendieta, 2002: 55). El original está en latín y precede la *Historia eclesiástica indiana*. “La *obediencia* era un formulario en el que se insertaban los nombres de las personas y lugares a quienes iba remitido el mandato del ministro general. A esta venía adosada la *Alenitio*, en la que se expresaban en seis puntos, el procedimiento para la clasificación de la información requerida: 1. Fundación de la provincia; descripción de su tamaño; límites y demás provincias que hubieran surgido de ella. 2. Descripción de cada convento, ciudad o población. Su localización, cantidad de frailes dedicados a la predicación, etc. 3. Los documentos en el archivo del monasterio relativos a la fundación del mismo. Los nombres de los frailes de nota que hubieran servido en la casa y los milagros que hubieren ocurrido. 4. Documentos de la canonización que existieren sobre alguno de los miembros de la provincia; misiones especiales otorgadas; privilegios dados a la Orden o en particular a dicho monasterio. 5. Las reliquias guardadas en el monasterio y/o cuerpos de algún santo enterrado, junto con su biografía. 6. Cualquier hecho memorable que fuere de edificación para los fieles. Se debía incluir también la impresión y descripción de los sellos de la provincia” (Carrasco, 2016: 34-35).

Narra, además, las intrigas entre principales en pos de la obtención de la gobernación de México (Motolinía, 2014: 7-9). De aquí, vira el relato hacia la sucesión de los distintos *tlatoque* de Tenochtitlan hasta llegar a Motecuhzoma y el origen de los tenochcas. La resolución del mito de origen es, asimismo, veloz. Esto constituye una diferencia significativa respecto de las crónicas mestizas como las de Muñoz Camargo y Cristóbal del Castillo,<sup>124</sup> cuyos enunciadores se presentan como profundos conocedores de la cultura indígena aunque, a la vez, se distancien de ella mediante alusiones bíblicas y un discurso con rasgos de tradición occidental.

#### 4.1.1. “Era esta tierra un traslado del infierno”

El fraile plantea un escenario caótico para introducir y legitimar la importancia de su labor. Así es como su descripción del pasado en la *Historia* se remite, desde el principio, a los ídolos de los indígenas. El enunciador de una crónica misionera rara vez utiliza la palabra “dios” o “dioses” para referirse a deidades prehispánicas:

Tenían asimesmo ídolos cerca del agua, mayormente en par de las fuentes, adonde hacían sus altares con sus gradas cubiertos, y en muchas principales fuentes de mucha agua tenían cuatro de estos altares puestos en cruz, unos enfrente de otros, la fuente en medio, y allí en el agua ponían mucho *copali*,<sup>125</sup> y papel y rosas, y algunos devotos del agua se sacrificaban allí. Y cerca de los grandes árboles, así como cipreses grandes o cedros, hacían los mismos altares y sacrificios; y en sus patios de los demonios y delante de los templos trabajaban por tener y plantar cipreses, plátanos y cedros. También hacían de aquellos altares pequeños, con sus gradas y cubiertos con su terrado, en muchas encrucijadas de los caminos, y en los barrios de los pueblos y en los altozanos. Y en otras muchas partes tenían como oratorios, en los cuales lugares tenían mucha cantidad de ídolos de diversas formas y figuras, y éstos públicos, que en muchos días no los podían acabar de destruir. (Motolinía, 2014: 37)

Lo que llama más la atención del enunciador es la profusión y la cantidad: los sustantivos están en plural (ídolos, fuentes, altares, sacrificios, árboles, barrios, caminos, pueblos, entre otros). La misma insistencia que tendrán los frailes en colocar la imagen de la cruz y otros tantos símbolos católicos es la que utilizaban los indígenas con sus ídolos y templos. Significativa es la alusión a la cantidad de “fuentes” y a la costumbre de esconder ídolos dentro de ellas ya que, para el cristianismo, el agua es símbolo de pureza y vida nueva, uno de los tantos elementos fundamentales para la realización

---

<sup>124</sup> Presumo que *Relación de Texcoco* también incluiría, entre sus páginas extraviadas, un extenso relato del mito del origen de los texcocanos.

<sup>125</sup> *Kopalli*: copal (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 58). El copal es la resina que se extrae del árbol del mismo nombre, casi incolora y sin sabor ni olor, que se emplea tanto para barnizar, para sahumar templos y para distintas curas (*DRAE*, 2017).



sacramental, en especial, para el bautismo. Pero además de la profusión, el enunciador de la *Historia* destaca la diversidad:

Tenían ídolos de piedra y de palo y de barro cocido, y también los hacían de masa y de semillas envueltas con masa, y tenían unos grandes y otros mayores y medianos y pequeños y muy chiquitos. Unos tenían figuras de obispos, con sus mitras y báculos, los cuales había algunos dorados, y otros de piedras de turquesas de muchas maneras. Otros tenían figuras de hombres: tenían en la cabeza un mortero en lugar de mitra y allí le echaban vino, porque era el dios del vino. Otros tenían diversas insignias en que conocían al demonio que representaba. Otros tenían figuras de mujeres, también de muchas maneras. Otros tenían figuras de bestias fieras, así como leones, tigres, perros, venados y de cuantos animales se crían en los montes y en el campo. También tenían ídolos de figuras de culebras, y estos de muchas maneras, largas y enroscadas; otras con rostro de mujer. (Motolinía, 2014: 37-38)

En esta cita se observa la atención a las “figuras” e “insignias” en tanto representación de las deidades indígenas a través de diversos mecanismos: la iteración, la enumeración, la construcción anafórica (recursos que producen efecto de profusión e inacabamiento y que dan cuenta de un politeísmo peligroso) y la atención a lo cromático. Para el cristianismo los colores sacros son el blanco, símbolo de pureza de alma, el rojo, que simboliza el fuego del Espíritu Santo en tanto amor de Dios, y el celeste, símbolo del manto virginal y, también, del firmamento, espacio de ascensión de los seres sin pecado.<sup>126</sup> Los colores corresponden a diversos hábitos de los sacerdotes según el año litúrgico; por ejemplo, el color blanco se utiliza durante Pascua y en Navidad; el rojo se utiliza en Domingo de Ramos (conmemoración de la entrada de Jesús en Jerusalén e inicio de Semana Santa) y en Viernes Santo (crucifixión y muerte de Cristo). De aquí que al enunciador de una crónica misionera le llame la atención el uso de colores como el dorado y el turquesa, tal como aparece en esta cita, pues parece intuir en la recurrencia a determinados tonos cierta similitud con el cristianismo.

A continuación, el narrador se ocupa no solamente de la descripción de esta figura de culebra sino, también, de las ofrendas de víboras y serpientes que presentaban ante los altares. La serpiente es, en la concepción judeo-cristiana, símbolo del pecado original y, en consonancia, de la presencia del demonio: baste recordar el mito cristiano de origen del hombre según el relato de Adán y Eva del libro del Génesis. El narrador se detiene en detalle en esta cuestión. Estas culebras “fieras”, que aprietan a un hombre hasta matarle o le chupan la sangre, representan uno de los animales más codiciados a la hora

---

<sup>126</sup> El 15 de agosto se celebra entre los cristianos la Asunción de la Virgen María quien, según la religión católica, fue guiada por ángeles hacia el cielo. Este relato no se encuentra en la Biblia explicitado sino que constituye un Dogma de fe instaurado por el Papa Pío XII, a partir de la convicción de la condición de “llena de gracia” (Lucas 1, 28) y “bendita entre las mujeres” (Lucas 1, 42) de la Virgen. Por eso, el cristianismo supone que María, en tanto mujer concebida sin pecado (otro Dogma de fe del cristianismo), al morir, no pudo sino ser llevada al cielo.

del sacrificio. “De éstas también tenían ídolos” (Motolinía, 2014: 38) finaliza el narrador, evidenciando que en el pasado la adoración estaba destinada al demonio. Como afirma Solodkow,

En esta representación y descripción etnográfica del culto religioso mexicana Motolinía se las ingenió para mostrar que el conjunto cultural del mundo indígena se hallaba atravesado por la influencia demoníaca. Las formas de representación (estatuillas, pinturas, rodela, escudos, blasones) y sus diferentes tamaños (grandes, pequeños, medianos), los materiales utilizados (madera, arcilla, masa, semillas), los agentes naturales involucrados en la representación (leones, tigres, perros, venados, culebras, águila, búho, sapos, ranas, peces, mariposas, pulgas, langostas), los elementos o fuerzas de la naturaleza (fuego, aire, agua, tierra) y, finalmente, los seres humanos (mujeres y hombres), todos re-inscribían, re-presentaban, celebraban y diseminaban las diferentes morfologías de lo demoníaco. (2014: 348)

El enunciador continúa con su foco puesto en la diversidad: presta atención al hecho de que el águila y el tigre eran los ídolos más frecuentes (algo que coincide con la crónica mestiza de Cristóbal del Castillo) aunque resulta evidente que el fraile no logra, aún, comprender la simbología bélica nahua de dichos animales. Tenían por otro dios principal al sol, pero también a la luna, las estrellas, los pescados, sapos, ranas, al fuego, al aire, al agua, a la tierra (Motolinía, 2014: 39). La descripción minuciosa de esta profusión es necesaria para señalar e inscribir el aplastante triunfo de una religión monoteísta sobre la cultura politeísta. De esta forma, el enunciador hace hincapié en que un solo dios (“el” Dios verdadero) derribó, literal y simbólicamente, dichas cantidad y diversidad. Esta lectura de la verdadera fe es una constante en las crónicas misioneras, en las que el enunciador presenta un escenario multiforme, caótico, diverso y disperso para anunciar (como lo hace a lo largo de toda la *Historia*) el éxito de la evangelización, más contundente, incluso, si se tiene en cuenta que fueron unos pocos Doce contra la prodigalidad del demonio en Nueva España. Entonces, citas como la anterior constituyen una táctica retórica de las crónicas misioneras que no pierden nunca de vista su objetivo: la evangelización.

Estos “demonios”, descritos como “cruels y espantosos” y “disformes”, corresponden a un enunciador espantado por las prácticas paganas, muy común en las crónicas misioneras aunque, como veremos, algo matizado en *Historia eclesiástica indiana*.<sup>127</sup> En esta crónica, si bien se critica, al igual que en *Historia de los indios de la Nueva España*, tanto el politeísmo como la atención puesta en el servicio de los ídolos (Mendieta, 2002, Libro II), el enunciador se muestra con una mirada más distante, menos horrorizada, en tanto texto escrito hacia fines del siglo XVI y, por esto, con una evangelización, aunque en decadencia, a la vez, más instalada.

---

<sup>127</sup> En referencia a esto, señala Solodkow: “La hipersensibilidad religiosa de Motolinía alterada frente a las manifestaciones más cotidianas de la cultura indígena, junto a una conciencia convencida en su fanatismo de hallarse en una tierra infernal dominada por el demonio, colaboraron sin duda en una construcción hiperbólica de lo demoníaco y en una diseminación y proliferación constante de la imagen de éste en casi todos los aspectos de la cultura indígena” (2014: 347).

La insistencia en la crueldad de los sacrificios se relaciona con el hecho de que todos los indígenas eran partícipes de los mismos, ya sean “obispos”, “carniceros” o espectadores. El ritual colectivo de estas celebraciones, al igual que de otras festividades, si bien lejos de la posibilidad de comprensión del fraile, llamaban su atención, tan distinto al rezo individual y silencioso cristiano, uno de los signos de santidad según el Libro V de *Historia eclesiástica indiana*. Esta recurrencia en los sacrificios es importante ya que el enunciador insinúa que sólo la evangelización franciscana los pudo desterrar. Si bien el enunciador de la crónica misionera es ambiguo y elusivo respecto de la desaparición completa de figuras idolátricas prehispánicas durante la evangelización (algo que, como es sabido, no sucedió), sí atiende a la cuestión sacrificial. Lo más urgente, lo más demoníaco, lo más visible, lo más grosero, esto es, los sacrificios y crueldades que “sobrepusieron y excedieron a todas las del mundo” (Motolinía, 2014: 39), ha sido atemperado.

#### 4.1.2. *Labios untados de sangre. Sobre los sacrificios*

El Capítulo 6 de la Parte I está dedicado a los “sacrificios y homicidios” (Motolinía, 2014: 44) que se hacían en las fiestas, fundamentalmente en la celebración dedicada a Huitzilopochtli, el *Panquetzaliztli*.<sup>128</sup> La descripción del sacrificio está contada con un alto nivel de detallismo y patetismo, mediante un discurso realizado desde la urgencia de la denuncia, desde la indignación, casi sin respirar:

Con aquel cruel navajón, como el pecho estaba tan tieso, con mucha fuerza abrían al desventurado y de presto sacábanle el corazón, y el oficial de esta maldad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de fuera y allí dejaba hecha una mancha de sangre, y, caído el corazón, estaba un poco bullendo en la tierra y luego poníanle en una escudilla delante del altar. Otras veces tomaban el corazón y levantábanle hacia el sol y a las veces untaban los labios de los ídolos con la sangre. Los corazones a las veces los comían los ministros viejos; otras los enterraban y luego tomaban el cuerpo y echábanle por las gradas abajo a rodar. (Motolinía, 2014: 45)

Observamos en esta cita el predominio de la adjetivación, los subjetivismos y la metáfora. El solazarse ante estos sacrificios es una costumbre de los “sacerdotes del demonio”, descritos como seres desaseados, ya que “criaban sus cabellos a manera de nazarenos y, como nunca los cortaban ni peinaban y ellos andaban mucho tiempo negros y los cabellos muy largos y sucios, parecían el demonio” (Motolinía, 2014: 50-51). Estas descripciones son las únicas que están acompañadas por una intervención crítica del enunciador, que enjuicia y patetiza los hechos: “y nadie se piense que ninguno de los que sacrificaban matándolos y sacándoles el corazón, o cualquiera otra muerte, que no era de su

---

<sup>128</sup> *Panquetzaliztli*: Ondear la bandera, izar la bandera, homenaje a la bandera (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 78).

propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y su espantoso dolor” (Motolinía, 2014: 46).<sup>129</sup> El efecto de ironía también forma parte de estos relatos: cuando se cansaban de sacrificar, continuaban otros más diestros para el sacrificio (Motolinía, 2014: 45), vestían la piel de los sacrificados “como quien viste jubón y calzas, bailaban con aquel cruel y espantoso vestido” (Motolinía, 2014: 46), sacrificaban “esclavos” a un “ídolo de semillas” (Motolinía, 2014: 47). El enunciador relata con detenimiento otros tormentos: quemar vivos a los prisioneros, desollar, degollar, quitar “las canillas de los muslos” (Motolinía, 2014: 48), lanzar “saetas como lluvia” (Motolinía, 2014: 48)<sup>130</sup> a prisioneros atados a un palo para, luego, moler sus huesos y propinarles una “tercera muerte” quitándoles el corazón (Motolinía, 2014: 49).

Por momentos, la forma del relato se aleja de la rispidez historiográfica en tanto el narrador tiene en cuenta un alto nivel de detallismo y presta especial atención a las imágenes sensoriales, fundamentalmente, las auditivas. Veamos en esta cita:

El día por la mañana, dos indios principales vestíanse los cueros, y los rostros también como máscaras, y tomaban en las manos las canillas, en cada mano la suya, y muy paso a paso bajaban bramando, que parecían bestias encarnizadas, y en los patios abajo gran muchedumbre de gente, todos como espantados, decían: “ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses”. Allegados abajo comenzaban a tañer sus atabales,<sup>131</sup> y a los así vestidos ponían a cada uno sobre las espaldas mucho papel, no plegado sino cosido en ala, que habría obra de cuatrocientos pliegos. Y ponían a cada uno una codorniz ya sacrificada y degollada, y atábansela al bezo que tenía horadado, y de esta manera bailaban estos dos. (Motolinía, 2014: 48)

Conmutación del sacrificio del pagano por el de su propio cuerpo: como analizo en la Tercera parte, el enunciador de la crónica misionera alude a situaciones de autoflagelación y señala como acompañantes permanentes del fraile caminante a dos elementos: la Biblia y el cilicio. Pero, a la vez, citas como ésta, descritas desde la indignación y el patetismo, están narradas en pretérito imperfecto del indicativo, tiempo verbal no tan utilizado en otras partes del texto. Con esto, el enunciador indica que, si bien estas prácticas se sucedieron a lo largo de un período de tiempo extenso, han quedado ya en el pasado.

---

<sup>129</sup> Respecto de esto, señala González Torres que, con unas pocas excepciones, ninguna víctima de sacrificio parece haber estado alegre de serlo. Sí sucedía que era muy rara la ocasión en la que algún cautivo se escapaba, dado que, si era *pilli*, no podía volver a su pueblo pues sería repudiado; entonces, prefería morir (1985: 254). Por su parte, Gruzinski afirma que el sacrificio humano no era un acto aislado sino “el punto culminante de procesiones, desfiles, danzas acompañadas de música y cantos según liturgias meticulosamente organizadas. Los cantos exaltaban las acciones militares, daban a conocer los valores esenciales de México-Tenochtitlan, evocaban la memoria de los ancestros” (2014: 267).

<sup>130</sup> La metáfora “saetas como lluvia” es recurrente en la *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo y, a su vez, típica de los cantares nahuas pre y posconquista de México.

<sup>131</sup> González Torres señala la importancia de la música, la danza y los cantos que, además de su función socio-política, tenían función catártica (1985: 102-103).

Por otro lado, el narrador dice haber escuchado tales testimonios de testigos de primera mano, “oí y supe muchas cosas” (Motolinía, 2014: 54), gesto que reivindica la información brindada pero, a la vez, la labor de búsqueda y recopilación de datos. En este movimiento y en la transmisión de la tarea del fraile al evangelizar es donde el enunciador de una crónica misionera hace un uso más insistente de la primera persona del singular. Entonces, el nivel de detallismo se explica, en parte, por esta condición de testigo de oídas de los ancianos sabios. Sin embargo, el enunciador presenta una suerte de regodeo en el patetismo de estas imágenes, a las que dedica un espacio considerable respecto del relato del pasado. Por ejemplo, narra con especial detalle la “locura y desatinado sacrificio” de la circuncisión, luego de lo cual el sujeto en cuestión desmayaba (Motolinía, 2014: 55) o el desollamiento de las cabezas de los sacrificados y su posterior inserción en unos “palos que tenían levantados a un lado de los templos del demonio” (Motolinía, 2014: 55). De esta manera, aunque sin utilizar su correspondiente nombre en náhuatl, brinda una de las primeras descripciones del *tzompantli* mexicana (Motolinía, 2014: 58).<sup>132</sup> Señala Yolotl González Torres que en las sociedades prehispánicas los sacrificios eran espectáculos de exhibición del poder estatal (1985: 37). Estamos ante un enunciador que, si bien no comprende el significado socio-político del sacrificio,<sup>133</sup> lo detalla con minucia, entre la fascinación y el rechazo, abrumado por la demasía: sólo en Tlaxcala se llegaban a sacrificar ochocientos hombres por festividad (Motolinía, 2014: 64).

En el Capítulo 11, Parte I, de la *Historia*, “De las otras fiestas que se hacían en la provincia de Tlaxcallan, y de la fiesta que hacían los chololtecas a su dios; y por qué los templos se llamaron *teocalme*”, la indignación del enunciador llega a su punto máximo: “estos inocentes niños los mataban y sacrificaban al dios del agua”, “En otra fiesta levantaban un hombre atado en una cruz muy alta, y allí le aseataban”, “En otra fiesta ataban otro hombre más bajo y con varas de palo de encina de largo de una braza, con las puntas muy agudas, le mataban agarrocheándole como a un toro” (Motolinía, 2014: 65). En estas citas el narrador alude, en su descripción del pasado indígena, a puntos clave del quehacer evangelizador: los niños, factores esenciales de la educación católica (basta recordar la cita bíblica de Lucas 18, 16, “Dejen que los niños vengan a mí”), la cruz, imagen predilecta en el catolicismo, en general, y de los frailes franciscanos, en particular. Además, observamos el reemplazo lexical tan

---

<sup>132</sup> El *tzompantli* entre los mexicas tiene un significado religioso: no es una simple hilera que computa la cantidad de sacrificados en las festividades sino un altar formado por cráneos agujereados durante el ritual sacrificial. Hoy en día se puede ver un *tzompantli* nahua entre las ruinas del Templo Mayor de México, en el Museo del Templo Mayor del Distrito Federal. Jacques Soustelle brinda información detallada en *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (2013: 40).

<sup>133</sup> Como señala Enrique Dussel, “el español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los *usos* prehispánicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la ‘renovación cósmica’, puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana prehispánica” (1992: 86).

estratégicamente usado en las crónicas misioneras: el enunciador no refiere a “dioses” sino a “ídolos”, ni a “misa” o “celebración” (pues la celebración católica por excelencia es la eucaristía) sino a “fiestas” o “sacrificios”, omitiendo el sentido espiritual que tenían dichas celebraciones para los pueblos prehispánicos:

Aquí en Tlaxcallan un otro día de una fiesta desollaban dos mujeres, después de sacrificadas, y vestíanse los cueros de ellas dos mancebos de aquellos sacerdotes o ministros, buenos corredores, y, así vestidos, andaban por el patio y por el pueblo tras los señores y personas principales, que en esta fiesta se vestían mantas buenas y limpias, y corrían en pos de ellos y al que alcanzaban tomábanle sus mantas, y así con este juego se acababa esta fiesta. (Motolinía, 2014: 66)

Destaco varias cuestiones importantes de esta cita. La primera, la deixis especial mediante el localizador “aquí”. Como desarrollo en la Cuarta parte de esta tesis, “Visión del presente”, en toda crónica misionera encontramos referencias constantes al momento de escritura, tanto espaciales como temporales. El aquí y ahora del fraile es marcado con vehemencia como forma de inscribirse en el momento y lugar exactos de la historia de la evangelización. En el caso de esta cita de la *Historia de los indios de la Nueva España*, el enunciador se esfuerza por resignificar el espacio que transita mostrando, a través del deíctico localizador y del pretérito imperfecto, que la Tlaxcala “actual” es una ciudad convertida al cristianismo. La segunda cuestión es el énfasis en esta cita y en otras de que las sometidas al proceso sacrificial indígena son mujeres y “mancebos de aquellos sacerdotes o ministros” (Motolinía, 2014: 66). Esto marca una diferencia con el franciscanismo, que considera sagrada a la figura de la mujer en tanto la Virgen María fue elegida por Dios para llevar en su vientre, criar y educar al Niño Jesús. La Virgen, en tanto concebida sin pecado y como quien puede concebir, a su vez, sin contacto con hombre alguno, es un símbolo fundamental para el cristiano y, claro, para el fraile. Además, tanto en la *Historia* de Motolinía como en la de Mendieta, las mujeres están entre las primeras en acercarse a la fe y servir a los religiosos. Las crónicas cuentan, por ejemplo, cómo ellas se empeñan en remendar las vestiduras ajadas de los hábitos de los frailes, les cocinan aunque no hayan sido llamadas para hacerlo y les acercan alimento mientras ellos enseñan o predicán (Mendieta, 2002: Libro IV). La tercera cuestión, el hecho de que los “dos mancebos” se dediquen a semejante “juego”, le es particularmente aborrecible al enunciador, quien insiste en la enorme labor educativa de los franciscanos para con niños y jóvenes indígenas, consistente en la transmisión no sólo de la fe, la lengua y varios oficios sino, también, los valores del respeto por el otro, que se hallan muy lejos de las prácticas descriptas. Por último, el enunciador señala que “con este juego se acababa la fiesta”, en tanto crítica a la dimensión casi infantil de las festividades del pasado. El enunciador de una crónica

misionera no puede apreciar el sentido religioso de la fiesta (compréndalo o no) sino que lo traduce tácticamente como una práctica lúdica y carnavalesca, muy distinta a las representaciones que él mismo describirá.<sup>134</sup>

#### 4.1.3. *Los teocalme. Conocer para combatir*

Otra cuestión en que fija su atención el enunciador (y que también veremos en la crónica de Mendieta) es el templo prehispánico, indicando que se llaman, en realidad, *teocalme*.<sup>135</sup> El enunciador presta atención a todos los detalles, reforzados por su propia presencia en lo que quedó de los mismos: “para escrebir esto medí una (cepa) de un pueblo mediano que se dice Tenayuca y hallé que tenía cuarenta brazas de esquina a esquina” (Motolinía, 2014: 68). Todo en la descripción de los templos es mensurable: en tiros de ballesta, en leguas, en brazas.<sup>136</sup> Eso, por un lado, recuerda el relato de la entrada a Tenochtitlan de la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés, texto en el que el conquistador describe con gran detenimiento las calzadas, su anchura y hacia dónde se dirigen. Sin embargo, existe una diferencia significativa respecto del relato del enunciador de la crónica misionera: si el “ojo militar de Cortés” presta atención a las proporciones en tanto mirada de soldado que revisa entradas y posibles salidas, atendiendo a cuestiones de índole bélicas (Añón, 2010: 68), al fraile le interesa precisar las dimensiones del horror para combatir la idolatría con las herramientas que le proporcionaría dicha información. Es por esto que el enunciador se representa recorriendo y midiendo

---

<sup>134</sup> En el Capítulo 15 de la Parte I de la *Historia* se narra la representación del auto “La caída de nuestros primeros padres”, compuesto en náhuatl por Motolinía y representando por los tlaxcaltecas en 1538 en presencia del propio fraile. Más adelante, narra la representación hecha en Corpus Christi sobre la conquista de Jerusalén. Según Rolando Carrasco, el relato de dicha representación es clave, en primer lugar, porque nos permite conocer la importancia histórica de la figura de Antonio de Pimentel y, en segundo lugar, porque muestra la batalla espiritual contra los moros que es, en realidad, una batalla de tipo universal (2016: 126).

<sup>135</sup> *Teocalme* es el plural de *teocalli*, que corresponde a “iglesia” o “templo” en náhuatl. Deriva de “Teotl” (dios, deidad, divinidad) y “Kalli” (casa, recinto, morada) (*Diccionario Nauatl-Español*, 2001: 54, 94). Es necesario indicar, sin embargo, que para el católico la palabra “iglesia” no implica lo edilicio o arquitectónico sino que tiene una dimensión mayor: es la conformación de los miembros de toda la comunidad católica congregada en un recinto que, casualmente, se llama de la misma forma. El *teocalli* nahua sí representaba el edificio. Es por eso que el fraile cronista utiliza esta palabra con más frecuencia que *cú* o su plural *cúes*, que no es un término proveniente del náhuatl sino de la lengua maya quiche (*k’uh*) y es la referencia al *teocalli* que tomaron las crónicas de tradición occidental. Agradezco estas orientaciones a la doctora Clementina Battcock.

<sup>136</sup> “Llámanse estos templos *teocalme*, y hallamos en toda esta tierra que en lo mejor del pueblo hacían un gran patio cuadrado: en los grandes pueblos tenía de esquina a esquina un tiro de ballesta, y en los menores pueblos eran menores los patios. Este patio cercábanle de pared y muchos de ellos eran almenados; guardaban sus puertas a las calles y caminos principales, que todos los hacían que fuesen a dar al patio. Y por honrar más sus templos, sacaban los caminos muy derechos por cordel, de una y de dos leguas; que era cosa harto de ver desde lo alto del principal templo cómo venían de todos los pueblos menores y barrios (salían los caminos muy derechos) y iban a dar al patio de los *teocalme*. En lo más eminente de este patio hacían una gran cepa cuadrada y esquinada [...] lo cual todo henchían de pared maciza, y por la parte de fuera iba su pared de piedra; lo de dentro henchíanlo de piedra y lodo, o de barro y adobe; otros, de tierra bien tapiada. Y como la obra iba subiendo, íbanse metiendo adentro, y de braza y media o de dos brazas en alto iba haciendo y guardando unos relejes metiéndose adentro, porque no labraban a nivel” (Motolinía, 2014: 68).

templos. Conocer para combatir: si tal había sido el lema de Cortés para ganar Nueva España, el mismo será el de los frailes aunque orientado hacia otro tipo de conquista.

El enunciador describe los *teocalme* y los caracteriza a través de sus dimensiones enormes: el “gran patio cuadrado”, la “gran cepa cuadrada”, los “altares grandes” (Motolinía, 2014: 68), “los *teocalme* harto grandes” (Motolinía, 2014: 69), hipérbole que magnifica un poder de antaño que, según él, ha sido obturado por unos “pocos frailes descalzos” (Motolinía, 2014, Parte 3, Capítulo IV). De esta manera, posiciona la obra de la evangelización (franciscana) como un evento inédito en la historia del mundo:

Tenía el *teocalli* de México, según me han dicho algunos que lo vieron, más de cien gradas; yo bien las vi y las conté más de una vez, mas no me acuerdo; el de Texcoco tenía cinco o seis gradas más que el de México. La capilla de San Francisco de México, que es de bóveda y razonable de alta, subiendo encima y mirando a México, hacíale mucha ventaja el templo del demonio en altura, y era muy de ver desde allí a toda México y a los pueblos de a la redonda. (Motolinía, 2014: 69)

Recopilación de información entre quienes “lo vieron”, inclusión de sí mismo como testigo de las ruinas de los templos a través de una fuerte primera persona singular, alusión al templo franciscano que viene a reemplazar el “templo del demonio” (si no en altura, al menos, en devoción), referencia al “poder ver todo” desde arriba, típica en las crónicas de tradición occidental (Cortés, 2010; Díaz del Castillo, 2011). El juicio crítico del enunciador no puede esconder una suerte de admiración por la enormidad de los *teocalme*, tanto, que afirma que ni el templo de San Francisco se les asemeja. A la vez, el recorrido por el templo va de afuera hacia dentro, desde la senda que lleva hacia el mismo, las escaleras, las puertas, las “salas y aposentos”, altares con braseros, los huertos y flores (Motolinía, 2014: 69) hasta la gran sala dedicada al dios cholulteca, “dios del aire”, Quetzalcoatl. Nuevamente, la diversidad y profusión asombran al enunciador:

No se contentaba el demonio con los *teocalme* ya dichos, sino que en cada pueblo, en cada barrio y a cuarto de legua tenían otros patios pequeños adonde había tres o cuatro *teocalme*, y en algunos más, y en otras partes sólo uno, y en cada mogote o cerrejón uno o dos. Y por los caminos y entre los maizales había otros muchos pequeños, y todos estaban blancos y encalados. (Motolinía, 2014: 70)

La profusión se evidencia en la preferencia del uso del plural en lugar del singular, tanto “templos” como *teocalme*, para referirse a dichos edificios, y en la iteración de nexos copulativos y disyuntivos, lo cual prefigura, a su vez, la postura oscilante entre la fascinación y el rechazo de la cultura indígena, una oscilación entre el rigor de verdad y la imprecisión. Esta suerte de indecisión es



representativa de la postura del enunciador de la crónica misionera: admiración por lo edilicio, pero no por lo religioso; estupefacción ante la limpieza y “blancura” de los templos, pero no por las prácticas que allí se realizaban; maravilla ante la “civilidad” de un pueblo idólatra pero, también, una suerte de temor ante dicha idolatría. En las crónicas misioneras, el temor a la reversión de la obra evangelizadora es una constante. Mendieta y Motolinía se preguntan cómo puede ser que un pueblo tan copioso (a pesar del despoblamiento feroz) y tan devoto de sus creencias no haya logrado reorganizarse para expulsar a los españoles de allí.<sup>137</sup> La descripción de la magnitud y ostentación del poder de los *teocalme* son, de alguna forma, representativos de ese temor.

Para finalizar este recorrido por el pasado (idolátrico) indígena, el enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* narra dos anécdotas aleccionadoras transcurridas en Cholula, pueblo de cuyo convento Motolinía fue guardián. Según el narrador, los cholultecas comenzaron la edificación de un *teocalli* que iría a ser el más grande y alto, más que “el volcán y la sierra blanca”: “Y como éstos porfiasen a salir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él”. Acota el narrador que, posteriormente, se cubrió de conejos, víboras y sementeras de maíz (Motolinía, 2014: 70-71). Además de la referencia bíblica y la idea del castigo divino a través de la tempestad, encontramos en este breve relato un gesto recurrente en las crónicas misioneras, esto es, la especificación de los seres y elementos con los que se cubrió eso que iba a ser otro “templo del demonio”. Es notorio el ingreso de dos animales provenientes del calendario azteca: el conejo (*tochi*), figura de movilidad y alegría y símbolo de la fecundidad, relacionado también con la siembra del maíz, tan importante en la cultura nahua, y la serpiente (*coatl*), deidad dadora de vida y que para los indígenas representaba lo que para los cristianos la cruz (Martí, 1960). En dicha anécdota, el campo idolátrico se cubre de elementos sincréticos que anuncian la introducción de la fe. En la segunda anécdota:

En lo alto estaba un *teocalli* viejo pequeño, y desbaratáronle y pusieron una cruz alta, la cual quebró un rayo, y, tornando a poner otra y otra, también las quebró, y a la tercera yo fui presente, que fue el año pasado de mil e quinientos y treinta y cinco. Por lo cual descopetaron y cavaron mucho de lo alto, a do hallaron muchos ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio. Y por ello yo confundía a los indios diciendo que por los pecados en aquel lugar cometidos no quería

---

<sup>137</sup> “Y por esto ha mostrado Dios más su potencia en haber conservado esta tierra con tan poca gente, como fueron los españoles, porque muchas veces que los naturales han tenido tiempo para tornar a cobrar su tierra con mucho aparejo y facilidad, Dios les ha cegado el entendimiento, y otras veces que para esto han estado todos ligados y unidos, y todos los naturales uniformes, Dios maravillosamente ha desbaratado su consejo. Y si Dios permitiera que lo comenzaran, fácilmente pudieran salir con ello, por ser todos a una y estar muy conformes, y por tener muchas armas de Castilla” (Motolinía, 2014: 71).

Dios que allí estuviese su cruz. Después pusieron allí una gran campana bendita y no han venido más tempestades ni rayos después que la pusieron. (Motolinía, 2014: 71)

En consonancia con el relato anterior, un nuevo ejemplo aleccionador: la cruz quebrada sucesivamente por el rayo, el fraile que puede dar cuenta de ello como testigo de primera mano, la idolatría que imposibilitaba el avance de la evangelización pero que, finalmente, fue erradicada, la hipérbole final. Si “no han venido más tempestades ni rayos” es porque el objeto bendito curó el mal. Relatos de este tipo pueblan el texto de Motolinía.<sup>138</sup> Guy Rozat Dupeyron analiza la implicancia del signo “rayo”, en tanto intermediario entre los hombres y los dioses, elemento peligroso cargado de un sentido particular si se estrella contra un lugar u objeto considerado como sagrado, un “horror sagrado” traducido en el muy cristiano “temor de Dios” (2002: 78-83).

A partir del capítulo siguiente, el Capítulo 13, el enunciador se dedica a la descripción de la celebración de las fiestas católicas, pasando abruptamente de las “fiestas del demonio” a las “Pascuas del Señor y de Nuestra Señora”, celebradas con “mucho regocijo y solemnidad” (Motolinía, 2014: 73). Una de las omisiones más evidentes de las crónicas misioneras es, precisamente, ésta: la elisión del relato del pasaje traumático que significó la voraz erradicación de los ídolos prehispánicos y la instauración de todo un sistema de símbolos católicos (con la complejidad que esto implica) en forma inmediata. El enunciador de la crónica misionera no da cuenta del trauma, de la ruptura violenta que significó el reemplazo de un sistema cultural por otro. Lo que lee como adhesión, fue una imposición.

---

<sup>138</sup> La *Historia eclesiástica indiana* retoma la misma anécdota narrada por Motolinía agregándole una serie de elementos interesantes: “También fue cosa notable lo que en aquellos tiempos acaeció en Cholula (que era el santuario de toda la tierra, como otra Roma), donde por grandeza habían levantado hecho a manos un cerrejón tan grande, que en trescientos años no lo pudieran edificar muchos millares de hombres, y hoy en día está en pie la mayor parte de él. Encima de este cerro o monte tenían un templo del demonio que los frailes derrocaron, y en su lugar pusieron una bien alta cruz. El enemigo, de rabia de que le destruyeron aquel su templo donde tenía su cierta ganancia, o permitiéndoselo Dios, o por voluntad de ese mismo Dios, que no quería estuviese su cruz por entonces en aquel lugar, por lo que después pareció, fulminó un rayo que hizo pedazos la cruz. Quebrada aquella, pusieron otra, y cayó otro rayo que asimismo la hizo pedazos. Pusieron la tercera, y acaeció lo mismo, y esto fue el año de mil y quinientos y treinta y cinco. Los religiosos espantados de esto y en parte avergonzados por la indevoción que entre los indios se podía seguir a la cruz del Señor, acordaron de cavar hasta tres buenos estados, y hallaron algunos ídolos enterrados y otras cosas ofrecidas al demonio, de que se holgaron mucho, porque no se echase la culpa de los rayos a la cruz. Y aunque entendieron no ser aquello cosa fresca sino de años atrás, afrentaron con ello a los indios, diciéndoles que porque se descubriesen aquellas sus idolatrías, permitió Dios que cayesen aquellos rayos. Finalmente, puesta otra cruz, permaneció, hasta que este año pasado de noventa y cuatro se edificó en aquel lugar una ermita de nuestra Señora de los Remedios, que con particular devoción es muy frecuentada de los indios” (Mendieta, 2002, III: 476). El mismo relato de la *Historia de los indios de la Nueva España* aparece casi sin interferencias en los *Memoriales* de Motolinía que, como señalé con antelación, es un borrador utilizado por el fraile para redactar su historia. En los *Memoriales*, no obstante, parece haber más espacio dedicado a la reflexión. Es por esto que la anécdota culmina de esta manera: “Mientras más miro y me acuerdo la muchedumbre y grandeza de los templos que el demonio en esta tierra tenía, y el señorío é idolatrías que le hacían y gran servicio, me pone más y más espanto y admiración; porque bien mirado no se contentó de ser adorado como dios sobre la tierra, pero también se mostraba ser señor de los elementos, porque en todos cuatro le ofrecían sacrificios, como pareció en lo ya dicho arriba: en la tierra continuo y general: en el agua, en aquellos que le ofrecían y ahogaban en ella, en la laguna de México: en el aire en los que aspaban y asaeteaban en aquellos altos palos de á diez brazas, y en el fuego en los que en él echaban atados de piés y manos, y en muchas partes le tenían fuego perpetuo, que nunca se mataba” (Motolinía, 1903: 86).

Lo que el enunciador traduce en el texto es un leve sincretismo consistente en la perpetuación de algunas prácticas idolátricas que no representan mayores problemas para la evangelización, tales como esconder figuras de deidades o (con)fundir en las fiestas católicas el ritual indígena.

En suma, en la *Historia de los indios de la Nueva España* la atención al pasado indígena se basa, fundamentalmente, en la descripción de los ritos idolátricos (sacrificios), los “templos del demonio”, los ídolos y su representación. El enunciador es detallista y exhaustivo con aquello que le produce rechazo y fascinación pero que, además, inserta estratégicamente, puesto que en el resto de la crónica se jacta del éxito rotundo de la evangelización franciscana. Se puede observar la propensión a trasladar su relato a las proezas del presente. De esta manera, la atención al pasado no es solamente parte de la obediencia del fraile para con el mandato de su orden sino, sobre todo, táctica retórica que presenta, promueve y refuerza la introducción de la fe católica por parte de los frailes franciscanos. En capítulos posteriores, el enunciador de la *Historia* se ocupa casi únicamente de demostrar la magnitud de dicha labor, que se ve resaltada a la luz de la descripción de un pasado pecaminoso, sombrío y “crudelísimo”.

#### **4.2. El pasado en *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta. Conocer para refutar**

Y si algo bueno se hallase, se pudiese notar,  
como se notan y tienen en memoria muchas cosas  
de otros gentiles.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Un día común en Tenochtitlan. Mexicas que llevan cargas, conversan, cocinan. Plantas, fuentes, intercambio de mercaderías. Canoas en la laguna. Gente practicando distintos oficios. En el centro, la imagen de un sacrificio: algunos sacerdotes observan; otros, actúan. Un cuerpo en las gradas, cayendo. Indígenas que celebran dicho tormento. Lo cotidiano y lo demoníaco conviven en la imagen que ilustra el Libro II de la *Historia eclesiástica indiana*, que narra “Los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad” (Mendieta, 2002, II: 177-178):



conventos de mujeres llamadas “monjas” por el enunciador (Mendieta, 2002, II: 219), la importancia brindada al ayuno (Mendieta, 2002, II, XVII; Motolinía, 2014: 62-63), cierto tipo de prácticas sacramentales que, aunque paganas, son traducidas por el enunciador traduce como “confesión”, “comunión” (Mendieta, 2002, II: 224), “bautismo” (Mendieta, 2002, II: 225), “matrimonio” (Mendieta, 2002, II, XXV).<sup>140</sup>

Sólo el Libro II de la *Historia* está dedicado al pasado indígena, es decir, a los “errores y ceguerras de su vana religión, los ritos y ceremonias que en ella guardaban, y las demás costumbres que en género de policía tenían” (Mendieta, 2002, II: 179). De los cinco libros de la crónica, es el más breve y de capítulos más cortos. Está enmarcado por el Libro I, que trata sobre la “introducción del evangelio en la Isla Española”, y el III, sobre la implantación de la fe. Si bien la Obediencia de fray Cristóbal de Capitefontium solicita a Mendieta redactar una historia de la labor de su orden y no de los indígenas (como había sido el pedido hacia Motolinía), resulta interesante observar que la extensión dedicada al pasado indígena es muy menor. Además, según el “Prólogo al cristiano lector” que encabeza el Libro II, la inserción del relato de las costumbres indígenas se debe a la necesidad de conocer el pasado pagano para “tratar principal y particularmente la conversión de los indios de esta Nueva España a la lumbré y claridad de nuestra santa fe y religión cristiana” (Mendieta, 2002, II: 179). La brevedad, las omisiones deliberadas y el relato resumido es una característica del Libro II,<sup>141</sup> gesto que pretende indicar que ese pasado (idólatra) ha quedado atrás.

A pesar de detectar en el paganismo de los indígenas “desatinos y disparates” y “confusión”, resulta notable la reflexión del enunciador sobre las prácticas espirituales: es una vergüenza, dice, que “nosotros, los cristianos” no hagamos por Jesús ni una mínima parte de lo que los indígenas hacían por el demonio (Mendieta, 2002, II: 179). Sin embargo, la preocupación era seria: el mismo Mendieta cuenta que, en 1533, el presidente de la Real Audiencia de México, Sebastián Ramírez de Fuenleal, y Martín de Valencia, encargaron a Andrés de Olmos, por ser “la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto”, que escribiese en un libro las antigüedades de los indígenas, en especial los de México, Texcoco y Tlaxcala, “para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar”

---

<sup>140</sup> El matrimonio descrito por Mendieta es distinto al occidental. En Nueva España se estilaba, primero, consultar a los declaradores y maestros de signos, que consignaban si dicha unión sería provechosa. Los padres del novio son quienes buscaban a la mujer, no a la inversa, mediante un curioso sistema de embajadas de parientes que visitaban las casas de los involucrados hasta lograr el consentimiento de ambos. El día de la boda, los novios eran preparados juntos por los padrinos, que los ataviaban con mantas (de varón para ella y de mujer para él). Luego, repartían otras mantas entre los parientes. Mientras los invitados bebían y comían, los novios comenzaban el ayuno que duraban cuatro días a partir de la creencia de que sólo así tendrían un matrimonio próspero y gran descendencia. Al quinto día, se bañaban y retornaban a los festejos, que se hacían con cantos, bailes y borracheras (Mendieta, 2002, II: 245-247).

<sup>141</sup> “Pues volviendo al Quetzalcoatl, algunos dijeron que era hijo del ídolo Camaxtli, que tuvo por mujer a Chimalma, y de ella cinco hijos, y de esto contaban una historia muy larga” (Mendieta, 2002, II: 188).

(Mendieta, 2002, II: 179). El enunciador relata que fue del libro de Olmos, como del de Motolinía, que sacó la mayor parte de la información que narra. Conocer para refutar, entonces, parece ser el lema de la aproximación al pasado de esta crónica misionera.

#### 4.2.1. De “fábulas”, “ficciones” y “desatinos”

Desde un discurso muy distanciado a partir de sintagmas como “Dicen que”, “parece querer atinar” (Mendieta, 2002, II: 181-187), “dizque” (Mendieta, 2002, II: 185), el enunciador de la *Historia* hace uso de la obra de Olmos para describir a los ídolos antiguos, lo que califica de “diversos desatinos, fábulas y ficciones” (Mendieta, 2002, II: 181). Relaciona, por ejemplo, la historia de las Siete Cuevas, origen de los dioses nahuas, con la caída del ángel malo del cristianismo, Satán, quien fue, luego, desterrado.

Sin muchos pormenores, reduciendo al mínimo los nombres propios de ídolos<sup>142</sup> y sin el nivel de detallismo que caracteriza su relato de la historia de la evangelización de Nueva España, la historia del origen de la idolatría asocia costumbres del presente con las del pasado que, si bien nacidas del culto pagano, han sido suavizadas o “cristianizadas” a raíz de la conversión. Cuenta, por ejemplo, que el rito sacrificial proviene del suicidio masivo de los ídolos que introdujeron dicha costumbre (“se mataron a sí mismos por el pecho”) (Mendieta, 2002, II: 182); que tomaron el hábito de quemar los cuerpos de los difuntos desde que Tezcatlipoca fue incinerado al morir (Mendieta, 2002, II: 188); que los bailes actuales son remembranzas de los areitos antiguos (Mendieta, 2002, II: 185). Esta asociación toma carácter de advertencia: “Pero es mucho de advertir que no les dejen cantar sus canciones antiguas, porque todas son llenas de memorias idolátricas, ni con insignias diabólicas o sospechosas, que representan lo mismo” (Mendieta, 2002, II: 185). La mirada recelosa hacia lo que no se comprende del todo es una característica de la enunciación: “y de esta ceremonia antigua les quedó a los indios la superstición de amontonar o colgar piedras de los árboles en lo alto de los puertos, como se ve en las cumbres de las sierras que se pasan de Huexotzingo y de los ranchos para Tlalmanalco” (Mendieta, 2002, II: 195). El manto de sospecha ante el sincretismo religioso es una constante en las crónicas misioneras, que detectan la continuidad del pasado en el presente, pasado que no es del todo enjuiciable (los indígenas fueron engañados por sus falsos dioses, es decir, por el demonio) siempre que no continúe durante la evangelización.

En esta crítica al pasado, cuenta el narrador:

---

<sup>142</sup> Es muy común el uso del apelativo “fulano” en la *Historia* (Mendieta, 2002, II: 185). Sí se alude a Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Camaxtli, pero no a muchas deidades más.

Y lo que después en pintura mostraron y declararon al sobredicho Fr. Andrés de Olmos, fue que el primer hombre de quien ellos procedían había nacido en tierra de Aculma, que está en término de Tezcuco dos lenguas, y de México cinco, poco más, en esta manera. Dicen que estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquel hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí, y que aquel hombre se decía Aculmaitl, y que de aquí tomó nombre el pueblo que se dice Aculma, porque *aculli* quiere decir hombro, y *mailtl* mano o brazo, como cosa que no tenía más que hombros y brazos, o que casi todo era hombros y brazos, porque (como dicho es) aquel hombre primero no tenía más que de los sobacos arriba, según esta ficción y mentira. (Mendieta, 2002, II: 186-187)

Esta “ficción” y “mentira” ingresa en el relato del origen del hombre nahua a partir del distanciamiento producido por la elisión de los nombres propios, la omisión de la información (“dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí”) por parte de un enunciador que no reproduce groserías, y el detalle no menor de que está recopilando una historia que fue “traducida” de las pinturas realizadas por indígenas para Andrés de Olmos. “Otros dijeron”, “otros decían”, “algunos dijeron” (Mendieta, 2002, II: 188), “de este cacique se cuenta” (Mendieta, 2002, II: 190), “dicen algunos” (Mendieta, 2002, II: 201), “según sus historias” (Mendieta, 2002, II: 202), son sintagmas que no están en el relato de la historia de la evangelización del resto de los libros de la *Historia*. Entonces, la imprecisión y el distanciamiento son herramientas del relato del pasado. Y de este pasado alejado del cristianismo, el enunciador se esfuerza por describir una espiritualidad muy devota aunque producto del espanto y de un origen espantoso: Tezcatlipoca desciende del cielo por una tela de araña, Quetzalcoatl se convierte en tigre y quienes estaban allí presentes huyen “ciegos del espanto concebido” (Mendieta, 2002, II: 188), luego se convierte en una estrella cuya aparición produce pestilencias o calamidades entre los indígenas.

Por otro lado, al igual que en las crónicas mestizas de Pomar y Muñoz Camargo, el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* percibe en los *tlatoque* un incipiente monoteísmo. Para Mendieta, Nezahualpitzintli, por ejemplo, “no sólo con el corazón dudó ser dioses los que adoraban, mas aun de palabra lo dio a entender, diciendo que no le cuadraban ni estaba satisfecho de que eran dioses, por las razones que su viveza y buen natural le mostraban” (Mendieta, 2002, II: 190). Valores de un buen gobernante son los que la Texcoco pasada tenía: castigo de los pecados (fundamentalmente, el “pecado nefando”, que también está, como vimos, en *Relación de Texcoco*), buena inclinación, conciencia de la existencia de un infierno plagado de tormentos (Mendieta, 2002, II: 190-191).

Con respecto a los templos, encontramos una posición similar a la de la *Historia* de Motolinía. La admiración prima en el enunciador: “La manera de los templos que estos indios edificaban a sus dioses, nunca fue vista ni creo que oída en la Escritura” (Mendieta, 2002, II: 192). Lo inefable da paso

a la inabarcable profusión: son “tantos y tan grandes”, “infinitos”. Sin embargo, la admiración resulta posible debido a la actual inexistencia de dichos *teocalme*. Dice el enunciador que los describe “para memoria de los que a ella vinieren en lo de adelante: porque ya cuasi todos los templos antiguos están por el suelo” (Mendieta, 2002, II: 192). La descripción del *teocalli* es muy similar a la que hace Motolinía: longitudes, patios, cepa cuadrada, brazas, leguas, descripción de fuera hacia adentro.<sup>143</sup> Recordemos que Mendieta tiene en su poder el manuscrito de los *Memoriales* y puede (y, de hecho, lo hace) obtener información de allí. Pero, también, es su mirada, entre maravillada y crítica, la que se fija en similares cuestiones:

La cepa del templo de México era tan alta que subían en ella por más de cien gradas según lo afirmaron los que la vieron. Y el templo de Tezcuco tenía aún cinco o seis gradas más que el de México. En los mismos patios de los pueblos principales había otras, cada doce o quince igluzuelas o templillos de la misma forma, unos mayores que otros: unos el rostro y gradas al oriente, y otros al poniente, y otros al mediodía y otros al septentrión. Y en cada uno de estos no había más de una capilla y un altar. Y para cada uno había sus salas y aposentos do estaban los ministros y servidores del demonio, que no era poca gente la que en ello se ocupaba, y en traer agua y leña: porque ante todos estos altares había braseros que toda la noche ardían, y lo mismo en las salas. Y ellas y los templos eran muy bien encalados y limpios, y había en ellos algunos hortezuolos de árboles y flores. (Mendieta, 2002, II: 193)

Nótese en esta extensa cita cuestiones que se encuentran en el texto de Motolinía: la iteración, la atención a las medidas y actividades del templo (al igual que en la imagen que encabeza el Libro II), la descripción de los interiores, la admiración por la devoción que profesaban los indígenas. De todas maneras, la mirada del enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* no es tan crítica como en la *Historia de los indios de la Nueva España*, aún citando casi textualmente parte de su descripción. Esto se debe a que Mendieta enuncia desde una evangelización que, a pesar de estar en decadencia, siente consolidada en tanto imposibilidad de retorno total a la religión anterior. Es decir, si los templos están destruidos, aunque la evangelización no sea la misma que en la “edad dorada” de los primeros Doce, no

---

<sup>143</sup> “En todos los pueblos de los indios se halló que en lo mejor del lugar hacían un gran patio cuadrado, que tenía de esquina a esquina cerca de un tiro de ballesta en los grandes pueblos y cabeceras de provincias; y en los medianos pueblos obra de un tiro de arco, y en los menores, menor patio: y cercábanlo de pared dejando sus puertas a las calles y caminos principales, que todos los hacían que fuesen a dar al patio del demonio. Y por honrar más los templos, sacaban los caminos por cordel, muy derechos, de una y de dos leguas, que era cosa de ver desde lo alto cómo venían de todos los menores pueblos y barrios los caminos enderezados al patio del templo mayor, porque nadie pasase sin hacer su acatamiento y reverencia o algún sacrificio de su persona sacándose sangre de las orejas o de otra parte. En lo más eminente de este patio hacían una cepa cuadrada conforme al pueblo que era. Si el pueblo era mediano sería de cuarenta brazas, poco más o menos, de esquina a esquina: y en los pueblos grandes hacíanlas mayores, y si chicos, menores. Esta cepa, ora fuese grande, ora chica, todo lo henchían de pared, yendo echando sus lechos uno sobre otro, y subiendo la obra y base metiendo adentro, de manera que cuando llegaban arriba, de cuarenta brazas de planta se habían enangostado obra de la siete, o poco menos, de cada parte por causa de unos relejes que iban haciendo al principio de la obra, de braza y media o de dos brazas en alto cada relej. Y a la parte de occidente dejaban las gradas por do subían. Y hacían arriba en lo alto dos grandes altares, allegándolos hacia el oriente, que no quedaba más espacio de cuanto se podía andar por detrás de ellos” (Mendieta, 2002, III: 192-193).



habría peligro de que se vuelva a la instancia pre-monoteísta. Entonces, dejar registro de lo que hubo porque eso mismo ya no está puede comprenderse como una mirada, más que etnográfica o histórica, evangelizadora, atenta a la cantidad, tamaño y signos de supuesta pureza:

No se contentaba el demonio con los templos o teucales ya dichos, sino que en un mismo pueblo, en cada barrio, y aun en cada rincón (como dicen) tenía patios pequeños a do había tres o cuatro teucales, y en otros sólo uno. Y en los mogotes y cerrejones y lugares eminentes, y por los caminos, y entre los maizales había otros muchos de ellos, pequeños. Y todos estaban blancos y encalados, y en despintándose tan mala vez la cal, luego había quien los encalaba. Y parecían y abultaban en los pueblos que era cosa de ver, especialmente los de los patios principales, que de dentro y fuera tenían harto que mirar. Y sobre todos hicieron ventaja en toda la tierra los de Tezcuco y México. (Mendieta, 2002, II: 194)

Esta profusión de templos y de ídolos se asocia, a la vez, con el enunciador de la crónica misionera que reemplaza dicha “muchedumbre y diferencia” (Mendieta, 2002, II: 195) con la mención a su propia presencia en todos lados, haciendo todo a la vez (misión y escritura), y a las referencias a la cruz. Este reemplazo de lo profuso pagano por la omnipresencia cristiana es, también, un gesto de dominio. Notemos en el siguiente fragmento las similitudes con la cita de la *Historia* de Motolinía que he analizado en el capítulo anterior:

Los ídolos que tenían eran de piedra, y de palo, y de barro: otros hacían de masa y de semillas amasadas, y de éstos unos grandes, y otros mayores, y medianos, y pequeños, y muy chiquitos. Unos como figuras de obispos con sus mitras, y otros con un mortero en la cabeza, y este parece que era el dios del vino, y así le echaban vino en aquel como mortero. Unos tenían figuras de hombres varones, y otros de mujeres, otros de bestias fieras, como leones, y tigres, y perros, y venados, otros como culebras, y de éstas de muchas maneras, largas y enroscadas, y algunos con rostro de mujer, como pintan la que tentó a nuestra madre Eva. Otros como águilas, y otros como búhos y como otras aves. Otros de sapos y ranas y peces, que decían ser los dioses del pescado. (Mendieta, 2002, II: 195-196)

La enumeración, la anáfora, la red semántica de un amplio bestiario que va desde animales salvajes hasta la asociación bíblica con la creación del hombre. Este abanico extenso tiene por función mostrar la enorme labor de los religiosos que lograron evangelizar aún ante tan inmensa desorientación o confusión de creencias. Y si dicho politeísmo es, para el fraile, un engaño del demonio,<sup>144</sup> su gesto consiste en legitimar, de esta manera, la rotunda e inmediata adhesión al cristianismo que caracteriza el relato de la *Historia*, fundamentalmente en los Libros III y IV. El ojo avizor del fraile advierte a partir

---

<sup>144</sup> Este énfasis en la posesión demoníaca en las crónicas de Mendieta y Motolinía es interpretado por David Brading como una deuda con Andrés de Olmos, el primer franciscano en hacer un estudio de la religión prehispánica y que, ya desde España, conocía de superstición y magia y había ayudado a Zumárraga en un proceso de brujería en las provincias vascongadas (2003: 126).

de su experiencia de investigador y de testigo: tal como narra Motolinía, los indígenas quisieron construir un templo inmenso en Cholula, pero el castigo de Dios no tardó, ya que una terrible tormenta cayó y trajo consigo “una gran piedra en figura de sapo que los atemorizó”, con lo cual cesaron dicha tarea. Pero, también, en Teotihuacán hay un templo enorme en cuya cima quedó un ídolo de piedra, tan grande que no se ha podido bajar para “aprovecharse de él” (Mendieta, 2002, II: 194). Las anécdotas aleccionadoras o representativas del pasado son una constante en las crónicas misioneras.

A diferencia del texto de Motolinía, el enunciador de la crónica de Mendieta no realiza una descripción pormenorizada de los sacrificios, quizá porque para su presente los problemas más urgentes no eran las prácticas sincréticas sino el retroceso en los valores espirituales transmitidos por el cristianismo (aunque ambos estuviesen íntimamente relacionados). Sin embargo, el enunciador tiene una mirada un tanto más empática al justificar dicho error de los indígenas por estar gobernados por el demonio: “lo tenían por gran tormento, y solamente lo hacían por el gran temor que tenían a las amenazas que el demonio les hacía y daños que de él recibían” (Mendieta, 2002, II: 198). Más adelante, atribuirá también al demonio el hecho de que no les haya enseñado a orar de rodillas, pues los indígenas utilizaban las cuclillas (Mendieta, 2002, II: 204), explicando que “todo lo que hacían los indios lo hacían por temor” (Mendieta, 2002, II: 205). Es por esto que para el enunciador los ídolos son “tan feos”: así es como se los dictaba en sus sueños el mismo demonio. De todas maneras, es interesante señalar que para el enunciador el demonio es considerado, además de una “cosa espantosa”, un “fantasma”, en tanto se aparecía repentinamente con el único objetivo de espantar (Mendieta, 2002, II: 206). Observamos que, a lo largo de la descripción de este pasado pagano, muchos de los términos utilizados se relacionan con aquello que ya no está, lo tendiente a desaparecer, y son conceptualizados como una “ficción” o un “fantasma”. Además, el enunciador hace hincapié en que el demonio tenía un término en náhuatl que es *tlacatecolotl* (que Mendieta, a diferencia de Del Castillo, describe y cuya etimología brinda),<sup>145</sup> situando lo fantasmagórico y demoníaco en el terreno del pasado. Es decir, frente al espanto y la presencia perturbadora (y oscilante) del demonio, frente a esa suerte de esclavitud, la presencia de los frailes y su consecuente tarea apostólica ha venido a des-espantar a los indígenas. Por otro lado, el demonio es responsable de los bruscos ayunos a los que se sometía el pueblo (Mendieta, 2002, II: 217), postura curiosa si se tiene en cuenta que en el Libro V el enunciador de la *Historia*

---

<sup>145</sup> “Lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio, no era ninguno de éstos (aunque tan fieros y mal agestados, que realmente lo eran), sino a un fantasma o cosa espantosa que a tiempos espantaba a algunos, que a razón sería el mismo demonio; y a este fantasma llamaban ellos Tlacatecolotl, que quiere decir ‘persona de búho o hombre que tiene gesto a parecer de búho’, la cual dicción componen de *tlacatl* que es ‘persona’, y *tecolotl* que quiere decir ‘búho’, porque como el búho les parecía de mala catadura, y aun de oír su triste canto se atemorizaban de noche, y hoy día muchos de ellos se atemorizan y lo tienen por mal agüero, a esta causa aplicaban su nombre a aquella temerosa fantasma que a veces aparecía a algunos y los espantaba” (Mendieta, 2002, II: 206).

celebra a los frailes franciscanos que comían casi nada para dedicar ese tiempo a la oración. Si Motolinía presenta sobre este punto una postura de mayor incompreensión, la mirada del enunciador de Mendieta entiende que los indígenas, con su cultura particular y sus limitaciones, hayan caído en el engaño, por eso los exculpa de las atrocidades que el demonio les hacía cometer (Martínez Ferrer, 2008: 7).

Como hemos visto, uno de los procedimientos de alejamiento de ese pasado pagano es la desestimación o desacreditación: “son tantas las fábulas y ficciones que los indios inventaron cerca de sus dioses, y tan diferentemente relatadas en diversos pueblos, que ni ellos se entienden entre sí para contar cosa cierta, ni habrá hombre que les tome tino” (Mendieta, 2002, II: 201). Entonces, demasía, diversidad y confusión: tres razones para no creer las “tontas ficciones” (Mendieta, 2002, II: 210) (en realidad, las creencias) del pasado indígena, y forma de desvincularse, a la vez, de las anécdotas que relata a continuación.

El único ídolo que al enunciador de la *Historia* no parece desagradar del todo es su dios principal, Quetzalcoatl, a quien dedica una descripción homologable a Cristo: “Era hombre blanco, crecido de cuerpo, ancha la frente, los ojos grandes, los cabellos largos y negros, la barba grande y redonda” (Mendieta, 2002, II: 202). Dicho Quetzalcoatl, “dios o ídolo de Cholula”, fue el más célebre y digno de las deidades indígenas. Tres son, según el enunciador, las características de esta deidad que logró la adhesión de la gente: les enseñó la platería, no permitió ofrendas de sangre sino, solamente, de pan y rosas, y prohibió la guerra, los robos y otros daños. Además, fue un hombre “castísimo y honestísimo” que reinó un “señorío suave”. Estuvo veinte años en Cholula, luego de los cuales volvió por donde había llegado llevando consigo cuatro muchachos a los que, tiempo después, reenvió para enseñar doctrinas, una de las cuales fue el aviso de que llegarían por mar unos hombres blancos con largas barbas, como la suya, y que serían los nuevos señores de aquella tierra y sus hermanos (Mendieta, 2002, II: 202-203). Si la historia de la llegada a México según Cristóbal del Castillo tenía ribetes cristianos, en parte, por la asociación de Huitzilopochtli con Jesús, en la *Historia eclesiástica indiana* Cristo es relacionado con Quetzalcoatl, gesto que indica que en dicho pasado existieron seres que merecían respeto y acatamiento y que el mexica era, a la vez, un pueblo que estaba en camino a (y necesitado de) la evangelización cristiana.

Por otra parte, Mendieta describe sus “ritos” o fiestas en forma similar a la *Historia* de Motolinía: los adornos de los templos, los arreglos florales, el esmero en la limpieza. Lo malo de estas festividades era su finalización, pues todas culminaban en sangrientos sacrificios.<sup>146</sup> El relato de estos

---

<sup>146</sup> “Sacrificábanse y sajábanse las carnes (según la devoción de cada uno) de la parte del cuerpo que más le cuadraba; y algunos por valentía, con punzón de hueso se traspasaban y horadaban la lengua, y por ella pasaban ochenta pajas gruesas y

sacrificios prefigura una postura crítica, claro, aunque más distante que la del enunciador de Motolinía, quizá porque, como indiqué anteriormente al tratar sobre los *teocalme*, el de Mendieta es un enunciador que se sabe en un presente con varias problemáticas en torno a lo evangélico pero que, presume, no tiene posibilidad de retorno a la instancia religiosa preconquista.

#### 4.2.2. *La enseñanza perpetuada: las “pláticas”*

La mirada más paternalista sobre el otro aparece en la descripción que hace el enunciador de la crianza de los indígenas a sus hijos. En el Capítulo XX del Libro II, el enunciador se muestra maravillado porque, dice, los indígenas seguían las enseñanzas de Aristóteles sin haberlo leído, fundamentalmente la parte que trata de la sanidad corporal y las buenas costumbres espirituales. De esta manera, por ejemplo, los indígenas hacían padecer el frío a los niños bañándolos en arroyos helados (Mendieta, 2002, II: 227) o les daban pequeños trabajos, como cargas livianas, desde muy jóvenes para desacostumbrarlos al ocio (Mendieta, 2002, II: 228):

Así a sus *hijuelos* chiquitos les hacen unos mecapalejos<sup>147</sup> también chiquitos con sus *cordelillos* que parecen juguetes en que les atan alguna *carguilla* liviana conforme a sus *corpezuelos*, no para que sirva de algún provecho, porque es nada lo que llevan, sino para que se hagan a la costumbre de echar sobre sí aquel yugo cuando sean grandes. Y cuando son de ocho o diez años se cargan tan buena *carguilla*, que a un español de veinte se la habría de mal llevarla mucho trecho. Y las madres por el consiguiente enseñan a sus *hijuelas* dende que saben andar, a traer un *liachuelo* de alguna cosa liviana envuelta en un paño, y la ligadura o nudos echados al cuello, que es la usanza feminil. (Mendieta, 2002, II: 228. El resaltado es mío)

Nótese en la cita el uso del diminutivo paternalista, común en las crónicas misioneras, en relación con el niño, y que muestra no sólo el papel prioritario que los pequeños y jóvenes han tenido en la conversión sino, también, la mirada infantilizadora de los frailes para con los indígenas de cualquier condición etaria. Esta postura recuerda las palabras de Jesús según los evangelios: “En

---

largas como de trigo o cebada: y otros se atravesaban el miembro genital por el lado, y pasaban por él veinte o cuarenta brazas de cordel”; “Sus ídolos todos estaban teñidos de sangre, y las carnes de los indios sajudas en su servicio” (Mendieta, 2002, II: 212); “de presto el dicho papa con un pedernal hecho a manera de navajón, le daba por el pecho tan diestramente, que saltándole fuera el corazón, aun antes que expirase se le mostraba, y le ofrecían luego al sol y al ídolo a cuya reverencia lo sacrificaban” (Mendieta, 2002, II: 213); “la misma noche que comenzaban el ayuno, hacían en sus propias personas aquellos diabólicos ministros un inaudito y horrendo sacrificio, y era que habiendo allegado los menores servidores del templo gran cantidad de palos, tan largos como el brazo y tan gruesos como la muñeca, y teniéndolos labrados por mano de muchos carpinteros que habían ayunado y rezado cinco días para haberlos de labrar dignamente, y teniendo aparejadas muchas navajas con que se habían de agujerear las lenguas, sacadas pro mano de los maestros que tienen este oficio, que asimismo para sacarlas de aquella piedra negra habían ayunado y orado, habiendo primero hecho sus cantos y música de atabales y bailes, venía un maestro bien diestro en el oficio, y horadaba las lenguas de todos los principales ministros del demonio con aquellas navajas que tenían santificadas y puestas sobre un paño limpio, dejábales hecho a cada uno un buen agujero” (Mendieta, 2002, II: 218).

<sup>147</sup> Es el plural de *mecapal*, palabra derivada del término en náhuatl *mekapalli* que significa “lazo para cargar” (*Diccionario Nauatl-Español*, 2001: 64).

verdad les digo que el que no reciba el Reino de Dios como un niño no entrará en él” (Lucas 18, 17); “el Reino de los Cielos pertenece a los que son como los niños” (Mateo 19, 14).

A su vez, el enunciador indica que otra de las enseñanzas basada en los tratados aristotélicos era que los niños no viesen “pinturas torpes” ni escuchasen “pláticas ni palabras feas” (Mendieta, 2002, II: 228). A continuación, cita “pláticas que fueron traducidas de lengua mexicana a nuestro castellano”.<sup>148</sup> Estas “exhortaciones” se extienden en el Libro II a lo largo de tres capítulos<sup>149</sup> cuya estructura es similar: la “plática” del padre o la madre y la “respuesta” o “agradecimiento” del hijo o hija. Si bien fueron señaladas por la crítica como verdaderos ejemplos de *huehuetlatolli*<sup>150</sup> o pláticas de los viejos (Carrasco, 2016: 227), resulta interesante observar que estas enseñanzas del padre o madre son muy similares, a su vez, a la oralidad homilíaca del fraile. En primer lugar, las tres comienzan con los vocativos “Hijo mío” o “Hija mía” y las respuestas de los hijos en cuestión inician “Padre mío” o “Madre mía”. A continuación, brindan referencias a su nacimiento, crianza o vicisitudes de la vida, tales como “Has nacido y vivido y salido como el pollito del cascarón, y creciendo como él, te ensayas al vuelo y ejercicio temporal” (Mendieta, 2002, II: 228), “Trabajo tienes en este pueblo el tiempo que vivieres, esperando cada día enfermedad o castigo de mano de los dioses” (Mendieta, 2002, II: 233), “Hija mía de mis entrañas nacida, yo te parí y te he criado y puesto por crianza en concierto, como linda cuenta ensartada; y como piedra fina o perla, te ha polido y adornado tu padre” (Mendieta, 2002, II: 235). Luego, incluyen un extenso catálogo de enseñanzas o consejos, algunos de los cuales son: no ofender a los dioses, no seguir “a los locos desatinados que ni acatan a padre ni reverencian a madre”, no burlar a los viejos, enfermos o “faltos de miembros” ni a los que pecaron, no entrometerse donde no los llaman, no dar mal ejemplo, no herir al otro, no hablar demasiado ni interrumpir la palabra del otro, hablar cuerdamente “y no como bobo que presume”, “no seas muy polidillo, ni te cures del espejo”

---

<sup>148</sup> El subtexto más fuertemente presente es *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva Espanya en lengua mexicana y española* de fray Bernardino de Sahagún (1564).

<sup>149</sup> Capítulo XX, “De cómo estos indios general y naturalmente criaban a sus hijos en la niñez, siguiendo las doctrinas de los filósofos, sin haber leído sus libros”; Capítulo XXI, “De otra exhortación que hacía un indio labrador a su hijo ya casado”; Capítulo XXII, “De otra exhortación que una madre hizo a su hija”.

<sup>150</sup> *Ueuetlatolli*, “discurso de los antiguos” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 110). Constituyen un género literario de carácter moralizante que Olmos y Sahagún han recopilado en sus textos (Rubial García, 1996: 150). Para Miguel León-Portilla, forman parte de un género netamente prehispánico y significan “antigua palabra” (2003: 192). Según el historiador, no son solamente exhortaciones de padres hacia hijos o de amos hacia vasallos, sino que existen otras variantes, por ejemplo, “plática de cómo ha de curar un médico y consolar al enfermo”, oraciones a Tecaztliuoca, Tlaloc o Tlazolteotl (como en los incluidos en el *Códice Florentino*) o discursos dirigidos a parteras, mercaderes, artesanos. Son composiciones que dan testimonio de sabiduría ancestral. Su contenido concierne a principios del orden político, social y religioso nahua. Tienen carácter de plática o amonestación pero no se limitan a ellos sino que, también, enuncian normas para diversas circunstancias de la vida. “Son la expresión más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra. Son pláticas que se dirigen a una amplia gama de interlocutores que abarca a los hijos, desde pequeños hasta los ya casados; los esposos; los gobernantes y los gobernados; los enfermos y los que han muerto; los mercaderes, artesanos y gentes de otras profesiones, y que incluye, asimismo, como destinatarios, a los dioses” (León-Portilla, 2003: 200-201). Los *huehuetlatolli* se enseñaban en los *calmécac*.

(Mendieta, 2002, II: 229), no ser malcriado, no comer o beber antes que los otros convidados, no buscar mujer ajena ni ser vicioso, no ser ladrón ni jugador, trabajar para conseguir sustento, no hablar mal del otro, no mentir (Mendieta, 2002, II: 230), no ser soberbio ni presumido (Mendieta, 2002, II: 231), no ser perezoso, aconsejar a los hijos, practicar la piedad y el perdón (Mendieta, 2002, II: 233), obedecer a los mayores (Mendieta, 2002, II: 234), aderezar la casa, ser honesta, “no mires a los que vienen de frente ni a otro alguno en la cara”, ocuparse de la labor y el hilado (Mendieta, 2002, II: 235), no rezongar, tener en cuenta los consejos de los demás, no darse a la fornicación, no tomar por compañero al mentiroso o perezoso, no entrar sin propósito en casa de otro (Mendieta, 2002, II: 236), no disipar los bienes temporales. Estos son solo algunos de los muchos consejos que reflejan las pláticas. Resulta interesante observar los cruces entre tradiciones: enseñanzas típicamente cristianas basadas en los diez mandamientos que Jesucristo deja a sus discípulos<sup>151</sup> pero, también, cuestiones que tienen que ver con la mansedumbre, el don de palabra y la gestualidad típicamente indígenas que podemos encontrar, por ejemplo, en los cantos nahuas.<sup>152</sup>

Además observamos una retórica de la exhortación a partir de la prevalencia de los adverbios “no” y “nunca” al principio de oración, las conjunciones “si” y “ni”, el uso de los verbos en futuro imperfecto del subjuntivo como “riñere”, “murmurare”, “dijere”, “enviare” (Mendieta, 2002, II: 230), “dieren”, “humillaren” (Mendieta, 2002, II: 231), entre tantos otros. Hay, también, un universo metafórico nahua: “El que a los dioses ofende, mala suerte morirá desesperado o despeñado, o las bestias lo matarán y comerán” (Mendieta, 2002, II: 229), “todo se acaba y fenece” (Mendieta, 2002, II: 230), “no comas arrebatadamente, que es condición de lobos y adives” (Mendieta, 2002, II: 231), “no te envuelvas en maldades, como se revuelve y enturbia el agua” (Mendieta, 2002, II: 236), “no le seas fiero como águila o tigre” (Mendieta, 2002, II: 237). También forman parte de los rasgos de estas pláticas las preguntas retóricas: “¿cómo vivirás y podrás caber con otro? ¿Qué será de tu mujer y tus hijos?” (Mendieta, 2002, II: 233), “¿Qué resta sino que los dioses te quiten lo que te dieron y tu humillen y aborrezcan?” (Mendieta, 2002, II: 234), “¿cómo vivirás con otras, o quién te querrá por mujer?” (Mendieta, 2002, II: 235). Percibo varias cuestiones relacionadas con una retórica típicamente franciscana, como el hincapié en la humildad, en la monogamia, en la sobriedad en su amplio sentido,

---

<sup>151</sup> Los mandamientos de Dios se encuentran en la Biblia diseminados entre los libros del Éxodo, Pentateuco, Deuteronomio y Mateo. Según la fórmula catequística del *Catecismo de la Iglesia Católica* son: amar a Dios sobre todas las cosas, amar al prójimo como a ti mismo, no tomar el nombre santo de Dios en vano, santificar las fiestas, honrar padre y madre, no matar, no cometer actos impuros, no levantar falsos testimonios ni mentir, no robar, no tener pensamientos ni deseos impuros, no codiciar los bienes ajenos (1993: 519-626).

<sup>152</sup> “Cuando alguno te hablare, hijo, no menees los pies ni las manos, porque es señal de poco seso; ni estés mordiendo la manta o vestido que tuvieres, ni estés escupiendo, ni mirando a una parte y a otra, ni levantándote a menudo si asentado estuvieres, porque te mostrarás ser malcriado, y como un borracho que no tiene tiento” (Mendieta, 2002, II: 231) o “No te muerdas la mano como malmirada” (Mendieta, 2002, II: 236), son enseñanzas que se encuentran, por ejemplo, en el “Canto de las mujeres de Chalco” (León-Portilla, 2011: 1039-1062).

así como una red semántica asociada al universo cristiano: “misericordia” (Mendieta, 2002, II: 231), “pecados” (Mendieta, 2002, II: 229-235) o el insistente uso de los vocativos “hijo” y “padre” (Mendieta, 2002, II: 229-234).

Encontramos, en tercera instancia, las consecuencias que estos malos hábitos podrían traer para el hijo y, a su vez, para la familia. Así es como al hijo/a se le advierte lo que sucederá en caso de persistir en su “necedad”: pecarás contra los dioses, caerás en deshonra y afrentarás a la familia, no podrás vivir con nadie por penoso, serás desechado, humillarás a tus hijos y mujer/marido, perderás tu hacienda (Mendieta, 2002, II: 234). Para las mujeres, dichas consecuencias serían aún mayores: tus padres te castigarán, los otros se escandalizarán de ti, te harás viciosa y afrentarás a tu familia, podrán pervertirte, levantarán testimonio contra ti (Mendieta, 2002, II: 236), te echarás en vergüenza, perderás tu casa, padecerás tu desventura (Mendieta, 2002, II: 237). Estas advertencias hacia los hijos oscilan entre cuestiones morales y éticas hasta las más simples o genéricas como “te caerá mal la comida” o “morirás” (Mendieta, 2002, II: 231).

Por último, las respuestas de los hijos. En primer lugar, el hijo siempre agradece los consejos al padre o madre: “Padre mío, yo os agradezco mucho la merced que me habéis hecho con tan amorosa plática” (Mendieta, 2002, II: 234); “Madre mía, mucho bien y merced habéis hecho a mí vuestra hija” (Mendieta, 2002, II: 237). En segundo lugar, reafirma su condición de joven con mucho por aprender: “Ya veis que soy aun muchacho, y como un niño que juega con la tierra y con las tejuelas, y aún no sé limpiarme las narices” (Mendieta, 2002, II: 231); “porque aún soy muchacha y juego con la tierra y hago otras niñerías, y no me sé limpiar las narices” (Mendieta, 2002, II: 238). Finalmente, promete seguir dichas enseñanzas teniendo en cuenta las consecuencias de no hacerlo: “cuando yo no los tomare como me lo habéis dicho, tendréis razón de dejarme como si fuese vuestro hijo” (Mendieta, 2002, II: 232); “yo sería malo si no tomase tan buenos consejos” (Mendieta, 2002, II: 234).

Estas pláticas descritas en la *Historia* tienen su correlato. El enunciador indica que tales consejos no quedaban solamente en lo dialógico, sino que eran costumbres que se implementaban con rigurosidad. Por ejemplo, respecto del recogimiento de las doncellas, describe cómo cuidaban a las jóvenes y les enseñaban desde pequeñas a ocuparse de la casa, a no ser vanidosas, a escuchar más que hablar, a bajar la mirada y a acatar las órdenes de sus padres.<sup>153</sup> Y tan férreas eran esas costumbres que,

---

<sup>153</sup> “Si alguna se descuidaba en salir sola, punzábanle los pies con unas púas muy crueles hasta sacarle sangre, notándola de andariega, en especial si era ya de diez o doce años, o dende arriba. Y también andando en compañía no habían de alzar los ojos (como está dicho) ni volver a mirar atrás, y las que en esto excedían, con muy ásperas ortigas las hostigaban la cara cruelmente o las pellizcaban las amas hasta las dejar llenas de cardenales. Enseñábanlas cómo habían de hablar y honrar a las ancianas y mayores, y si topándolas por casa no las saludaban y se les humillaban, quejábanse a sus madres o amas, y eran castigadas. En cualquiera cosa que se mostraban perezosas o malcriadas, el castigo era pasarles por las orejas unas púas como alfileres gordos, porque advirtiesen a toda virtud. Siendo las niñas de cinco años las comenzaban a enseñar a hilar, tejer y labrar, y no las dejaban andar ociosas, y a la que se levantaba de labor fuera de tiempo, atábanle los pies porque

según cuenta, una de las hijas de Nezahualpilzintli, amada por su padre, fue enviada a morir ahogada porque un mozo *pilli* saltó las paredes del palacio para hablar con ella (Mendieta, 2002, II: 241).

Entonces, si la disciplina, la modestia, la constancia, la elocuencia, son virtudes ya inculcadas desde el pasado, lo que pretende advertir el enunciador es que la rigidez de la evangelización, sobre todo de los niños (Colegio de Tlatelolco mediante), no está operando en forma traumática en absoluto sino que, por el contrario, consiste en una reafirmación de las costumbres antiguas que se perpetúan en materia cristiana. No es inocente la inclusión de estos *huehuetlatolli* en la *Historia* de Mendieta. No responde, solamente, a la importancia de conservar lo bueno de aquel pasado (memoria, voces, costumbres). Responde, también, a la intención de mostrar al indígena converso o futuro converso como un ser dócil a la exhortación y con características inculcadas desde antaño tales como la mansedumbre, la obediencia, la modestia y la caridad.

#### 4.2.3. *El relato sobre la guerra y los pleitos*

Durante el Capítulo XXVI del Libro II, el enunciador de la *Historia* narra cómo eran las guerras que se desarrollaban en el Anahuac: concertadas vía intérpretes y con cuantiosos obsequios y presentes para sus futuros enemigos. Además, usaban un sistema de espías que se camuflaban según el cabello y la vestimenta de los pueblos en los que se infiltrarían. En la *Historia* se describe con detalle el *modus operandi* de los enfrentamientos:

Ayuntadas las huestes, la batalla cuasi siempre se daba en el campo, entre términos de los unos y de los otros, y en viéndose cerca, daban una espantosa grita y alarido que ponían la voz en el cielo; otros silbaban, y otros aullaban que ponían espanto a cuantos los oían. El señor de Tezcuco usaba llevar un atabalejo entre los hombros, que tocaba al principio de la batalla, otros unos caracoles grandes que sonaban a manera de cornetas, otros con unos huesos hendidos daban muy recios silbos, y esto era para animar y apercibir todos los guerreros. Al principio jugaban de hondas y varas como dardos que sacaban con jugaderas y las tiraban muy recias. Arrojaban también piedras de mano. Tras éstas llegaban los golpes de espada y rodela, con los cuales iban arrodados los de arco y flecha, y allí gastaban su almacén [...] Esta gente de la avanguardia, después de gastada mucha parte de la munición, salían de refresco con unos lanzones y espadas largas de palo guarnecidas con pedernales agudos (que éstas eran sus espadas), y traíanlas atadas y fiadas a la muñeca, que soltándolas de la mano para prender a sus contrarios no las perdiesen, porque su principal pretensión era captivar. (Mendieta, 2002, II: 249-250)

Este enunciador presta atención al detalle y a la imagen auditiva (también común en crónicas mestizas como la de Cristóbal del Castillo). En esta extensa cita encontramos similitudes con las

---

asentase y estuviese queda” (Mendieta, 2002, II: 240). Sin embargo, el enunciador no se muestra horrorizado con estos castigos, por el contrario, los avala: “Parece que querían que fuesen sordas, ciegas y mudas, como a la verdad les conviene mucho a las mujeres mozas, y más a las doncellas” (Mendieta, 2002, II: 240).



crónicas de tradición occidental, tales como el énfasis en los gritos y alaridos del encontronazo y la descripción del orden del escuadrón. Pero, también, una atención puesta en el tipo de armas y en el significado de la guerra para los indígenas: su objetivo no era matar sino cautivar. Mediante un gesto algo paternalista, el enunciador no observa más que una costumbre lúdica en lugar de la preparación bélica y una costumbre ancestral. En este relato de la guerra, describe el sistema de relevos ante el cansancio de los guerreros, los curanderos que se ocupaban de los heridos y las trampas que urdían para atrapar al adversario: celdas que disimulaban cubriéndolas de tierra y paja. Su intención era llevar al prisionero vivo para el sacrificio (Mendieta, 2002, II: 250). El enunciador describe, además, cómo era el trato hacia el cautivo: se lo aprisionaba en una jaula hecha dentro de una casa, con un guarda, se lo engalanaba con ropa y joyas y se lo paseaba en andas, con cantos, trompetas, bocinas y bailes. El día del sacrificio, era vestido con las insignias del dios del sol y se procedía a la ceremonia que ya se ha descrito, aunque al prisionero se le daba un tratamiento, llamémosle, especial, pues desollaban su cuerpo y lo engordaban con algodón y, así, lo colgaban en la casa de su captor. Éste se revestía de nuevos beneficios tales como usar joyas de oro y mantas ricas cuando quisiera, plumajes lujosos en los bailes, un tipo de peinado considerado exclusivo para valientes que consistía en atar sus cabellos con una correa colorada y dejar colgar las plumas con adornos de oro (Mendieta, 2002, II: 253). Nuevamente, la postura del enunciador asocia estas costumbres a las incitaciones del demonio, que hacía creer a los indígenas que con estos sacrificios alababan a Dios.

El Capítulo XXVIII está dedicado al modo de proceder que tenían ante los pleitos. Al igual que en la *Relación* de Pomar, aunque en dicha crónica mestiza solamente en alusión a Texcoco, el enunciador de Mendieta se posiciona como un admirador de la rigidez del castigo que aplicaban los señores de México, Texcoco y Tacuba. Eran, dice, jueces recios, que no hacían diferencia entre gravedad de pleitos ni entre la clase social de los pleiteantes, “como lo deberían hacer los jueces cristianos”. Su fallo era inapelable (Mendieta, 2002, II: 255). Durante el proceso del juicio, un pintor “ponía por memoria” los detalles. Los delitos más severamente castigados eran el asesinato, el aborto, la violación, el envenenamiento, el adulterio, el incesto en primer grado de consanguinidad, cometer el “pecado nefando” (eufemismo cristiano para las relaciones homosexuales), el travestismo, la conspiración contra el señor. Todos estos pecados tenían tremendas penas de muerte: apedreamiento, tortura con garrotes, incineración, ahorcamiento (Mendieta, 2002, II: 258-259). Ante el hurto, en cambio, el ladrón recibía una advertencia, pero su reincidencia era causal de pena mortal. La alcahuetería, por ejemplo, tenía otro castigo: sacaban a la plaza al culpable y chamuscaban sus cabellos

(Mendieta, 2002, II: 259).<sup>154</sup> Nuevamente, el enunciador brinda un ejemplo del reinado del *tlatoani* Nezahualpitzintli, quien castigó a una alcahueta “que metió en su palacio dentro de una petaca a un mancebo señor de Tecoyuca que se había enamorado de una su hija, y descubierto el negocio, a ambos los mandó a ahorcar” (Mendieta, 2002, II: 259). Las cárceles, que el enunciador dice que persisten en la época “actual”, eran crudelísimas: “como las cárceles eran inhumanas, en poco tiempo se paraban los presos flacos y amarillos, y por ser también la comida débil y poca, que era lástima de verlos, que parecía que desde la cárcel comenzaban a gustar la angustia de muerte que después habían de parecer” (Mendieta, 2002, II: 260). Los borrachos eran trasquilados públicamente y, luego, sus casas eran derribadas, como signo de que ya no serían bien recibidos en el pueblo. Esta situación es aprovechada por el enunciador para realizar una de las críticas más furibundas hacia los españoles: son ellos quienes introdujeron el vicio del vino en Nueva España, cuando la embriaguez era algo muy poco común entre los indígenas, pues solo se emborrachaban con brebajes de semillas molidas, siendo tan importante, al menos entre los *pipiltin*, el consumo del cacao: “no se tomaban del vino tan a rienda suelta como el día de hoy, no por la virtud sino por el temor de la pena” (Mendieta, 2002, II: 262). El enunciador, entonces, observa en este rígido sistema de castigos un símil de los pecados capitales y una posible base para la adopción de la doctrina cristiana, sustentada en la crítica a pecados semejantes como los que se condenaban en el pasado indígena.<sup>155</sup> En esta cuestión, esta parte de la *Historia* se relaciona estrechamente con las exhortaciones anteriormente analizadas.

#### 4.2.4. “Donaires con que hacen reír”. En torno a las festividades indígenas

Al modo en que se realizaban las fiestas se le dedica un capítulo entero. Lo que más llama la atención al enunciador es la devoción y la profusión. En la antigüedad, todo era motivo de festejo: las fiestas de veinte a veinte días, la victoria en alguna guerra, la asunción de un nuevo *tlatoani* o su casamiento, cualquier otra noticia afín. Los cantores y maestros se dedicaban a componer cánticos especiales para cada ocasión (Mendieta, 2002, II: 263). Los adornos, la vestimenta, la organización, los instrumentos, todo era preparado con detalle y compromiso por los indígenas. Y el enunciador se hace eco de ese compromiso (con la escritura) y describe con minuciosidad dichos preparativos. Por ejemplo, sobre los tipos de atabales que se usaban y la importancia que éstos tenían en las fiestas, cuenta:

---

<sup>154</sup> Según el *Diccionario de Autoridades*, el alcahuete es “aquel que solicita, ajusta, abriga, ò fomenta comunicación ilícita para usos lascivos entre hombres y mugéres, ò la permite en su casa” (1726, Tomo I).

<sup>155</sup> Los siete pecados capitales son: lujuria, pereza, gula, envidia, ira, avaricia y soberbia.

Queriendo comenzar a bailar, tres o cuatro indios levantan unos silbos muy vivos, luego tocan los atabales en tono bajo, y poco a poco van sonando más. Y oyendo la gente bailadora que los atabales comienzan, por el tono de ellos entiende el cantar y el baile, y luego lo comienzan. Los primeros cantos van en tono bajo, como bemolados, y despacio, y el primero es conforme a la fiesta, y siempre le comienzan aquellos dos maestros, y luego todo el coro lo prosigue juntamente con el baile. Toda esta multitud trae los pies tan concertados como unos muy diestros danzadores de España [...] de manera que los atabales y el canto y bailadores, todos llevan su compás concertado, y todos son conformes que no discrepa uno de otro una jota: de lo cual los buenos danzadores de España que los ven se espantan, y tienen en mucho las danzas y bailes de estos naturales, y el gran acuerdo y sentimiento que en ellos tienen. (Mendieta, 2002, II: 264-265)

Dicho “concierto” u organización hasta en el baile es algo que llama (y mucho) la atención del enunciator, que detecta gran preocupación por el orden en el pasado indígena, tanto en la preparación para el enfrentamiento bélico como en las festividades. Además, observamos aquí, como en la descripción de los encuentros bélicos, la importancia que adquieren las instancias visuales y auditivas:

Acabando un cantar (dado caso que los primeros parecen más largos por ir más despacio, aunque todos no duran más de una hora), apenas el atabal muda el tono, cuando todos dejan de cantar, y hechos ciertos compases de intervalo (en el canto mas no en el baile), luego los maestros comienzan otro cantar un poco más alto y el compás más vivo, y así van subiendo los cantos y mudando los tonos y sonadas, como quien de una baja muda y pasa a una alta, y de una danza en un contrapás. Andan bailando algunos muchachos y niños hijos de principales, de siete y de ocho años, y algunos de cuatro y cinco, que cantan y bailan con los padres, y como los muchachos cantan en prima voz o tiple, agracian mucho el canto. A tiempos tañen sus trompetas y unas flautillas no muy entonadas, otros dan silbos con unos hueseuelos que suenan mucho, otros andan disfrazados en traje y en voz contrahaciendo a otras naciones, y mudando el lenguaje. Estos que digo, son truhanes, y andan sobresalientes haciendo mil visajes y diciendo mil gracias y donaires con que hacen reír a cuantos los ven y oyen. (Mendieta, 2002, II: 265)

Desde hora de vísperas hasta la noche, los cantos y bailes se van más avivando, y alzando los tonos, y la sonada es más graciosa, que parece que llevan un aire de los himnos que tienen el canto alegre. Los atabales también van subiendo más; y como la gente que baila es mucha, óyese gran trecho, en especial adonde el aire lleva la voz, y más de noche cuando todo está sosegado, que para bailar en este tiempo proveían de muchas y grandes lumbres, y cierto ello todo era cosa de ver. (Mendieta, 2002, II: 266)

Observamos en estas citas el férreo énfasis en el verbo presente y en el gerundio, que brindan sensación de movimiento, en la marcación de los distintos integrantes de las fiestas (hay niños, bufones, músicos, maestros) y en el *in crescendo* de la música que troca la tranquilidad de la noche en momento para el alborozo. Pareciera que todo el pueblo se une en la festividad y pareciera, también,

que el enunciador está muy interesado en la cuestión musical.<sup>156</sup> Como todo en Mendieta, la descripción del pasado remite al presente de la enunciación, al punto que no se puede distinguir con exactitud qué festividades está describiendo, si las antiguas o las pocas que aún conservan los indígenas pues, como indica el enunciador, “en su antigüedad [...] en los grandes pueblos se ayuntaban tres y cuatro mil y más a bailar, mas agora como se ha disminuido y apocado tanta multitud, son pocos los que se juntan a bailar” (Mendieta, 2002, II: 264). Señala al respecto Soustelle:

Terribles o graciosas, pavorosas como el Tlacaxipehualiztli que terminaba con una danza macabra en la que participaban los sacerdotes vestidos con pieles humanas, regocijantes como la de Tlaxochimaco durante la cual se derramaban en todos los templos verdaderas avalanchas de flores, estas ceremonias absorbían una parte considerable del tiempo, de la actividad y de los recursos de la comunidad. Eran, a la vez, frecuentes y muy prolongadas, se preparaban con extraordinaria minuciosidad -cada detalle estaba regulado con un cuidado extraordinario- y eran tanto más numerosas y absorbentes cuanto que México, capital del imperio, celebraba a la vez todos los cultos y servía a todos los dioses [...] Para los antiguos mexicanos, nada tan vitalmente importante como esos movimientos, esos cantos, esas danzas, esos sacrificios y acciones tradicionales, porque según ellos se trataba de asegurar la marcha regular de las estaciones, el regreso de las lluvias, la germinación de las plantas alimentarias, la resurrección del sol. Era pues el más serio de los asuntos, la más imperiosa de las obligaciones. (2013: 151-152)

“Gracia”, “bien entonados” y “donaires” son algunos de los atributos con que el enunciador describe estas fiestas. Esta meticulosidad en la danza se torna fundamental puesto que los frailes intentarán detectar en los bailes que aún se realizan indicios de prácticas idolátricas. Otra vez, la consigna “conocer para refutar” se encuentra presente en el relato del pasado.

#### 4.2.5. *“Boberías y mentiras que no llevan camino”. Un impreciso relato del origen*

A partir del Capítulo XXXII, la crónica de Mendieta relata la “venida de los indios a las partes de México y de las otras provincias de la Nueva España”. En este relato el enunciador advierte que dicha historia es tan “incierta y dudosa”, que quiso comenzar su libro, el II, por las “fábulas y ficciones que ellos tenían cerca de la creación y principio del mundo para dejarlas a un cabo, como boberías y mentiras que no llevan camino” (Mendieta, 2002, II: 267). Aquí el enunciador retoma lo postulado por Motolinía acerca del mito de las Siete Cuevas y que, asegura, se basa en la obra de fray Andrés de Olmos: los chichimecos fueron los primeros en aposentarse en Texcoco, habitando en chozas, pero no supieron sembrar ni cocinar hasta el arribo de aquellos a quienes llamaron culhuaque. Después de

---

<sup>156</sup> La importancia de la música para el mundo nahua es inmensa, no solamente por el papel central que se le daba a la construcción de instrumentos de viento (caracol, trompeta, flauta, silbato) y de percusión (tambor vertical o *huehuetl*, tambor de madera o *teponaztli*) sino también porque era parte de la formación troncal de los niños y jóvenes, parte de la disciplina y del aprendizaje y, por tanto, se asociaba estrechamente con la sabiduría del hombre (Soustelle, 2013: 242-243).

éstos, llegaron los mexicas con sus ídolos. No se sabe bien cuántos años hace de aquel arribo: algunos dijeron seiscientos; otros, menos. Su relato afirma, al igual que lo hace Del Castillo, que los introductores de los sacrificios humanos fueron los mexicas. El enunciador, dubitativo, no resuelve el relato del origen:

Dicen que cuando venían, pasaron un brazo de mar, que podría ser el tercero estrecho, y en esto cada cual podrá dar su parecer y admitirse si no discrepare del recto juicio. El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes, vinieron los pasados de quienes descienden estos indios; o que vinieron de tierra de Babilonia cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Sichen en tiempo de Jacob, cuando dieron a huir algunos y dejaron la tierra; o en el tiempo que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos. También podrían decir otros que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel, o cuando la última vez fue destruida Jerusalem en tiempo de Tito y Vespasiano, emperadores romanos. Mas porque para ninguna de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se pueda afirmar más lo uno que lo otro, es mejor dejarlo indeciso y que cada uno tenga en esto lo que más le cuadrare. (Mendieta, 2002: II, 268-269)

Esta imprecisión respecto del relato del origen no se encuentra en las crónicas mestizas, cuyos enunciadores se esfuerzan por narrar en detalle el paso de los mexicas, tlaxcaltecas u otros pueblos hacia el Anahuac. En las crónicas misioneras, este relato se encuentra omitido, aunque, como observamos en la cita, lo poco que se cuenta está relacionado estrechamente con la Biblia: las referencias a Noé, al patriarca Jacob, a Israel y la destrucción de Jerusalén. Y si bien definir de quiénes descienden los indígenas no es una prioridad en el texto (“que cada uno tenga en esto lo que más le cuadrare”), evidencia que era una preocupación teológica e histórica de la época.

A continuación, narra la genealogía de los primeros pobladores de Nueva España: los seis hijos de Ilancuey e Iztacmixcohuatl, residentes de las Siete Cuevas (Xelhua, Tenuch, Ulmecatl, Xicalancatl, Mixtecatl, Otomitl).<sup>157</sup> De cada uno de ellos proceden grandes generaciones, al igual que “de los hijos de Noé” (Mendieta, 2002, II: 270). Pero Iztacmixcohuatl tuvo con otra mujer, un hijo más, llamado Quetzalcoatl. La descripción de éste toma, nuevamente, tintes cristianos: era honesto, templado, hacía ayuno, predicaba, no se casó sino que vivió honesta y castamente, y si comenzó el sacrificio de horadarse orejas y lenguas no fue por servir al demonio sino como símbolo del vicio del oír y hablar de más. Para los indígenas, fue su dios del aire. Sin embargo, los texcocanos reconocían como líder a Aculli. Los tlaxcaltecos tienen otra versión: sus antecesores vinieron del noroeste (Mendieta, 2002, II:

---

<sup>157</sup> Para el cristianismo, el número “siete” es sagrado y simboliza la infinitud del amor de Dios. Dice la Biblia que hay que perdonar al prójimo “setenta veces siete”, en referencia a que se debe perdonar infinidad de veces: “Entonces Pedro se acercó con esta pregunta: ‘Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas de mi hermano? ¿Hasta siete veces?’ Jesús le contestó: ‘No te digo siete, sino setenta y siete veces’” (Mateo 18, 21-22).

271). Con estas diversas versiones respecto del origen del líder de los pueblos, el enunciador, una vez más, pretende demostrar que los indígenas eran “gentes” preparadas para la conversión al monoteísmo, más allá de sus otros tantos “errores” y “supersticiones”.

Respecto de la fundación de Tenochtitlan, el enunciador de la *Historia* realiza un relato breve, siempre desde una mirada más atenta a lo etimológico que a los datos históricos, que él considera “fábulas”.<sup>158</sup> En el Capítulo XXXV puntualiza en los *tlatoque* de México, desde Acamapichtli hasta Motecuhzoma, haciendo hincapié en lo queridos que eran por sus súbditos. A Motecuhzoma (“Moteczuma”, según la castellanización de Mendieta) le dedica un párrafo aparte: era grave, severo, valiente y tuvo muchos “reyes” a su servicio, así como vasallos y tributarios. Destaca que era sabio, astuto, conocía de astrología y nigromancia y que, por temor, no lo miraban al rostro. “Fue algo cruel, aunque buen republicano” (Mendieta, 2002, II: 279), dice del *tlatoani*. Además, fue un gran juez, tuvo muchas mujeres y muchos hijos. El relato culmina, al igual que el reinado de Motecuhzoma, con la llegada de Cortés a México. A los dieciocho años de iniciado su gobierno, teniendo cincuenta y tres años, falleció. Aquí Mendieta omite el relato del trauma de la llegada de los españoles así como las causas de la muerte de Motecuhzoma, tan polémicas como diversas. Al año siguiente de su muerte, dice el narrador, Cortés conquistó la ciudad de México. El enunciador de esta crónica narra un traspaso natural entre el reinado de un gran gobernante y de otro que, según él, es mejor. Una de las características de las crónicas misioneras, como veremos a lo largo de esta tesis, es la omisión alevosa del relato de la conquista y de la violencia con que se ejerció.

Otros rasgos del pasado indígena que ocupan este relato son la forma en que se sucedían los señoríos y en que se anunciaba al nuevo *tlatoani* ante el pueblo. El enunciador relata con alto nivel de detallismo la ceremonia de sucesión,<sup>159</sup> haciendo hincapié en la vestimenta, en los colores y en la

---

<sup>158</sup> “Pasaron adelante hasta llegar al lugar y asiento donde agora está la ciudad de México, en el año (según se cuenta) de nuestra redempción de mil y trescientos y veinticuatro. Y este asiento les cuadró mucho por hallarlo abundante de cazas de aves y pescados y marisco con que se poder sustentar y aprovechar en sus granjerías entre los pueblos comarcanos, y por el reparo de las aguas con que no les pudiesen empecer sus vecinos. Y luego se hicieron fuertes en este sitio, tomando por muralla y cerca las aguas y emboscadas de la juncia y carrizales y matorrales de que estaba entonces poblada y llena toda la laguna, que no hallaron el agua descubierta sino en sola una encrucijada de agua limpia desocupada de los matorrales y carrizales, formada a manera de una aspa de S. Andrés. Y casi al medio de la encrucijada hallaron un peñasco, y encima de él un tunal grande florido, donde una águila caudal tenía su manida y pasto, porque aquel lugar estaba poblado de huesos y de muchas plumas de aves. Y por causa de aquel tunal dicen algunos que llamaron aquella población Tenuchtitlan, que en nuestro castellano se interpreta ‘junto al tunal o en el tunal producido sobre piedra’. Aunque también pudo ser (y aún lleva más camino) que le pusiesen este nombre del primer señor que eligieron cuando poblaron en aquel sitio, que se llamó Tenuch, como de nuestra vieja España unos dicen que se llamó Iberia, del famoso río Ebro llamado en latín Íber, y otros que se nombró así del rey que primeramente lo pobló, llamado también Íbero. Por otro nombre llamaron a esta ciudad y población México (según algunos dicen), porque la misma gente que la pobló se llamaban antes Meciti o Mexiti, aunque podría ser también que la denominasen del mastuerzo silvestre, que lo llaman mexixin y hay mucho por el campo en esta tierra” (Mendieta, 2002, II: 273-274).

<sup>159</sup> “Visto y determinado cuál era a quien el señorío pertenecía, era llevado al templo del ídolo principal que era llamado Uizilopuztli, e iban callando sin instrumento alguno: y llegados al patio, y puesto el señor ante las gradas del templo, subían

cuestión semiótica, insignias y gestos que, aunque no lo pueda (o no le interese) descifrar, narra. En este punto, la mirada es distanciada. Sin explicitarlo y teniendo en cuenta que el *tlatoani* es, a la vez, guía espiritual de un pueblo, el enunciador realiza una comparación entre esta ceremonia “maldita” y la ordenación sacerdotal, que tiene otro cariz: agua, cánticos y vestimenta blanca como símbolo de pureza. Luego de esta festividad de ascensión, el enunciador relata la penitencia y ayuno del señor, cómo retorna al templo para que le sea entregada su vestimenta definitiva (y en esto, el relato remeda la descripción de las festividades en que se sacrificaban los cautivos), lo llamaban por su nombre y comenzaban los cantos y bailes. En este punto, describe qué comían y bebían (carne de víbora, pan, cacao molido, pimienta, piñas, frutas) e indica que “Más se gastaba en una fiesta de éstas, que se gasta cuando uno por examen se gradúa de doctor o maestro en medicina, cánones o teología” (Mendieta, 2002, II: 290). Más allá de sus “errores” y de que les faltaba la fe y el conocimiento de Dios, señala el enunciador que los indígenas se ejercitaban en virtudes, obediencia y humildad. Algo similar ocurre en los últimos capítulos del Libro II: la descripción del entierro de los *tlatoque* le sugiere una reflexión sobre los alcances de la fe.<sup>160</sup> Tal como narra Pomar en su *Relación*, dice el enunciador que los servidores y mujeres del *tlatoani* difunto se enterraban con él y que los vasallos seguían la fila fúnebre con reverencia, llantos y cánticos de alabanza (Mendieta, 2002, II: 297). El Libro II, entonces, sugiere que, aún en su paganismo, los indígenas eran más devotos que muchos españoles que se hacen llamar “cristianos”.

Un pasado signado por el peso del *tlacatecolotl*, por gigantes (Mendieta, 2002, II: 208),<sup>161</sup> por la crueldad sacrificial. En suma, lo que interesa al enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* del pasado es todo lo que respecta a “su infidelidad”, preocupación que le permite, a la vez, dar cuenta de

---

de brazo dos caballeros de la ciudad, iba desnudo con solos los paños de la puridad como ellos los usaban, y delante de él iban los señores de Tezcuco y Tlacuba. El sacerdote mayor con otros ministros estaban arriba en lo alto, y allí le tenían aparejadas las insignias reales que le habían de poner y de nuevo vestir. Y los que lo guiaban iban vestidos de las insignias de sus dictados. Llegados arriba hacían un acatamiento al ídolo, y en señal de reverencia ponían el dedo en tierra y después lo llegaban a la cabeza. Lo primero que el gran sacerdote hacía era teñir de negro todo el cuerpo del señor con tinta muy negra, y tenía hecho un hisopo de ramas de cedro y de sauce y de hojas de caña, y puesto el señor de rodillas rociábalo cuatro veces con agua que tenían en un vaso de agua bendita (o maldita), saludándolo con breves palabras, y luego le vestía una manta pintada de cabezas y huesos de muerto, y encima de la cabeza le ponía dos mantas, la una negra y la otra azul de la misma pintura. Tras esto le colgaban del pescuezo unas correas coloradas largas, y de los cabos de las correas colgaban ciertas insignias, y a las espaldas colgaban una calabacita llena de unos polvos que decían tener virtud para que no llegase a él ni le empeziese enfermedad alguna: y también para que ningún demonio ni cosa mala le engañase” (Mendieta, 2002, II: 282-283).

<sup>160</sup> La simbología de estas ceremonias se encuentra analizada por Clementina Battcock y Maribel Aguilar (2016).

<sup>161</sup> Respecto de las crónicas de José de Acosta y Mendieta, advierte David Solodkoff (2009: 92) que la referencia a los gigantes en estos textos se relaciona con el libro del Génesis: “En ese entonces había gigantes sobre la tierra, y también los hubo después, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y tuvieron hijos de ellas. Estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos” (Génesis 6, 4). Esta historia retoma leyendas del Medio Oriente, según las cuales la tierra había sido habitada por gigantes nacidos de la unión de dioses con mujeres. Dichos dioses habían cometido en esto un pecado y las maldades de los gigantes fueron castigadas con el diluvio universal. En la Biblia, esos dioses aparecen como ángeles. Por eso, la Biblia afirma que en los inicios del mundo los ángeles fueron puestos a prueba y muchos cayeron (Satán es, asimismo, un ángel caído).

una serie de características de la vida de los indígenas antes de la conquista. No obstante, ese viaje al pasado es realizado desde un presente en el que, más allá de la discusión acerca de los alcances de la evangelización, ya no existe prácticamente nada de lo repudiable del paganismo. De aquí que el enunciador remita en forma constante a su “hoy”: cómo están esos templos, qué sucede en esos bailes antes profanos, cómo han cambiado las costumbres religiosas. Y de aquí, también, que propicie la separación entre indígenas y españoles en el presente colonial para que los nuevos conversos estén aislados de los “pueblos de españoles” y, de esta forma, conservar lo logrado. Ese acercamiento al relato del pasado indígena tiene que ver con esta preocupación, con este intento por dar sentido y continuidad a la experiencia misionera colonial (Cesareo, 1995: 443). Entonces, dicho relato está hecho casi a desgano desde un *locus* de enunciación sumido en el presente que, como veremos a continuación, es la columna vertebral de toda crónica misionera.



## **El pasado crítico y criticado.**

### **Reflexiones en torno a la Segunda parte**

La aproximación al pasado indígena por parte de los textos del corpus es uno de los puntos clave en que se cruzan y retroalimentan, en tanto representantes de distintas tradiciones, las crónicas mestizas y misioneras. Unas y otras dan cuenta de las peculiaridades de sus respectivos pueblos (Texcoco según Pomar, Tlaxcala según Muñoz Camargo, “otros pueblos” según Del Castillo y el gran pueblo cristiano según Mendieta y Motolinía) en un acercamiento que, por momentos, resulta algo forzado, producto de la escritura por encargo, pero que de manera paulatina va tomando tintes por de más interesantes.

No hay que olvidar que estas crónicas están escritas para distintos receptores. En el caso de *Relación de Texcoco* e *Historia de Tlaxcala*, surgen como respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577 y tienen como objetivo llegar ante los ojos del rey. En el caso de las crónicas misioneras, surgen como obediencia al provincial de la Orden de los Frailes Menores y tienen una ágil circulación intraconventual. Distinto es el caso de *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo: su escritura en náhuatl sugiere que su destinatario es el anciano indígena o el mestizo bilingüe a quien se le advierte sobre los riesgos del olvido de la memoria. Considero que, de no mediar la Instrucción y Memoria, las obediencias franciscanas o la explícita voluntad de contar la historia-otra de los pueblos no mexicas que, según el enunciador de Cristóbal del Castillo, son los responsables de la fundación de México-Tenochtitlan, el relato del pasado, ese acercamiento hacia los orígenes, hubiese sido elidido del discurso del mestizo y del fraile o, por lo menos, solapado. Entiendo, entonces, que las crónicas mestizas y misioneras hacen usos distintos del relato del pasado, usos funcionales a los objetivos de cada cronista, según pretenda, por ejemplo, contar la historia “verdadera” del pueblo del cual desciende o contextualizar ese pasado en la historia de la evangelización para dar cuenta de los logros de la labor misionera.

Pasado y memoria son conceptos íntimamente relacionados que subyacen en las crónicas mestizas y que se explicitan continuamente en las misioneras. Respecto de la extensión del relato del pasado (obviando la triste realidad de que estas crónicas se encuentran amputadas), las mestizas dedican más páginas al pasado que las misioneras. De todas maneras, no es la extensión la que infunde de relevancia al uso de la memoria en estos textos.

Respecto de las crónicas misioneras, varios críticos refieren la importancia del conocimiento de las “antigüedades” en sus aspectos positivos y negativos (lo malo, para refutarlo; lo bueno, para conservarlo) (León-Portilla, 2003: 1994). Para Baudot, los frailes pretenden conocer el terreno

novohispano con el objetivo de “desentrañar los mecanismos culturales y sociales de los mexicanos para poder convertirlos mejor y para preservar la originalidad de aquellos elementos dignos de ser salvados en su organización” (1983: 49). Según Gruzinski, miradas como las de Motolinía y Mendieta, preocupados por acabar con las idolatrías, atienden a la descripción de las sociedades indígenas antes del contacto, pero también pretenden conservar aquello que consideraban mejor (2007b: 11). El enunciador de estas crónicas se maravilla por la grandeza de la civilización prehispánica pero rechaza sus aspectos religiosos, postura similar a la de San Agustín al referirse al Imperio Romano y su religión (Brading, 2003: 127). Destacan, por sobre todas las cosas, el compromiso y respeto de los indígenas no solo para con sus *tlatoque* sino, fundamentalmente, ante el politeísmo que profesaban. Y en base a esto, señalan la magnificencia de los templos y el empeño puesto en las festividades y la adoración de sus ídolos. En definitiva, al narrar el pasado indígena pretenden incorporar a esas “gentes” confundidas a la historia universal para, de esa manera, justificar su labor con seres de razón. Sin embargo, a la vez, encuentran en ese pasado rasgos relativos al compromiso con las creencias que observan en decadencia o deficiencia en su presente. Los enunciadore de las Historias de Mendieta y Motolinía se muestran como grandes conocedores del pasado indígena, de ciertas zonas que les interesan, claro, y pocas veces dan su postura al respecto. Si para evangelizar hay que conocer al indio, el fraile franciscano demuestra que sí lo conoce y que, por lo tanto, es merecedor del mote de pionero de la evangelización.

No obstante, aunque parecen alusiones extensas y que contemplan todas las perspectivas del pasado indígena, la visión de las crónicas misioneras es breve en comparación con la de las mestizas. En éstas, el relato del pasado está asociado a un saber comunitario que no responde al colectivo indígena sino al pueblo de cada cronista. A través de este “plus del mestizo” (Añón, 2011: 4), se convierten en portavoces de las comunidades prehispánicas mediante los usos de un pasado que “sostiene el reclamo, sustenta –con cierto grado de precariedad- las identidades colectivas sometidas al tembladeral del cambio. De ahí la atención a las transformaciones: sujetos oscilantes, desplazados, ambivalentes (en busca de una armonía imposible) alumbran estas narrativas” (Añón, 2012: 333). De alguna forma, la historia pasada que cuentan las crónicas mestizas es una tardía demostración del poder de la nobleza de antaño, antes de la “adaptación” al cristianismo (Gruzinski, 2007b: 28), y es ese relato el que asegura el salvamento de las pocas “antigüedades” que sobrevivieron a costa de una “colonización de la expresión”. Por eso, la escritura no es un ejercicio inocente para el mestizo (Gruzinski, 2007b: 62).

Si la crónica mestiza panegiriza su ciudad de origen, la crónica misionera realiza un panegírico de la ciudad presente, evangelizada o en vías de serlo. Si en las crónicas mestizas algunos de los recursos más importantes son el panegírico y la referencia bíblica, en las misioneras el enunciador se

torna más objetivo dado que no puede asociar en forma directa ese pasado al cristianismo pues iría en contra de lo que promulga. Es decir, el enunciador advierte entre los indígenas la existencia de una base contundente para la introducción del cristianismo, aunque lejos esté eso de poder homologarse con una religión monoteísta. De todos los tópicos de la crónica misionera (labor evangelizadora, conquista, estampa de los conquistadores, descripción de los frailes y de los franciscanos mártires, por nombrar algunos) el del pasado es el relato más despojado de intervenciones del yo. Con la excepción de las instancias descriptivas de los sacrificios e idolatrías, es casi un discurso sin hipérbolos a través del cual el enunciador parece un espectador de ese pasado que no vivió pero que conoce a través de entrevistas y revisión de fuentes.

Las crónicas mestizas tienen una relación con el pasado indígena sustentada en la crítica velada a las fuentes y vidas (indígenas) extintas. Las crónicas misioneras recaban en ese pasado la base para su evangelización. Este acercamiento es un arma, tan poderosa como la Biblia o la fe, para actuar al respecto. Su aproximación a ese pasado pretende demostrar no solamente las bases férreas para la introducción de la fe sino, también, la similitud del pueblo indígena, humilde, sencillo y pobre, con los ideales del franciscanismo. Es así, por ejemplo, que el fraile no describe la “peregrinación” de los mexicas, al menos no en la manera en que las crónicas mestizas lo hacen, no sólo porque en las crónicas misioneras la única peregrinación posible es la del pueblo de Israel, sino también porque su propio texto puede leerse como la historia de otra migración, la historia de un sin retorno “pasaje a estas partes”. Algunas veces los informantes transmiten datos considerados por el enunciador como “ficciones” o “boberías” o que son, directamente, desestimados. La alusión a los distintos tipos de fuentes es, también un gesto del yo que indaga, que se mueve, que escribe, que acciona en pos del mandato y, por cierto, que no miente: es esta una forma de apartarse de cualquier “disparate” que pueda aparecer en los textos.

Pero en ambos tipos de crónicas el relato del pasado se gesta una suerte de crítica encriptada, una queja velada a la conquista. En las mestizas, se critica la forma en que los conquistadores arrasaron con fuentes, pinturas y manuscritos pero, también, la poca atención prestada en el presente colonial a las costumbres y rasgos positivos de cada comunidad. Por ejemplo, si el enunciador de una crónica mestiza destaca el papel de su pueblo en la gesta de conquista, su texto deja entrever que tamaño gesto no ha sido tenido en cuenta del todo entre las autoridades virreinales, y su texto / reclamo es la mejor muestra de esto. En las misioneras, observo también una crítica soterrada pero perceptible a la escasa preocupación por recopilar la información que a un fraile podría resultar valiosa (y, por tanto, también para el español, puesto que se hace llamar “cristiano”) manifiesta en las quejas constantes del enunciador hacia los historiadores que han contado una historia errónea (López de Gómara y Fernández

de Oviedo son, en estas crónicas, los más vapuleados por su falta de precisión)<sup>162</sup> pero, también, a los españoles que se han ocupado de manera exclusiva a explotar a los indígenas luego de conquistarlos. Claro que también el pasado debe ser criticado. Quienes más se empeñan por enjuiciar el pasado son los mestizos, pues deben mostrarse como sujetos plenamente evangelizados y alejados de “supercherías” pasadas. Los frailes no lo necesitan: enuncian desde un aquí y ahora evangelizado. Observan el pasado indígena como un proceso inacabado, no del todo enterrado: el gerundio que utilizan (aunque no tan constantemente como en los capítulos en que dan cuenta de su propia labor) y el temor de la permanencia de prácticas sincréticas lo demuestran. Además, atienden al pasado indígena, por ejemplo, al distinguir, al menos en un sentido genérico, las diferencias entre los pueblos. Este rasgo los aproxima a las crónicas mestizas y aleja considerablemente de las crónicas de soldados, que dividen a los indígenas solamente en dos grandes grupos: el eufemístico “amigos” y los enemigos.

Para concluir, en el relato del pasado indígena hallo varios puntos de contacto entre las crónicas mestizas y misioneras: una postura crítica hacia la violencia de la conquista manifiesta en el espacio textual dedicado a los rasgos positivos del pasado de los indígenas; un motivo para el reclamo hacia el presente, ya sea falta de información, escasa preocupación por el indígena o desconocimiento de la estirpe o linaje del mestizo; un enunciador que enjuicia varios aspectos del pasado pero que, más o menos explícitamente según la crónica, destaca, también, lo positivo y hasta lo panegiriza. Estos puntos de contacto entre unas y otras crónicas implican un contexto ideológico y formativo similar, es decir, un *locus* de enunciación en común, en tanto los mestizos han sido educados por los frailes. Sin embargo, indican, a su vez, que el pasado indígena era una inquietud tanto para el clero como para la gobernación virreinal y, más importante aún, que las crónicas mestizas y misioneras, sin olvidar sus varias peculiaridades, comparten varios rasgos con más similitudes que diferencias.

Pasado y presente están íntimamente relacionados en estas crónicas. O mejor: el pasado aparece en función de la preocupación por un presente que a ninguno de estos sujetos le es, del todo, grato. No es una inquietud meramente histórica u obediente respecto de lo que se les pide contar sino (pre)ocupación sobre ese hoy que lleva a recavar datos sobre el pasado: encontrar allí la memoria en extinción (crónicas mestizas) e información sobre los futuros conversos (crónicas misioneras) que el caótico presente no les está brindando.

---

<sup>162</sup> “Y de esta verdad pongo por testigos a los mismos cronistas, que con escribir esto mismo que yo, y con no conocer indios más de por la relación que tienen de oídas, no se cansan de decir de ellos todo cuanto mal se les viene a la boca” (Mendieta, 2002, I: 152).

**TERCERA PARTE**  
**VISIÓN DE LA CONQUISTA**  
**Y DE LA EVANGELIZACIÓN**

Entonces acabó la batalla,  
se entregó el escudo,  
se enfrió el agua divina y la hoguera,  
de manera que se perdieron  
los tenochcas tlatelolcas.

Cristóbal del Castillo, *Historia de la conquista*

## **CAPÍTULO 5: EL RELATO DE LA CONQUISTA**

La noche era oscura y la tempestad tan recia.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Se podría pensar, a simple vista, que las crónicas misioneras y mestizas tienen una visión férreamente condenatoria de la conquista de México como violento proceso que, tanto el enunciador mestizo como el fraile, deben enjuiciar. Por otra parte, podría considerarse que unas y otras crónicas avalan por completo la conquista por ser el inicio de la evangelización novohispana. Ambas posturas serían erróneas. El posicionamiento enunciativo respecto del relato de la conquista es más complejo y de ninguna manera homogéneo. Las crónicas mestizas presentan una visión condenatoria pero, en general, matizada o suavizada de los horrores de la conquista. De esta manera, colocan en primer plano hechos y personajes que las crónicas de tradición occidental silencian. Asimismo, omiten, reescriben y tergiversan la historia de la conquista de acuerdo a los intereses de cada cronista. Destacan el papel de Hernán Cortés como artífice de dicha gesta y de la consecuente introducción del cristianismo. Critican, entonces, las consecuencias de la conquista en tanto pérdida del mundo conocido. Respecto de esto, aluden a la pérdida de fuentes, tanto escritas como orales, y brindan una nueva versión de la historia a través de una crítica a la conquista y al relato de la misma, si bien matizada, no por esto menos relevante.

Por su parte, las crónicas misioneras omiten casi por completo el relato de la conquista “militar”. En principio, silencian la llegada de los españoles a Tenochtitlan (relato de suma importancia en otras crónicas de tradición occidental) para apenas referir al “espanto y admiración” de los indígenas ante “gente venida por el agua” y a detalles menores tales como la estupefacción ante los caballos (Motolinía, 2014: 153). De esta forma, se ocupan inmediatamente de la “venida” que más les interesa narrar, la de los primeros Doce franciscanos. Superponen, entonces, una venida a otra, más próxima a sus objetivos: el arribo de la venida definitiva, esto es, la venida de Cristo a Nueva España. Por otro lado, atribuyen la conquista (y sus silenciados horrores) a la necesaria salvación de almas.<sup>163</sup> Si en ellas se elide el relato de la conquista pero no el de la llegada de los Doce, pretenden reescribir la historia: su relato es la historia de la conversión, posibilitada por su orden (y no por “las” órdenes). No es casual que el narrador refiera más que al sintagma “Nueva España”, al de “Nuevo Mundo” (Mendieta, 2002, I: 148; III: 319, 342, 367), asociando de esta manera la tierra conquistada con la nueva espiritualidad cristiana.

---

<sup>163</sup> El enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* se pregunta: “¿a qué se puede atribuir esto, sino a la disposición del muy alto?” (Mendieta, 2002, III: 307).

Observo, asimismo, posicionamientos oscilantes respecto de la conquista de México. La *Historia* de Diego Muñoz Camargo brinda un relato de la conquista afín a los objetivos del cronista, esto es, destacar el papel de Tlaxcala en la historia. Su descripción de la llegada de Cortés y sus huestes no a Tenochtitlan sino a tierra tlaxcalteca es exhaustiva y presenta otra mirada sobre la conquista o, mejor, una conquista alternativa, nunca antes contada y, por eso, re-versionada. *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar no relata la conquista en sí pero dedica algunos párrafos vehementes a las consecuencias de dicha gesta, brindando una crítica no por breve poco interesante. *Historia de la conquista* de Cristóbal Del Castillo se dedica a describir un episodio fundamental, la Noche Triste, desde una perspectiva cercana a la tradición indígena. Por último, las crónicas misioneras de Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta omiten el relato de la conquista para dedicarse a otro que les interesa más, el de la evangelización. Mendieta, por ejemplo, narra los “prodigios y pronósticos” que tuvieron los indígenas de la llegada de los españoles, y la perplejidad e indecisión de Motecuhzoma para pasar directamente al “celo que tuvo y diligencia que puso el capitán Cortés, cerca de la conversión de los indios que había conquistado” (2002, III: 314), omitiendo en forma deliberada la guerra por México.<sup>164</sup>

### **5.1. La conquista según *Historia de Tlaxcala*: el relato del aliado**

Una de las peculiaridades de la *Historia* de Muñoz Camargo es la atención que presta al relato de la conquista de México, claro que desde la perspectiva tlaxcalteca que pretende relevar el papel de su pueblo en dicha gesta. Si bien su mirada se acerca a la de las crónicas de tradición occidental, no es una mirada completamente españolizada. Así como en esta crónica el pasado prehispánico está descrito en forma extensa, el enunciador, entre omisiones, silencios y curiosos relevamientos, manifiesta su parecer respecto de la conquista y los conquistadores aportando información de relevancia.

Desde el comienzo, el narrador de la *Historia* anuncia los agüeros que anticipan la llegada de los españoles desde una perspectiva providencialista: pirámides de fuego, un incendio en el templo de Huitzilopochtli, rayos y cometas en el aire, la inundación de la laguna, lamentos de mujeres, cuerpos con dos cabezas que desaparecen (Muñoz Camargo, 1998: 173-177) son algunos de los tantos

---

<sup>164</sup> En el Libro III de *Historia eclesiástica indiana* dice el enunciador: “la primera conquista se debe a don Fernando Cortés. Si fue justa o injusta, lícita o ilícita, no trato de ello, sino de la similitud en razón de las gracias que se deben, así en lo uno como en lo otro” (Mendieta, 2002, III: 380). En la “Carta al Emperador”, Motolinía muestra un posicionamiento similar: “(Las Casas) Dice más: que por estos muchos tiempos y años nunca había justa conquista ni guerra contra indios [...] Pues a vuestra majestad conviene de oficio darse prisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, y los que no quisieren oír de grado el santo Evangelio de Jesucristo, sea por fuerza; que aquí tiene lugar aquel proverbio ‘más vale bueno por fuerza que malo por grado’” (1555: 411).

prodigios que prevén el arribo.<sup>165</sup> Si los cometas anuncian en la tradición indígena la ira de los dioses o los cambios de poder (Rozat, 2002: 99), en las crónicas misioneras se asocian a otro tipo de simbología: serán castigo y amenaza de un dios (y no de varios) sobre el pueblo en caso de que éste persista en sus prácticas idólatras. Frente al arribo, el relato se colma de “gran espanto”, “llantos y tristeza”, “calamidad y tribulación”, “alteración y sobresalto”, “temor y espanto” (Muñoz Camargo, 1998: 174), “espanto y admiración”, “alteraciones y temores y gran espanto” (Muñoz Camargo, 1998: 178). El horror manifiesto en la descripción acentúa la “pacificación” de la tierra que *a posteriori* pregona el enunciador.<sup>166</sup> Mezcla clara entre la tradición indígena y la visión religiosa del mestizo transculturado, el enunciador no duda en anunciar que solamente en Tlaxcala otros prodigios “exclusivos” habían tenido lugar; de esta manera, exagera el panegírico de su pueblo y lo posiciona como el hogar por excelencia de los conquistadores. La llegada a Tlaxcala se relata desde la perspectiva indígena:

Vista por los naturales llegada de gente tan extraña, y una cosa no vista ni oída, ¿quién podrá pensar ni imaginar las alteraciones y temores y gran espanto que en el mundo hubo? Porque, como los indios de Cempualla viesan navíos tan grandes y gentes tan contraria a su natural y nación, no pensaron ni entendieron sino que eran los dioses que habían bajado del cielo, y así con tan extraña novedad, voló la nueva por toda la tierra con poca o mucha poblacidad, como quiera que fuese, al fin se supo de la llegada de tan extraña y nueva gente. (Muñoz Camargo, 1998: 178)

Lo “visto” y lo “no visto” ingresan, de esta forma, al relato del pasado “inaudito” (Muñoz Camargo, 1998: 86);<sup>167</sup> es decir, ver lo que nunca se había visto genera la confusión (“no pensaron ni entendieron”) que el accionar de los españoles, según el texto, aplaca casi de inmediato. En esta y otras citas predominan el temor y el espanto, las “alteraciones” y “turbaciones”, pero también la “novedad” y “nueva” de “tan extraña y nueva gente”, oscilación que representa, a la vez, el vaivén enunciativo. Este temor que genera la llegada, dice el enunciador, “vuela” por toda la tierra, sensación inicial que refuerza la idea de que los españoles son seres divinos e insinúa no sólo que los indígenas, al principio,

---

<sup>165</sup> Esta parte del texto es una de las tantas que, según manifiesta la crítica, revelan la lectura y gran influencia del Libro XII de la *Historia* de Bernardino de Sahagún (2016).

<sup>166</sup> Respecto del término “pacificación”, John Elliott señala que es un eufemismo empleado por Cortés y adoptado como terminología oficial durante el reinado de Felipe II (1990: 155): “Habiéndose ganado la ciudad de México y pacificado mucha parte de la Nueva España” (Muñoz Camargo, 1998: 233). Con el mismo u otros términos, dicho eufemismo también es utilizado en las crónicas misioneras: “después que la tierra se ganó, que fue el año de mil quinientos y veinte y uno” (Motolinía, 2014: 114), “en el cual día fue ganada México” (Motolinía, 2014: 115); “después que (Cortés) ganó a México” (Mendieta, 2002, III: 308); “Nueva España que está puesta en paz” (Mendieta, 2002, III: 373), “había dos años que esta tierra se había ganado por Hernán Cortés y sus compañeros” (Motolinía, 2014: 166).

<sup>167</sup> Las referencias a lo “nunca visto ni oído”, presentes en las crónicas escritas por soldados, son un tópico recurrente en el relato de viaje (Colombi, 2010).



estaban equivocados (metáfora del “equivoco” idólatra de su pasado) sino, también, que la “novedad” no siempre se corresponde con lo terrorífico.

El relato del tlaxcalteca indica que ante la llegada de esos dioses que “habían bajado del cielo” los indígenas pensaron “que el mundo era acabado, y que todas las generaciones de él habían de perecer y que era llegada la fin” además de que “era llegado el acabamiento y consumación del mundo, y que todo había de perecer y acabarse” (Muñoz Camargo, 1998: 179):

Ya en este tiempo los dioses mudos se caían de sus lugares: había temblores de tierra y cometas del cielo que corrían de un parte y otra por los aires, los grandes llantos y lloros de niños y mujeres, de gran temor y espanto de que el mundo perecía y se acababa, que no hay lengua ni pluma que lo pueda ponderar ni encarecer. (Muñoz Camargo, 1998: 187)<sup>168</sup>

Lo celeste y lo humano conjugados por el espanto y, táctica recurrente en Muñoz Camargo, la dificultad de describir con “lengua” o “pluma” la extrañeza. Dicho patetismo, proveniente del relato bíblico del Apocalipsis, contrasta con el accionar de los españoles en su paso hasta Tlaxcala, fuertemente elíptico respecto de su crueldad en, por ejemplo, el pueblo de Cholula. Recordemos que Cholula y Tlaxcala eran pueblos enemistados hacia 1519: “cholultecas y huexotzincas eran todos a una contra Tlaxcalla” (Muñoz Camargo, 1998: 139). De aquí que la entrada de los españoles en Cholula esté descrita desde lo providencial: llega Hernán Cortés “con su gente buena y católica compañía” (Muñoz Camargo, 1998: 187). Pero casi inmediatamente se gesta una de las más crueles matanzas de la conquista de México:

El 18 de octubre de 1519, Cortés encierra a los principales y nobles cholultecas y desata a sus tropas y a los aliados tlaxcaltecas sobre la población de la ciudad. Una matanza feroz de hombres, mujeres y niños, que dura horas, se extiende por toda la ciudad; con ella, el saqueo, el fuego y la destrucción. (Añón, 2010: 139)

Para Muñoz Camargo, que elide el relato de la crueldad de tlaxcaltecas y españoles durante la batalla, Cholula “fue destruida por muy grandes ocasiones que para ello dieron y causaron los naturales de aquella ciudad” (1998: 207), justificando la matanza de la misma manera en que lo hace Hernán Cortés quien, con la excusa de que los cholultecas le generaban poca confianza, entiende que es preciso

---

<sup>168</sup> El tópico de lo inefable, aquello que no puede consignarse con palabras, es un recurso muy utilizado por Muñoz Camargo que, sin dudas, proviene de sus lecturas de crónicas de tradición occidental. Está, por ejemplo, muy presente en la *Segunda Carta de Relación* de Hernán Cortés, en cuyo Prólogo Añón trabaja estas cuestiones en profundidad (2010).

“prevenir antes de ser prevenido” (2010: 138) y desata el terror.<sup>169</sup> En tanto, el recibimiento en Tlaxcala fue:

El más solemne y famoso que en el mundo se ha visto ni oído, porque en tierras tan remotas, extrañas y apartadas, nunca a príncipe del mundo se había hecho otro tal, porque salieron los cuatro señores de las cuatro cabeceras de la señoría y reino de Tlaxcalla con la mayor pompa y majestad que pudieron,<sup>170</sup> acompañados de otros muchos tecuhtles y piles y grandes señores de aquella república, más de cien mil hombres que cubrían los campos y calles, que parece cosa increíble. (Muñoz Camargo, 1998: 187)

Esta descripción, cuya selección lexical oscila entre lo occidental y lo nahua, dialoga con otras crónicas de la conquista que relatan extensamente el grandilocuente recibimiento de Tenochtitlan a los españoles.<sup>171</sup> A partir de aquí, el relato hace uso del discurso directo dando voz tanto a Cortés como a los *tlatoque* tlaxcaltecas. Xicotencatl aconseja a los otros señores aprovechar la incipiente amistad para defenderse de México y Huexotzinco (Muñoz Camargo, 1998: 186), táctica que refuerza la visión de que los gobernantes tlaxcaltecas no fueron sometidos por la violencia española para obtener colaboración sino que, también estrategas, se aprovecharon y mucho de dicha alianza. Todo en el enunciador justifica y celebra la llegada, extenso prolegómeno de la conquista final. Según él, los *pipiltin* entregaban a sus hijas para que quedasen preñadas y, de esta manera, continuar la generación de hombres “tan valientes y temidos” (Muñoz Camargo, 1998: 191). En casa de Maxixcatzin, en Ocotelulco (donde son alojados los españoles luego de aposentarse en la casa de Xicotencatl), los *tlatoque* preguntan directamente a Hernán Cortés sobre sus intenciones: “¿qué es lo que buscáis y lo que queréis? ¿qué es vuestro designio y principal propósito, y a qué habéis venido a nuestras tierras?” (Muñoz Camargo, 1998: 193), gesto que pone de manifiesto la actitud alerta y nada ingenua de los

---

<sup>169</sup> Además, el narrador de la *Historia* responsabiliza a los enemigos de Cholula por el desollamiento en vida de Patlahuactzin, embajador tlaxcalteca, considerándolo afrenta mortal que da inicio a la inexorable batalla: “ansí por esto como por otras traiciones, se puso en ejecución dalles guerra muy cruel” (Muñoz Camargo, 1998: 210-211). Finalmente, dice el narrador, que murieron más cholultecas por suicidio que como resultado del enfrentamiento (Muñoz Camargo, 1998: 211-212).

<sup>170</sup> Las cuatro cabeceras de Tlaxcala son Tizatlan, Quiahuiztlan, Ocotelulco y Tepeticpac, gobernadas por Xicotencatl (quien es el primero en recibir en sus casas a los españoles), Citlalpopocatzin, Maxixcatzin y Tlehuexolotxin Tlacaztalli, respectivamente, cuando llega Hernán Cortés a Tlaxcala. Es el mismo Muñoz Camargo quien en su texto propicia abundante información sobre dichas cuatro cabeceras. Estos cuatro señores fueron bautizados durante la estadía de Cortés en Tlaxcala (Muñoz Camargo, 1998: 114), aunque muchos críticos aseguran que fue solo una leyenda instalada por las crónicas de tradición occidental para reafirmar el relativo éxito de la evangelización (Gibson, 1991).

<sup>171</sup> López de Gómara, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, entre otras. De hecho, el recibimiento en Tlaxcala parece ser una versión similar aunque revertida del famoso encuentro entre Cortés y Motecuhzoma. De aquí que el narrador de la *Historia* acentúe el hecho de que son cuatro los gobernantes quienes reciben al capitán español, multiplicando, de esta manera, la magnificencia del encuentro. Los señores reciben al conquistador (aunque Xicotencatl, por su edad avanzada, sólo sale hasta las gradas del patio de su casa), quien se abraza y toma de la muñeca a cada uno de ellos. Acto seguido, tratan con Marina sobre el encuentro y comienzan a difamar a Motecuhzoma. Enseguida los españoles son hospedados y se les brinda comida y regalos (Muñoz Camargo, 1998: 189).

tlaxcaltecas. Después de la famosa arenga de Cortés a través de la cual los invita a creer en su dios,<sup>172</sup> los *tlatoque* tlaxcaltecas, mediante una retórica altamente manipulada que nos recuerda al Motecuhzoma de la *Segunda carta de relación* (2010), brindan una respuesta de completa sumisión: “aquí nos tenéis en paz y a vuestra voluntad y limpia y en segura amistad, con fe y palabra inviolable de que os tenemos por amigos” (Muñoz Camargo, 1998: 193), discurso plural y verdadero “coro mestizo” (Mazzotti, 1996) que refuerza y multiplica la supuesta inmediata adhesión. Luego de esto, los gobernantes ofrecen desde los elementos necesarios para seguir camino, soldados y armas, hasta tierras y casas porque “suyos somos y sus vasallos” (Muñoz Camargo, 1998: 193). Esta obediencia absoluta y veloz, similar a la de los indígenas durante la evangelización según las crónicas misioneras, se corona con el bautismo de los principales tlaxcaltecas pero, a su vez, releva las significativas omisiones en las que incurre Muñoz Camargo. Nada dice de la desconfianza inicial ni de las batallas entre tlaxcaltecas y españoles.<sup>173</sup> En cambio, troca la historia en sumisión casi mágica, movimiento que se asemeja al de las crónicas misioneras ante la llegada de los Doce, textos que pretenden indicar que conocer es creer.<sup>174</sup> No obstante, lo que el enunciador convierte en una suerte de consenso entre partes fue, en realidad, resultado de una serie de batallas que terminaron con la derrota de Tlaxcala. Nada de esto aparece en la crónica de Muñoz Camargo: no hay disidencia, no hay conflicto, no hay guerra, sino un buen recibimiento y un acatamiento casi inmediato ante la propuesta evangelizadora de Cortés, gesto similar al de las crónicas de Motolinía y Mendieta que narran la supuesta aceptación que tuvieron los indígenas ante la presencia de los frailes franciscanos. En efecto, las referencias a la conversión de los tlaxcaltecas son por de más elocuentes:

Maxixcatzin y Xicotencatl y los demás principales caciques y señores dijeron a Cortés que no reparase en cosa alguna, sino que ejecutase su intento y que absolutamente hiciese lo que le

---

<sup>172</sup> El discurso de Cortés, que se comunica a través de Malintzin, es un ejemplo rotundo de argumentación: “soy venido a desengañaros del engaño en que vivís y habéis estado, y a traeros y daros otra ley mejor que la vuestra” (Muñoz Camargo, 1998: 194). Esta extensa arenga deja a los cuatro señores “absortos, admirados y suspensos de las cosas que el buen capitán les había dicho y respondido” (Muñoz Camargo, 1998: 197), modelo de elocuencia y evangelización. Dice el narrador sobre los interlocutores tlaxcaltecas: “Habiendo estado muy atentos a todo, e habiendo oído tan blandas y tan amorosas palabras, tan vivas y de tan grande eficacia, que les penetraba los corazones infundiendo en ellos milagrosamente la gracia del Espíritu Santo, y estando llenos de esta plenitud, respondieron muy tiernamente y lagrimosos a estas y tan profundas palabras, diciendo de esta manera: ‘¡Oh valeroso capitán y más que hombre! Verdaderamente no podemos creer sino que sois hijo de los dioses...’” (Muñoz Camargo, 1998: 197). Velazco estudia este intercambio dialogal, al que llama “coloquio de Tlaxcala”, y explica que se basa en los coloquios de conversión de los frailes franciscanos, fundamentalmente en los *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva Espanya en lengua mexicana y española*, de fray Bernardino de Sahagún (1564). Entonces, para Muñoz Camargo no hubo enfrentamientos armados entre tlaxcaltecas y españoles sino un coloquio en el que Cortés salió vencedor a partir de esa supuesta conversión de los cuatro señores (2003a: 310).

<sup>173</sup> Según Añón, esta omisión y la de la crueldad de los tlaxcaltecas ante los mexicas en el ataque a Tenochtitlan conforman los dos silencios cruciales de *Historia de Tlaxcala* (2011: 7).

<sup>174</sup> “Hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en Él” (1 Juan 4, 16).

pareciese y bien le estuviese, porque ellos estaban determinados de creer en dios y en Santa María su santísima madre, y guardar sus mandamientos sagrados y divinos preceptos, y que desde luego daban por ninguna su ley de idolatría y engaño en que vivían y habían vivido, y que en esta fe y nueva tan santísima querían vivir y morir para siempre jamás e que desde luego pedían agua de bautismo, e que querían ser bautizados. (Muñoz Camargo, 1998: 204)

La respuesta del pueblo presenta algo más de resistencia. Los indígenas piden a Cortés “poner a su dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos” (Muñoz Camargo, 1998: 203).<sup>175</sup> Estas palabras, “torpes y sin fundamento” para el enunciador, generan rechazo en los *tlatoque* quienes plantean que “había de hacerse lo que el capitán quería e que no se tratase más de ello” (Muñoz Camargo, 1998: 203) y, de esta manera, comienzan las prácticas idólatras a escondidas. No obstante, indica el enunciador que los “endurecidos, rebeldes y obstinados para su conversión” tarde o temprano pidieron agua del bautismo (Muñoz Camargo, 1998: 203). Por esto, la llegada de Cortés a Tlaxcala es presentada como la llegada de la salvación. Y Cortés es descrito como una suerte de redentor, eficazísimo orador, justo liberador de tiranías (mexicas) y extirpador de idolatrías. Recordemos que Muñoz Camargo muestra que Tlaxcala, hasta la llegada de Cortés, a pesar de haber logrado mantener su relativa autonomía, estuvo asediada y asolada por los mexicanos. Esta idea del enunciador de mostrar una república conquistada como una república convertida (Velazco, 2003a: 323) es táctica discursiva que muestra a los vasallos como socios, tanto en la guerra como en la religión.

### 5.1.1. *Hernán Cortés en México*

Al igual que el resto de las crónicas del corpus, el enunciador de *Historia de Tlaxcala* omite pormenores respecto del largo viaje de Cortés a México. Solo especifica que, luego de la matanza de Cholula, “prosiguieron su viaje a la ciudad de México, adonde en breves días llegaron, y el capitán Cortés fue muy bien recibido de paz del gran señor y rey Motecuhzomatzin y de todos los señores mexicanos; y dejando el suceso de esta tan famosa historia a los que de ella escriben y han escrito” (1998: 213). Estas crónicas eliden el relato de la llegada, la sucesión de mensajeros que interpelan a Cortés a lo largo de su itinerario, la disputa con Pánfilo de Narváez, quien arriba para pedirle cuentas respecto de su acto de rebeldía para con Diego Velázquez, entre otras cuestiones.<sup>176</sup> Los conflictos que

---

<sup>175</sup> Gibson señala que los indígenas mesoamericanos no veían incoherencia alguna en pagar tributo a un gobernante que adoraba otros dioses o en adorar dioses impuestos por otros pueblos (1991: 40). De aquí que la contrapropuesta tlaxcalteca al discurso de Cortés sea: “Decid al capitán y respondedle, ¿de qué, por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos ha que servimos nosotros y nuestros antepasados? Que sin quitarnos ni mudarlos de sus lugares sagrados, pueden poner a su dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos, o le haremos casas y templos aparte y de por sí, y será también dios nuestro” (Muñoz Camargo, 1998: 202-203).

<sup>176</sup> Recordemos que la partida de Hernán Cortés de Cuba fue un acto de desobediencia, pues se alista bajo el visto bueno de Diego Velázquez pero debe apresurar su partida porque supo que el gobernador desistiría del permiso. Por eso, la *Segunda*

podrían reproducir una imagen negativa de los españoles se resuelven velozmente y siempre desde la justificación de las conductas de Cortés.<sup>177</sup> Dicha justificación roza el panegírico en la representación del conquistador quien, en varias oportunidades, es homologado con Cristo. Por ejemplo, en uno de sus discursos ante los *tlatoque*, dice Cortés: “Yo no vengo a matar gentes ni a cobrar enemigos, sino a cobrar amigos y a dalles nueva ley y nueva doctrina” (Muñoz Camargo, 1998: 232), frase similar a la bíblica “el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir” (Mateo 20, 28).

La crítica constante a México es, también, funcional al panegírico de Tlaxcala. Esto se observa en la descripción de Motecuhzoma como un *tlatoani* caprichoso, casi infantil, deseoso de “señorear” el mundo entero:

determinó de todo punto de destruir y asolar la provincia de Tlaxcalla. Para lo cual mandó por todo su reino que sin ninguna piedad fuesen a destruir el señorío de los tlaxcaltecas, que le tenían enojado, y que hasta entonces no los había querido destruir, por tenerlos enjaulados como codornices, y también para que el ejercicio militar de la guerra no se olvidase [...] no convenía que en el gobierno del mundo hubiese más de una voluntad, un mando y un querer; y que estando Tlaxcalla por conquistar, que no se tenía por señor universal del mundo. (Muñoz Camargo, 1998: 139)

Contrariamente al deseo manifiesto del narrador tlaxcalteca, Motecuhzoma quería “que no hubiera memoria de ellos en el mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 140). Además, los mexicas, “gente obstinada en su desvergüenza”, guerrearon contra los españoles, según el narrador, debido al cerco que éstos tendieron después de la matanza del Templo Mayor, otra matanza que el enunciador elide (Muñoz Camargo, 1998: 215).<sup>178</sup> Su versión de la conquista de México es muy similar a la de los soldados cronistas. De hecho, según Muñoz Camargo Motecuhzoma muere a causa de una pedrada que arrojan sus súbditos luego de su bautismo, del que fueron padrinos Hernán Cortés y Pedro de Alvarado (Muñoz Camargo, 1998: 215). Esta visión sobre el *tlatoani* es esperable por parte de un descendiente del pueblo contrario a los mexicas, Tlaxcala. Es interesante notar, a su vez, que las crónicas misioneras hacen

---

*Carta de Relación* tiene como objetivo principal justificar con el éxito de la conquista ese acto inicial de rebeldía. Valeria Añón analiza estas cuestiones en su Prólogo y Estudio introductorio al texto de Cortés (2010).

<sup>177</sup> Dice el narrador que Cortés prendió de inmediato a Narváez y le quebró un ojo, para luego incorporar a la gente de su compañía a través de “dádivas y regalos” y, fundamentalmente, promesas (Muñoz Camargo, 1998: 214). Aquí también Cortés es descrito como un valiente estratega que convierte a los enemigos, reales o posibles, en nuevos aliados a partir de la disuasión por la fuerza o la persuasión retórica.

<sup>178</sup> La Matanza del Templo Mayor es la primera batalla entre mexicas y españoles producida en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, durante la celebración en honor a Huiztilopochtli y Tezcatlipoca, ante la ausencia momentánea de Hernán Cortés, quien había dejado a Pedro de Alvarado al mando de sus soldados (y de Motecuhzoma, preso en su castillo) para resistir la llegada de Narváez. En algunas crónicas, como las de Sahagún y Del Castillo, se responsabiliza fuertemente a los españoles, a quienes se acusa de pretender el oro de Motecuhzoma y realizar debido a esto un ataque artero contra los mexicas, quienes bailaban desprevenidamente y desarmados. En otras crónicas, como la de Muñoz Camargo, el relato se encuentra plena y estratégicamente elidido.

alusión a un Motecuhzoma distinto, respetado, ostentoso de un enorme poder y con una capacidad de elocuencia significativa (Mendieta, 2002, Libro III, Capítulo II).

El enunciador de la *Historia*, al igual que el de las crónicas de López de Gómara, Cortés o Bernal Díaz, plantea que Cortés lucha únicamente en pos de su objetivo evangelizador. No menciona, como en otras crónicas mestizas, el interés de los españoles por el oro, verdadero motivo de la tremenda derrota en la Noche Triste, según Cristóbal del Castillo. De todas maneras, responsabiliza a los mexicas por haber posicionado a los tlaxcaltecas en el incómodo lugar de enemigos de guerras ya no floridas.<sup>179</sup> Españoles y tlaxcaltecas combaten contra los feroces enemigos, reforzando una “enemistad mortal” (Muñoz Camargo, 1998: 143) histórica, pero con el agravante de que los mexicas deciden rechazar, mediante la disputa bélica, su conversión.<sup>180</sup> Entonces, no solamente existe una mirada homóloga a la de las crónicas escritas por soldados, tanto en lo narrado como en lo omitido: estamos ante una mirada que justifica la conquista desde la perspectiva del aliado que se suma a las intenciones del español a causa de una conversión inmediata. De esta manera, el objetivo es presentar la conquista como “una promesa de un futuro mejor para los tlaxcaltecas” (Roa de la Carrera, 2017: 84). El enunciador se posiciona desde la versión española de la conquista, claro, pero a través de la mirada del aliado cristianizado que, además, debe destacar su participación en tamaña empresa.

### 5.1.2. Afianzamiento de la alianza

Y así fue que como fidelísimos y leales,  
le ayudaron a ganar y a conquistar  
toda la máquina de este Nuevo Mundo,  
con gran amor y voluntad.  
Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*

Luego de los sucesos de la Noche Triste y con un movimiento casi cronológico que intenta remedar el itinerario de Cortés, el relato de la *Historia* vuelve sobre Tlaxcala para centrarse en la alianza entre el capitán y su ciudad que, según el texto, gesta el inicio de la evangelización, simulando

---

<sup>179</sup> Las guerras floridas eran encuentros bélicos consensuados practicados por los pueblos mesoamericanos. Algunos de sus objetivos eran obtener prisioneros para ser sacrificados en las fiestas rituales y brindar a los guerreros la posibilidad de poner en práctica su habilidad y coraje. Sobre la importancia de la guerra entre los mexicas, véase el capítulo IV de *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (Soustelle, 2013).

<sup>180</sup> Muñoz Camargo sitúa el origen de dicha enemistad en los inicios de prosperidad tlaxcalteca y la envidia que esto habría ocasionado en pueblos vecinos, como Huexotzinco y Cholula, debido a lo cual éstos deciden incitar a los mexicas mediante difamaciones diciéndoles que Tlaxcala se había apoderado de provincias ganadas por México. Esto generó numerosos “impedimentos de contrataciones”, estorbos en las relaciones y hurtos de mercaderías (1998: 132-133). Muñoz Camargo describe el sitio a Tlaxcala que duró más de sesenta años y por el que carecieron, entre otras cosas, de algodón, oro, plata, plumería verde, cacao y sal (Muñoz Camargo, 1998: 134). La guerra final se dio “diez y ocho años antes de la venida de los españoles” (Muñoz Camargo, 1998: 135).

que no hubo imposición sino simple acuerdo entre el conquistador y los *tlatoque*.<sup>181</sup> Aquí Muñoz Camargo esgrime uno de sus grandes argumentos con que pretende defender su posición en la sociedad colonial: luego de la huida de Tenochtitlan en la Noche Triste y preparando lo que será luego la victoria final contra México, Hernán Cortés promete a los tlaxcaltecas a cambio de su colaboración,

Que si dios nuestro señor le daba victoria, tendrían parte de todo lo que conquistase, ansí de despojos de oro y otras riquezas de todas las provincias y reinos que se ganasen y conquistasen, particularmente la ciudad de Cholula y provincia de Huexotzinco y Tepeyacac [...]. En todas las cosas que se ofrecieron, siempre los hallaba y halló muy de su parte y a su lado, con determinación de seguirle hasta morir o vencer, contra sus propios naturales, aunándose con nuestros españoles, gentes extrañas de su natural y nación, la cual causa se atribuye ser más obra de dios nuestro señor que de hombres mortales, que tenía guardada esta gente tan incógnita y apartada, para ensalzamiento de su santa fe católica. (Muñoz Camargo, 1998: 230)

La alianza, planteada más como un vínculo espiritual que como un convenio político o militar (Pastrana Flores, 2009: 252), queda sellada con la intermediación de “dios nuestro señor”, pacto que cobra mayor relevancia en tanto los aliados tlaxcaltecas han participado de una lucha del lado de los españoles contra “sus gentes”. Este gesto funciona como recordatorio de los favores que brindó su pueblo, aún después de una terrible derrota como fue para los españoles la Noche Triste.<sup>182</sup> Es aquí

---

<sup>181</sup> Los señores tlaxcaltecas aliados de Hernán Cortés a esta altura ya eran tres, en lugar de cuatro. En el texto, el capitán general Axayacatzin Xicotencatl, hijo de Xicotencatl el viejo, quien gobernaba la cabecera a causa de la avanzada edad de su padre, es descripto como “hombre alocado y de poco consejo y prudencia y muy mudable en sus pareceres, alterado y sedicioso” (Muñoz Camargo, 1998: 227) y acusado de traidor por rebelarse contra los españoles al pretender una alianza con los mexicas. Cuenta la *Historia de Tlaxcala* que este *tlatoani* guerrero siempre se había pronunciado a favor de mantener las hostilidades para con los españoles, a pesar de haber actuado con disimulo en la bienvenida y en actividades posteriores. Luego de la Noche Triste, Cortés sospecha fuertemente de él intuyendo que, ante la derrota, podría estar preparando un ejército tlaxcalteca que intentase vencerlo. Posteriormente, lo manda ahorcar cerca de Texcoco en 1521, cuando aún su longevo padre no había fallecido, “por consentimiento de la república de Tlaxcalla” (Muñoz Camargo, 1998: 227). Según el narrador, “murió ahorcado en Tetzcuco, porque se volvió de la guerra de México, yendo con Cortés por general de su gente, el cual, teniendo amores con una cacica muy principal señora, no pudiendo sufrir tan gran ausencia, se vino de la guerra, y lo mismo hizo otras dos veces que le fueron perdonadas. No curó de mirar en lo más importante, que yendo últimamente contra los mexicanos se volvió, y Cortés quejándose a la república de Tlaxcalla, que cómo se usaba con él tan gran traición, en que se le volvían de la guerra los más principales capitanes, que no podía entender sino que era traición la que contra él se trataba para entregalle a sus enemigos; y que sino fuese esto, que este caballero Xicotencatl había cometido traición y grande delito. Que los españoles que tal cometían, que morían por ello” (Muñoz Camargo, 1998: 115). Estos argumentos convencen a los señores, que deciden apresar a Xicotencatl para que Cortés “hiciese lo que más convenía según costumbre de guerra” (Muñoz Camargo, 1998: 116). Como podemos observar, en esta versión de la conquista las decisiones de Cortés son permanentemente avaladas por los tlaxcaltecas. Xicotencatl es en el texto contraparte de Maxixcatzin, siempre aliado de Cortés. Su familia continuó la alianza: su sucesor, don Lorenzo Maxixcatzin, murió en España “yendo a dar la obediencia al Emperador don Carlos, rey nuestro señor” (Muñoz Camargo, 1998: 110, 123). Además, de todos los señores fue “el que más sintió el mal tratamiento de sus amigos” y quien envía doscientos mil hombres a socorrer a los españoles luego de la Noche Triste (Muñoz Camargo, 1998: 225). Muñoz Camargo restituye la importancia de esta cabecera “porque algunos lo tienen en opinión de advenedizos, de oscuro y bajo linaje” (Muñoz Camargo, 1998: 111). Recordemos que el autor pertenecía por descendencia a la casa señorial de Ocotelolco, a la que pertenecía Maxixcatzin, y que Xicotencatl pertenecía a la cabecera de Tizatlán.

<sup>182</sup> La promesa de Cortés a Tlaxcala se inscribe en una tradición que aparece hacia mediados del siglo XVI. En 1562 el Cabildo afirmó formalmente que Cortés se había obligado, en nombre del rey, a eximir a los tlaxcaltecas del pago de todo tributo y a concederles varias poblaciones. Se llevó a cabo una encuesta entre los conquistadores que aún vivían. Aunque la

donde el enunciador proporciona información que en las crónicas compuestas por soldados como Hernán Cortés o Bernal Díaz se encuentra elidida. Al parecer, la ayuda prestada por su pueblo fue mucho más que alojamiento y guerreros. Según el enunciador, los tlaxcaltecas, como grandes concedores de sus enemigos, aportaron desde las municiones y “cosas necesarias” hasta ideas clave para la batalla. Por ejemplo, según el narrador, provino de Tlaxcala la idea de armar bergantines para aprovechar el espacio lacustre. Además de esto, su pueblo proporciona a Cortés los indígenas encargados de transportar dichas embarcaciones hasta la laguna de Texcoco (Muñoz Camargo, 1998: 231). Entre tantos datos significativos, señala Muñoz Camargo que los tlaxcaltecas que acompañan a Cortés en el asalto final contra Tenochtitlan fueron nada menos que diez mil.<sup>183</sup> Sin embargo, el narrador no pretende mostrar a los suyos como guerreros vengativos que aprovechan la alianza para finalizar una enemistad de años. Por el contrario, a los tlaxcaltecas “les daba pena, dolor y lástima” (Muñoz Camargo, 1998: 231) entablar batalla con los mexicas y, como se acostumbraba entre los indígenas, les comunican que va a iniciarse la guerra. Los sentimientos encontrados de los tlaxcaltecas se manifiestan en la pena que les produce dicho enfrentamiento y, a su vez, en el odio por la traición que habían intentado pergeñar a través de Xicotencatl (Muñoz Camargo, 1998: 231), postura *nepantla* (Velazco, 2003b; Pastrana Flores, 2004) que anticipa el lugar siempre incómodo del mestizo.

Nuevamente, se elide la sangrienta batalla y tampoco la conquista de México es descripta. De manera similar a las historias franciscanas, de inmediato el narrador alude a una victoria que parece haber sido muy sencilla: “se conquistó y pacificó toda la máquina de este Nuevo Mundo, como más elegantemente lo tratan los escritores de la conquista de México a que me refiero” (Muñoz Camargo, 1998: 233). Aquí el relato de la guerra se interrumpe para dar paso al relato de la llegada de los Doce frailes franciscanos, trocando de esta manera violencia por paz. La omisión de la guerra contra México es fundamental. Muñoz Camargo remite a las fuentes que, de seguro, consultó, y que detallan mejor la guerra pero no se extiende en descripciones puesto que, de todas maneras, su objetivo de relevar el papel tlaxcalteca en la conquista de México se comprende. No obstante, el narrador pormenoriza que la ayuda tlaxcalteca no finalizó allí: también acompañaron en las expediciones posteriores que realizan Cortés u otros conquistadores, lealtad que excede la victoria por la que habían sellado alianza con el

---

mayoría afirmó no tener conocimiento de la promesa, unos pocos afirmaron que sí se había producido. Con base en este último testimonio, la Audiencia se comunicó con el rey y confirmó dicho pacto en términos de distintos beneficios. El rey ordenó en 1595 la exención de tributos y otros privilegios para Tlaxcala (Gibson, 1991: 156).

<sup>183</sup> Gibson plantea que fueron veinte mil (1991: 35), sin incluir otros indígenas aliados con los que ya contaban, como tezcocanos, huexotzincas, cholultecas y cempoaltecas. Este número se encuentra suavizado o directamente elidido en las crónicas de tradición occidental.



conquistador.<sup>184</sup> Tlaxcala es, así, punto de inicio y de finalización de la conquista, socia, aliada, amiga. Pero, también, es pionera en la historia de la evangelización. Así, mediante la inclusión del relato de la alianza que gestan españoles y tlaxcaltecas luego de la Noche Triste, el enunciador muestra a un pueblo no sometido sino aliado, y a los españoles comprometidos con ellos mediante las palabras de su propio capitán, argumento fundamental de Muñoz Camargo para que se reconozcan sus derechos.

## 5.2. El relato de la Noche Triste en dos crónicas mestizas

Cuando todo estaba en silencio y sosegados,  
y las velas durmiendo en profundo sueño,  
comenzaron a marchar con el mayor secreto del mundo.  
Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*

Un ejemplo del complejo posicionamiento enunciativo ante la conquista de México en las crónicas mestizas es el relato de la Noche Triste. En el corpus de esta tesis, dicho relato se encuentra en *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo e *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo, las posturas más antagónicas sobre conquista y conquistador de las tres crónicas mestizas del trabajo.

El sintagma “Noche Triste” aparece por primera vez en la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara: “Fue aciago el día, y la noche triste y llorosa para nuestros españoles y amigos” (1988: 269) y remite a la fallida huida de México por parte de los españoles que significó su derrota a manos del ejército mexica. Tuvo lugar entre la noche del 30 de junio y la madrugada del 1 de julio de 1520, en las afueras de Tenochtitlan, hoy Ciudad de México. La Noche Triste surge a raíz del sitio con el que los mexicas redujeron a los españoles luego de los eventos producidos en la Matanza del Templo Mayor, matanza que el narrador de *Historia de Tlaxcala* elide por completo y troca por alabanza constante a quien la produjo, Pedro de Alvarado: “después del capitán Hernando Cortés no hubo hombre más querido ni amado de los naturales que don Pedro de Alvarado, especialmente entre los de Tlaxcalla” (Muñoz Camargo, 1998: 192).

El relato de Muñoz Camargo se despliega siguiendo la misma estructura que en otras crónicas: huida en silencio de los españoles, grito de una mujer que los ve escapar, arremetida inmediata y feroz de los mexicas, cruenta batalla en las calzadas de la ciudad y salida de Tenochtitlan de los pocos españoles y tlaxcaltecas que logran sobrevivir. Muñoz Camargo sigue aquí la versión española como si fuese un soldado más, pero incluye la voz del indígena e información proveniente, sin dudas, de la

---

<sup>184</sup> Después de conquistada México, los tlaxcaltecas marcharon junto a Cortés hacia Pánuco, en 1522. También acompañaron a Pedro de Alvarado a Guatemala, en 1524, y a Nuño de Guzmán al oeste de México, en 1530 (Gibson, 1991: 36).

tradición oral y recogida por otros cronistas mestizos. Hace hincapié en que los españoles y sus “amigos tlaxcaltecas” (eufemismo utilizado a lo largo de toda la crónica), escapando temerosa y cuidadosamente por la calzada de Tacuba, hacen lo posible por no ser sentidos. La “vieja” que los descubre es descripta por el narrador como “el demonio” y su grito resulta una profecía: “¡Ea mexicanos! ¿Qué hacéis? ¿Cómo dormís tanto que se os van los dioses que tenéis encerrados? ¿Qué hacéis hombres descuidados? Mirad no se os vayan, tornad por vosotros y matadlos y acabadlos porque no se rehagan y vuelvan sobre vuestra ciudad con mano armada” (Muñoz Camargo, 1998: 216).<sup>185</sup> Aquí, los españoles son dioses y los mexicas, sus carceleros. El grito anuncia la futura guerra sobre México y el descuido de los mexicas, anticipa su derrota final. Dicha derrota se debió, en gran parte, no a la ambición y consecuente despreocupación por las armas, como señala Del Castillo,<sup>186</sup> sino a la violencia de los mexicas y a las particulares condiciones de la ciudad: acequias, lagunas, ciénagas, pantanales “teñidas y vueltas en pura sangre” (Muñoz Camargo, 1998: 217) que convierten y pervierten a Tenochtitlan. Ya no será esta la ciudad magnificente que describen las crónicas de tradición occidental,<sup>187</sup> sino trampa siniestra y escena del desastre, cubierta de cuerpos, gritos y sangre. Dice el enunciador que “verlo era la cosa más horrible y espantosa que se vio jamás” (Muñoz Camargo, 1998: 216), “una de las más sangrientas peleas y batallas que jamás en el mundo se ha visto” (Muñoz Camargo, 1998: 217) y aclara que la lucha fue de “los nuestros” contra “los leones fieros, encarnizados y hambrientos” mexicas que combaten con ira, ímpetu y furia. Tanto es el horror que “no se puede con palabras ni por pluma encarecer” (Muñoz Camargo, 1998: 217). El discurso del enunciador se detiene en el pavor vivido por los españoles, quienes no atacan sino que solo se defienden del ataque sorpresivo, artero (clara respuesta a las versiones indígenas de la matanza del Templo Mayor), en el que, dice, mueren cuatrocientos cincuenta de ellos y cuatro mil “amigos de Tlaxcala”, dato importante si se tiene en cuenta la invisibilidad de este pueblo en la historia de la conquista y el lugar que el enunciador pretende restituirle. En tanto, el uso de la metáfora, recurrente durante todo el texto, parece exacerbarse en el relato de la Noche Triste (“las velas durmiendo en profundo sueño”, “parecía que el

---

<sup>185</sup> El Libro XII de Sahagún refiere a la anciana mujer que alerta a los mexicas sobre la huida de los enemigos: “Cuando esto aconteció llovía mansamente, pasaron cuatro acequias: y antes que pasasen las demás salió una mujer a tomar agua, y viólos cómo se iban: y dio voces diciendo: ah, mexicanos, ya vuestros enemigos se van: esto dijo tres o cuatro veces. Luego uno de los que velaban, comenzó a dar voces desde el cu de Vitzilobuchtli, en manera que todos le oyeron dijo. Ah valientes hombres, ya han salido vuestros enemigos, comenzad a pelear que se van” (Sahagún, 2016: 116-117).

<sup>186</sup> La única referencia que hace Muñoz Camargo al oro de Motecuhzoma es que Cortés mandó fundirlo recién cuando muere el *tlatoani* y que los encargados de transportarlo eran los tlaxcaltecas (Muñoz Camargo, 1998: 220). Como veremos, la versión de Cristóbal del Castillo en su *Historia de la conquista* difiere enormemente de ésta.

<sup>187</sup> Fundamentalmente, la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés y la *Historia verdadera* de Bernal Díaz. Como señala Añón, algunas crónicas mestizas relegan Tenochtitlan a un lugar más periférico en pos de su objetivo: brindar la historia de cada pueblo y mostrarlo como comunidad preparada para la evangelización. Dice Añón: “se trata de narrar a Tenochtitlan como una más, en reunión y concatenación con otras urbes del centro de México” (2012a: 86). Si bien la autora en este artículo se ocupa de la obra de Muñoz Camargo e Ixtlilxóchitl, resulta pertinente para pensar, también, en la Texcoco de Pomar.

mundo se acababa” (Muñoz Camargo, 1998: 216), entre otras) particularmente al narrar el momento del feroz encontronazo. Estas metáforas dan cuenta de la perplejidad de ambos bandos y el carácter definitorio de esa batalla, una bisagra en la historia tanto de los tlaxcaltecas y mexicas como de los españoles.<sup>188</sup>

Para el enunciador de *Historia de Tlaxcala* la Noche Triste es una encerrona fatal que permite a los españoles dar muestras de su valor y ferocidad en las peores circunstancias, en la que luchan mano a mano contra los “cruels” mexicas junto a los tlaxcaltecas, gesto que reafirma el carácter providencialista de dicha amistad. El relato de este episodio se propone situar al enunciador del lado de los vencedores españoles pero, también, de los fieles aliados tlaxcaltecas quienes son los únicos merecedores de forjar con ellos una alianza histórica. En definitiva, desde una versión que sigue más de cerca las crónicas de tradición occidental pero que aúna, a su vez, la retórica indígena y la mirada tlaxcalteca mediante el relevamiento del papel de dicho pueblo junto a Cortés, Muñoz Camargo subraya aquello que le interesa (y, piensa, debería interesar) relatar, además del derrotero de los conquistadores: quiénes son los verdaderos enemigos de Tlaxcala y enemigos, también, de los españoles. Es decir, la herencia de la enemistad de Tenochtitlan es un argumento más para recordar la alianza que, en todo momento, intenta afianzar.

En cambio, en la *Historia de la conquista* se versiona la masacre del Templo Mayor y la Noche Triste con un particular modo de contar la historia, sin la rispidez discursiva que caracteriza en su mayoría a las crónicas de la Colonia. En Del Castillo, el detalle incesante y las constantes reiteraciones, típicas de su lengua original, convierten esta crónica en un texto del período muy singular. Pero lo que resignifica este modo de contar la historia es la alusión obsesiva a la pérdida asociada al accionar del español y el uso de la metáfora de la noche como inicio de la conquista. Como en *Historia de Tlaxcala*, el relato de la Noche Triste se despliega siguiendo la misma estructura que el relato según Muñoz Camargo: huida de los españoles, grito de advertencia de una mujer, llegada de los mexicas a las acequias e inicio de la batalla (feroz para Muñoz Camargo, casi justificada para Del Castillo). El enunciador narra desde una perspectiva más cercana a la tradición indígena, casi como un espectador de la lucha que, desde las barcas de los mexicas que se amontonan en las acequias, observa el encuentro. Antes de comenzar el relato de la huida de Tenochtitlan, recuerda la matanza del Templo Mayor, suavizada, hasta elidida, por Muñoz Camargo, en la que los españoles “mataron a mansalva (a los mexicas) cuando les ordenaron falsamente que hicieran su fiesta” (Del Castillo, 2001: 139), relato con el que anticipa su posicionamiento. De hecho, en el Capítulo 39 el narrador recuerda que cuando

---

<sup>188</sup> Muñoz Camargo hace hincapié en la multitud de mexicas que atacaron a españoles y tlaxcaltecas: “tantas gentes”, “no cabían unos ni otros”, “multitud”, “gente tan innumerable” (Muñoz Camargo, 1999: 216-217), generalización que contrasta con los números específicos que brinda sobre los fallecidos del lado de los “nuestros”.

“primeramente entraron los españoles aquí a México [...] atacaron como antes al ser de los mexicas cuando hacían fiesta” (Del Castillo, 2001: 149). Hace hincapié en que, antes de escapar, los españoles vaciaron el palacio de Motecuhzoma, ya que únicamente aprecian el oro y la plata: “se llenaron las bolsas, hasta la boca las llenaron de oro y plata. No se fijaron para nada en los preparativos de la guerra, pues empacaron todo el oro y la plata y llenaron sus bolsas” (Del Castillo, 2001: 141). El enunciador da cuenta de la improvisación (en la versión de Muñoz Camargo los descuidados eran los mexicas), la ambición agravada por la jactancia y la impunidad del hurto. El cuerpo del español se recubre de oro que, paradójicamente, será motivo principal de su muerte, tanto que deciden alivianar dicha carga sólo en el momento en que deben optar por el oro o por su vida: “fue a causa de todo el oro y la plata que habían cargado sobre sus espaldas, con el que llenaron sus bolsas, que se hicieron pesados, que se hundieron en el agua” (Del Castillo, 2001: 147), eximiendo a los mexicas de la crueldad o, al menos, minimizando la ferocidad que sí describen otras crónicas. A causa de los españoles, Tenochtitlan se convierte en trampa siniestra y escena del desastre, cubierta de sangre, conmovida “como si la tierra temblara” (Del Castillo, 2001: 147).<sup>189</sup>

De alguna manera, Del Castillo restituye, al igual que Muñoz Camargo, el papel de los tlaxcaltecas en la historia y los describe no como enemigos de los mexicas sino como pueblo sujeto a los españoles y, por esto, y aunque a otro nivel, víctima de ellos. Señala, por ejemplo, que eran los encargados de llevar las tarimas y arrastrar el cañón (dado que los españoles cargaban los lingotes y ladrillos de oro que habían fundido), de guiar a los españoles y de marchar a la vanguardia. Y explica que quienes lograron escapar fueron aquellos que estaban en la retaguardia, pues pasaron sobre los cuerpos de los “amigos tlaxcaltecas” (como se refiere a ellos Muñoz Camargo), algunos españoles y caballos que anegaban el canal (Del Castillo, 2001: 147).

Del Castillo exagera el uso de la metáfora en este relato de la Noche Triste particularmente al narrar el momento del feroz encontronazo, metáforas de tenor claramente auditivo: “nadie alzaba la voz, nadie hablaba fuertemente” (Del Castillo, 2001: 143), “Sonó claramente el llamado”, “La multitud de guerreros daba gritos, se daban alaridos” (Del Castillo, 2001: 145). Este es otro elemento propio de la tradición indígena, en la que resulta tan importante la música y el sonido, y una imagen muy propia de la crónica misionera, fundamentalmente al narrar, entre la fascinación y el espanto, las festividades autóctonas. Para Del Castillo, la Noche Triste es una muestra más del accionar español: la crueldad del Templo Mayor anticipa la cobardía de la huida y los españoles son víctimas, no de los mexicas, sino de su ambición.

---

<sup>189</sup> Nótese la similitud con los siguientes versos del poema “Canto al son del teponaztli”: “Tiembra la tierra. / Da principio a su canto el mexica, / con él hace bailar a águilas y jaguares. (...) Donde resuenan los cascabeles / hace perecer a los otros el mexica chichimeca, / niebla de escudos viene a extenderse.” (León-Portilla, 2011: 405, vv. 1-3, 11-13).

El relato de la Noche Triste no se encuentra en las crónicas misioneras, textos que eliden episodios que serían incómodos de narrar. Su enunciador debe justificar la conquista española en tanto posibilitadora de la introducción de la fe pero, a la vez, se ve impedido de la demonización del indígena, su discípulo en la conversión. De otra manera, ¿de qué forma narraría la transformación de un “otro” enajenado por la crueldad en la guerra a un pacífico y sumiso converso a causa de la fe? La omisión de este relato funciona como táctica de pasaje de un mundo indígena a un mundo cristiano, pasaje sin disputas, sin ruptura, sin caos. Sin embargo, así como Muñoz Camargo atiende el relato de la llegada de Cortés no a Tenochtitlan sino a su archienemiga, Tlaxcala, las crónicas misioneras se encuentran atravesadas por un tendencioso énfasis en el relato de otro arribo: el del cristianismo a las costas mexicanas.

### 5.3. “La paciencia por escudo”. La crítica al español

No es aquí nuestra casa,  
no viviremos aquí,  
tú de igual modo tendrás que marcharte.  
Nezahualcoyotl, “Ponéos de pie”

Si la crónica mestiza no refiere el proceso de conquista o se dedica solamente a sucesos relativos a ella, como es el caso de la llegada de los españoles a Tlaxcala o la Noche Triste, sí dedica unas páginas (no cuantiosas aunque vehementes) a lo que la conquista dejó, esto es, a los efectos funestos de la instalación del español en Nueva España y a su (mal)trato hacia los indígenas. El caso más significativo es el de Juan Bautista Pomar. En su *Relación de Texcoco* (texto que responde a la Instrucción y Memoria y, por lo tanto, está escrito para ser leído por autoridades coloniales) realiza una crítica virulenta a las consecuencias inmediatas de la conquista de México. Una de las más fuertes denuncias es hacia la desaparición, extirpación y quema de pinturas que redundó, entre otras cosas, en falta de información, en falta de “memoria”, así como la amputación de aquellos “cantos antiguos que hoy se saben a pedazos” (1891: 24). Esta memoria escindida se transforma en lamento continuo a lo largo de la crónica que podemos asociar tanto a la imposibilidad de responder, tal como pretende Pomar, a su obligación de cronista como a otra imposibilidad que deriva de aquella, la de acercarse más a ese pasado del que debe dar cuenta. Por último, el juicio de valor más fuerte que encontramos en el texto es contra los españoles y el maltrato que sufren por parte de ellos los indígenas, para lo que utiliza un sintagma muy similar a “la paciencia por escudo” de las crónicas misioneras: “padeciendo con

extraña paciencia” (Pomar, 1891: 52).<sup>190</sup> A diferencia de *Historia de Tlaxcala* e *Historia de los indios de la Nueva España*, el enunciador de *Relación de Texcoco* no señala las pestes y enfermedades como las verdaderas causantes de la violenta desaparición de la población indígena en Nueva España, sino que arriesga otra hipótesis:

Si hay alguna causa de su consumición es el muy grande y excesivo trabajo que padecen en servicio de los españoles, en sus labores, haciendas y granjerías, porque de ordinario en cada semana se reparten para este efecto mucha cantidad de ellos en todos los pueblos de esta Nueva España, porque en todos los lugares de ellos tienen edificios, haciendas y granjerías de pan, ganados, minas y ingenios de azúcar, caleras y otras muchas maneras y suertes de ellas, que benefician y labran con ellos, que para ir a ellos a doce y a quince leguas de sus casas son compelidos y forzados, y que de lo que padecen allí de hambre y cansancio se debilitan y consumen de tal manera los cuerpos, que cualquiera y liviana enfermedad que les de basta para quitarles la vida, por el aparejo y de la mucha flaqueza que en ellos halla, y más de la congoja y fatiga de su espíritu, que nace de verse quitar la libertad que Dios les dio, sin embargo, de haberlo así declarado S. M. por sus leyes y ordenanzas reales para el buen tratamiento y gobierno de ellos, afirmando que del descontento de su espíritu no podía prevalecer con salud el cuerpo, y así andan muy afligidos, y se parece muy claro en sus personas, pues por defuera no muestran ningún género de alegría ni contento, y tienen razón, porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos. (1891: 55)

Esta cita, la única de ese tenor en toda la crónica, pone de manifiesto varias cuestiones. En primer lugar, una fuerte crítica a la reducción del indígena a la servidumbre por parte del español, muy similar a la que realizan los frailes misioneros pero poco común en otras crónicas mestizas, puesto que dicha osadía podía ser mal vista entre los funcionarios coloniales e, incluso, sus superiores, quienes deciden la restitución de tierras o servicios a los mestizos que luchan por ellos. En segundo lugar, un enunciador analítico que entiende de cuestiones médicas y asocia la debilidad con la inexorable introducción de la enfermedad (las pestes, en este caso) en un cuerpo doliente.<sup>191</sup> En tercer lugar, la eximición de culpa que hace a “Su Majestad” por el maltrato de los indígenas: los españoles que esclavizan no representan, afirma el narrador, la voluntad real, postura común en las crónicas misioneras y reiterativa, en particular, en la de Mendieta. Además, una red de términos que se encuentran en las crónicas misioneras (consumición, pan, enfermedad, flaqueza, espíritu, libertad, Dios, salud, cuerpo), hecho que demuestra los cruces y derivas entre ambos tipos de crónica. Por último, la interpretación de que la conquista española devino en una sociedad no del todo justa, muy distinta a la sociedad texcocana ya extinta. Estas cuestiones se encuentran también en los textos de Muñoz

---

<sup>190</sup> Señala Beatriz Pastor: “Bajo la apariencia de una información desapasionada lo que el texto de las respuestas va articulando son dos discursos paralelos. Uno de reivindicación apasionada de la sociedad prehispánica, sus valores, tradiciones y cultura. Otro de crítica solapada a la Conquista y Colonia” (1999: 443).

<sup>191</sup> René Acuña señala que Pomar contaba con conocimientos de medicina (1986: 35).

Camargo y Del Castillo quienes construyen un enunciador cuantitativamente más denunciante pero, en el caso del primero, focalizado en los “errores” y “engaños” de los indígenas, y en el caso del segundo, centralizado en la violencia posconquista que se acentúa en el caótico presente colonial. A pesar de lo elocuente de la cita, no debemos olvidar el objetivo personal que persigue Pomar: su cuestionario será leído por las autoridades coloniales antes de, si tiene suerte, llegar a manos del rey.<sup>192</sup> Entonces, podemos pensar que esta dura crítica a la falta de reconocimiento del prestigio texcocano por parte de los españoles a través de los maltratos es, también, advertencia sutil acerca de un posible desaire al conocerse sus reclamos, es decir, el enunciador se manifiesta en contra del maltrato (aunque de otro orden) que supondría la indiferencia ante sus pedidos.

El caso de la crítica de las crónicas misioneras hacia las actitudes de los españoles es, a la vez, mordaz. El enunciador de la historia de Motolinía cataloga a los españoles “estancieros” como la cuarta de las diez “plagas trabajosas” con las que “hirió Dios y castigó esta tierra” (Motolinía, 2014: 18):

Estos residían y residen en los pueblos, y aunque por la mayor parte son labradores de España, hanse enseñoreado en esta tierra y mandan a los señores principales naturales de ella como si fuesen sus esclavos. Y porque no querría descubrir sus defectos, callaré lo que siento, con decir que se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca otra cosa hacen sino demandar, y por mucho que les den nunca están contentos; adquiera que están, todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios, y no les basta lo que los tristes les pueden dar, sino que son importunos [...] muchos indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor. (Motolinía, 2014: 21-22)

La difusa jerarquía de los españoles en Nueva España es señalada por el enunciador como un agravante. La iteración, antes usada para resaltar la profusión de “templos del demonio”, es ahora utilizada para la enumeración de las actitudes negativas del español, todas contrarias al espíritu prístino del franciscano. El hecho de que se “enseñoreen” no solo constituye una falta para con el verdadero señor, Dios, sino que es precisamente un valor opuesto al de los frailes cuya humildad, como veremos en el Capítulo 6, les impide, por ejemplo, aceptar altos cargos eclesiásticos. Las plagas quinta, sexta y séptima, los tributos y servicios, el trabajo en las minas de oro y la edificación de la ciudad de México, respectivamente, también son causados por los españoles. A su vez, “La otava plaga fue los esclavos que hicieron para echar en las minas. Fue tanta la priesa que en algunos años dieron a hacer esclavos, que de todas partes entraban en México tan grandes manadas como de ovejas para echarles el hierro” (Motolinía, 2014: 23).

---

<sup>192</sup> No existe información de que esto haya sucedido.

Otra crítica sustancial que hace el enunciador de la crónica misionera es que los españoles no se dedican a erradicar la idolatría ni a catequizar: “ocupados los españoles en edificar a México y en hacer casas y moradas para sí, contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificio de homicidio público” (Motolinía, 2014: 30), distinto a la actitud de Cortés. Al igual que en la crónica de Del Castillo, en la crónica misionera está presente tanto la crítica a la preocupación por la edificación veloz como a lo que se considera la actitud más deplorable, esto es, la codicia o ambición:

Si alguno preguntase qué ha sido la causa de tantos males, yo diría que la codicia, que, por poner en el cofre unas barras de oro para no sé quién, que tales bienes yo digo que no los gozará el tercero heredero, como cada día vemos que entre las manos se pierden y se deshacen como humo o como bienes de trasco, y a más tardar turan hasta la muerte. Y entonces, por cubrir el desventurado cuerpo con desordenadas y vanas pompas y trajes de gran locura, queda la desventurada ánima, pobre, fea y desnuda. ¡Oh, cuántos y cuántos por esta negra codicia desordenada del oro de esta tierra están quemándose en el infierno! (Motolinía, 2014: 32)<sup>193</sup>

En este punto se asemeja a la actitud crítica lascasiana al plantear que, a causa del accionar español, “algunos pueblos casi del todo se despoblaron y otros se iban despoblando” (Motolinía, 2014: 181), “de ruines principios se siguieron malos medios y peores fines; porque al fin todos aquellos indios se acabaron” (Mendieta, 2002, I: 132), “bastante fue la avaricia de nuestros españoles para destruir y despoblar esta tierra” (Motolinía, 2014: 222). Respecto de este feroz despoblamiento, las crónicas misioneras son categóricas. La *Historia eclesiástica indiana* es deudora de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, en varios puntos pero, sobre todo en éste.<sup>194</sup> Si las crónicas mestizas lamentan la pérdida de fuentes y “gentes”, la crónica misionera lamenta el despoblamiento no solamente por la falta de indígenas que se habrían podido evangelizar sino, también, porque dichas muertes son entendidas por el enunciador como una suerte de propaganda en contra de sus intereses. Unido a esto, el enunciador de una crónica misionera denuncia la violencia sin motivo alguno:

Los españoles abrieron muchos indios a cuchilladas en las guerras y aun en las minas por lo que se les antojaba; derribaron los ídolos de los altares, sin dejar ninguno; vedaron todos los ritos y ceremonias con que eran adorados; hicieron esclavos a los indios en su repartimiento, y sirviéronse de ellos hasta acabarlos, tomándoles la tierra que ellos antes poseían. (Mendieta, 2002, I: 134)

---

<sup>193</sup> “Pues que desde una tierra tan rica y tan lejos como es España muchos han venido, no contentos con lo que sus padres se contentaron (que por ventura fueron mejores y para más que no ellos), a buscar el negro oro de esta tierra, que tan caro cuesta, y a enriquecerse y usurpar en tierra ajena lo de los pobres indios y tratallos y servirse de ellos como de esclavos” (Motolinía, 2014: 219-220).

<sup>194</sup> En el Libro I (2002: 123, 170) encontramos las críticas más virulentas al proceso de despoblamiento de las Indias, muy similar al tono del primer capítulo de la *Brevísima* (2017).



Entonces, el trabajo en minas, la servidumbre, el asesinato a mansalva y el consecuente despoblamiento del territorio son críticas constantes por parte de un enunciador que observa la pérdida de posibles cristianos (el fraile lamenta en reiteradas oportunidades la cantidad de indígenas que han muerto sin “el agua del bautismo”) y teme, a su vez, que la propaganda negativa que genera con sus actitudes el español repercuta de alguna manera en su trabajo apostólico. No hay que olvidar que, al menos al principio, los indígenas llamaban “cristianos” a los españoles, hecho por de más desagradable a los ojos del fraile.<sup>195</sup> Sin embargo, el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España* distingue otro tipo de español: aquel que ha notado las consecuencias de la actividad en las minas y, por eso, abandona dicho trabajo y trata bien a sus indígenas. Si bien constituye algún caso excepcional, eso es, según el enunciador, el verdadero prójimo, el verdadero cristiano coincidente con el mandamiento católico “amar al prójimo como a uno mismo”.<sup>196</sup> Igual postura se observa en la “Carta al Emperador” (1555), en que Motolinía divide al grupo de los españoles en “tiranos” y “cristianos”: “Dice el de Las Casas que todo lo que acá tienen los españoles, todo es mal ganado, aunque lo haya habido por granjerías; y acá hay muchos labradores y oficiales y otros muchos, que por su industria y sudor tienen de comer” (Motolinía, 1555: 406); “dando caso que algunos haya habido codiciosos y mal mirados, ciertamente hay otros muchos buenos cristianos y piadosos y limosneros, y muchos de ellos, casados viven bien” (1555: 410). Ante la generalización lascasiana, Motolinía resalta la excepción, gesto que recupera la historia de Mendieta respecto de los frailes, en general, pero, fundamentalmente, de su orden, tanto así que dicha excepcionalidad se manifiesta en las anécdotas aleccionadoras protagonizadas por conversos y “franciscos” y en “las vidas de los claros varones” que son, claro, franciscanos.

---

<sup>195</sup> El enunciador de *Historia eclesiástica indiana* reflexiona sobre esto en el Capítulo XXXIV del Libro IV llamado, justamente, “Del daño que ha hecho y hace el llamarse los españoles cristianos, para la cristiandad de los indios”: “Quién dubda sino que habiendo visto y viendo los indios (como ven cada día) muchos españoles de muy mala vida y costumbres, y que sin respeto de alguna caridad o proximidad, sin propósito alguno los aperrean y maltratan, y les toman sus hijas y mujeres, y por fuerza les quitan lo que tienen y hacen otros semejantes insultos, y ven que a estos tales los llaman cristianos, dirá el indio con mucha ocasión y razón: ‘Si a éstos llamáis cristianos, viviendo como viven y haciendo lo que hacen, yo me quiero ser indio como me llamáis, y no quiero ser cristiano.’ Y de aquí viene que toman odio y aborrecimiento al nombre de cristiano, y por consiguiente al nombre de Cristo de donde se deriva.” Y más adelante: “Yo alabo a mi Dios, que en llegando a esta tierra me dio conocimiento de este error, y jamás tal palabra salió por mi boca de llamar cristiano al español, sino español, y al mestizo mestizo, y al mulato mulato, y al indio indio, y a todos los tuve siempre por cristianos, buenos o malos, pues son bautizados” (Mendieta, 2002, IV: 187-188).

<sup>196</sup> “Aunque yo sé y veo cada día que hay muchos españoles que quieren ser más pobres en esta tierra que con minas y sudor de indios tener mucho oro, y por esto hay muchos que han dejado las minas. Otros conozco, que, de no estar bien satisfechos de la manera como acá se hacen los esclavos, los han ahorrado. Otros van modificando y quitando mucha parte de los tributos y tratando bien a sus indios. Otros se pasan sin ellos, porque les parece cargo de conciencia servirse de ellos. Otros no llevan otra cosa más de sus tributos modificados, y todo lo demás de comidas, o de mensajeros o de indios cargados, lo pagan, por no tener que dar cuenta de los sudores de los pobres, de manera que estos tendría yo por verdaderos prójimos. Y así digo que el que se tuviere por verdadero prójimo y lo quisiese ser, que haga lo mismo que estos españoles hacen” (Motolinía, 2014: 32-33).

En las crónicas misioneras el español instalado en Nueva España es objeto de constantes y vehementes recriminaciones: el impedimento de la evangelización a través de la servidumbre del indígena, su desinterés para con los mismos pero, también, las peleas y disputas continuas hacia los frailes. En varias ocasiones, dice el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España*, los españoles humillan a los frailes “con injurias y murmuraciones” (Motolinía, 2014: 179) que les hacen poner “la paciencia por escudo” (Motolinía, 2014: 180). Frente a la mansedumbre de los indígenas, las acciones de los españoles los convierte en el verdadero grupo trabajoso con que lidiar en Nueva España. Los españoles, dice, no quieren catequizar a sus indígenas, por enojo con el clero no dan limosna, se quejan de las reconvenciones y esto genera que tengan “una cierta manera de aborrecimiento” para con los frailes. Exigen, a la vez, tributos tan grandes que varios pueblos, al no poder cumplirlos, han quedado despoblados (Motolinía, 2014: 181).<sup>197</sup> Por eso, si no fuese por los franciscanos nadie procuraría la cristiandad ya que los españoles solamente pretenden su interés (Motolinía, 2014: 187), crítica muy común en estas crónicas y que contrasta con la austeridad proclamada por el franciscanismo: “No sé de quién tomaron acá nuestros españoles, que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año, más petacas y hatos tienen que arrancar a una recua, pues las casas todas han de ser de caballeros” (Motolinía, 2014: 77).<sup>198</sup> Esto se observa en la *Historia* de Mendieta:

Estaban nuestros españoles tan señoreados de los miserables indios, y tan encarnizados en el servicio que les hacían de buscar y sacar el oro, y de cultivarles sus granjerías, y edificarles sus casas, ingenios y cortijos, que no bastaba predicación evangélica, ni amonestación cristiana, ni amenaza del infierno para sacárselos de entre manos, y que (siquiera) tuvieran algún descanso del continuo trabajo corporal que les daban, y algún tiempo para enseñarse en las cosas de nuestra santa fe católica, por lo que tocaba a sus ánimas. (Mendieta, 2002, I: 136)

El “no (les) basta” es una constante en las crónicas misioneras en referencia a los españoles. El deseo de éstos por lo material y el poder contrasta fuertemente con el despojamiento proclamado por el enunciador de las crónicas misioneras, actitud *sine qua non* del cristiano. Querer tener *versus* querer ser es la disputa que estos textos ponen de manifiesto. Estas muchas citas críticas se caracterizan por la

---

<sup>197</sup> El enunciador de la *Historia* reproduce las palabras de los frailes para con los españoles: “Si nosotros no defendiésemos los indios, ya vosotros no tendríades quien os sirviese. Si nosotros los favorecemos, es para conservarlos y para que tengáis quien os sirva, y en defenderlos y enseñallos, a vosotros servimos y vuestras conciencias descargamos, porque cuando de ellos os encargasteis, fue con obligación de enseñallos, y no tenéis otro cuidado, sino que os sirvan y os den cuanto tienen y pueden haber.” (2014: 180).

<sup>198</sup> Señala Agamben que “el franciscanismo, con mayor radicalidad que los otros movimientos religiosos de su época y más que cualquier otra orden monástica, puede definirse como la invención de una ‘forma-de-vida’, es decir, de una vida que es inseparable de su forma, no porque se constituya como *officium* y liturgia, ni porque en ella la ley haya tomado por objeto la relación entre una vida y su forma, sino precisamente en virtud de su radical ajenidad con respecto al derecho y a la liturgia” (2013: 171-172).

oración extensa, la anáfora, la adjetivación y la enumeración. Todo recurso es valedero y, a la vez, insuficiente, para realizar otra queja recurrente: los españoles son delicados, holgazanes y cómodos, se hacen vestir “como a manco” (Motolinía, 2014: 82). En el mejor de los casos, el español se esfuerza por ir a misa luego de que un indígena lo aseó, vistió y subió al caballo y luego de oír el sermón, necesita reposar porque está muy cansado (Motolinía, 2014: 82-83):

Quando yo considero los enredos y embarazos de los españoles, querría tener gracia para me compadecer de ellos, y mucho más y primero de mí. Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle, y muchas veces le echa de ella la claridad del sol y luego se pone un monjilazo,<sup>199</sup> porque no le toque el viento, y pide de vestir, como si no tuviese manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a manco y, atacándose, está rezando. Ya podéis ver la atención que tendrá, y porque le ha dado un poco de frío o de aire, vase al fuego mientras que le limpian el sayo y la gorra, y porque está muy desmayado desde la cama al fuego, no se puede peinar, sino que ha de haber otro que le peine; después, hasta que vienen los zapatos o pantuflos y la capa, tañen a misa, y a las veces va almorzado y el caballo no está acabado de aderezar. Ya veréis en qué son irá a la misa; pero como alcance a ver a Dios, o que no hayan consumido, queda contento por no topar con algún sacerdote que diga un poco despacio la misa, porque no le quebrante las rodillas. Algunos hay que no traen maldito el escrúpulo aunque sea domingo o fiesta. Luego, de vuelta, la comida ha de estar muy a punto; si no, no hay paciencia, y después reposa y duerme. Ya veréis si será menester lo que resta del día para entender en pleitos y en cuentas, en proveer en las minas y granjerías, y antes que estos negocios se acaben es hora de cenar, y a las veces se comienza a dormir sobre mesa, si no desecha el sueño con algún juego. Y si esto fuese un año o dos y después se enmendase la vida, allá pasaría, pero así se acaba la vida creciendo cada año más la codicia y los vicios, de manera que el día y la noche, y casi toda la vida, se les va sin acordarse de Dios ni de su ánima. (Motolinía, 2014: 82-83)

Esta cita lapidaria sobre el accionar del español instalado en Nueva España se encuentra plagada de ironías y demostraciones de indignación por parte del enunciador. Llama la atención, a su vez, la recurrencia a expresiones coloquiales, remedo de una queja oral que el enunciador repone en forma textual. Asimismo, increpa al lector mediante el uso del verbo “ver”, ya sea en infinitivo o conjugado en segunda persona (la construcción anafórica “ya veréis”). A un pasado idólatra cuyo relato estaba signado por el uso del pretérito imperfecto, el enunciador opone un presente indicativo a través del cual demuestra cuán pesada es la realidad con la que debe lidiar todo religioso. Contrasta, a su vez, con la descripción de la trabajosa labor del fraile en Nueva España que en el próximo capítulo analizo con detenimiento. Baste decir aquí que a las acciones más reprochables de los españoles (comodidad, vagancia, gula, ausencia de compromiso en la fe, pecados capitales y faltas contra los mandamientos cristianos) el enunciador de la crónica misionera opone la figura de un fraile que prácticamente no duerme ni come, que vive por y para el prójimo sin pensar en el bienestar personal en pos del ajeno.

---

<sup>199</sup> “Monjilazo”: aumentativo de “monjil”, que significa “traje o túnica”. Aquí parece que se emplea en el sentido de “bata o traje de levantar” (Serna Arnaiz, Castany Prado, 2014: 82).

Además, hace una distinción que sí se encuentra en toda crónica mestiza: la “esclavitud” prehispánica comprendía el buen trato hacia el siervo y, en varias ocasiones, hasta era voluntaria (por ejemplo, entre los tlaxcaltecas), distinto a la situación del indígena reducido a la servidumbre por parte del español (Motolinía, 2014: 129).<sup>200</sup> Y, a la vez, las crónicas misioneras deslizan como al pasar otro dato no menor: los frailes impiden que los indígenas asesinen a cerca de doscientos españoles cercados en México (Mendieta, 2002, III: 380).<sup>201</sup> Es decir, la necesidad del español le hace considerar al fraile un enemigo de sus intereses y le impide reconocer lo que es o, mejor, aquello como lo que se pretende mostrar: un aliado.

Otras actitudes españolas son objeto de crítica desde esta mirada franciscana: el hecho de que no se confiesen ni cumplan con otros deberes sacramentales, sus “enredos y embarazos” (Motolinía, 2014: 82) y, postura ya presente en las crónicas mestizas, su predilección por lo material antes que por lo espiritual. Por ejemplo, al ver un ídolo hecho de oro y *chalchihuitl*,<sup>202</sup> no les interesaba erradicar ese símbolo de paganismo, sino hacerse de ese objeto valioso (Motolinía, 2014: 268). Los españoles, descritos casi siempre en grupo, sin individualización ni personalización, son cínicos que se sirven de los indígenas pero, a la vez, se mofan de ellos: en la *Historia de los indios de la Nueva España* se relata cómo los españoles se ríen (no paternalista sino burlescamente, pues se ríen a carcajadas) de danzas realizadas por niños durante las fiestas patronales (Motolinía, 2014: 79-80). La indignación del enunciadore llega a tal punto que utiliza para referirse a los españoles, entre otros epítetos, “escorias y heces del mundo” (Motolinía, 2014: 177), “la polilla” (Mendieta, 2002, I: 164), metáfora de las más usadas por los místicos franciscanos españoles.<sup>203</sup> Además, la historia de Motolinía narra que parte de la enemistad con los españoles se debe a que, al llegar los Doce a México y comenzar su tarea apostólica, hicieron entender a los indígenas que los españoles no habían venido del cielo, por lo tanto,

---

<sup>200</sup> Soustelle describe cuán distinto era el concepto de servidumbre que existía antes de la conquista. En principio, el estigma de siervo no era hereditario sino que todos los indígenas nacían libres. Por otro lado, esta situación no era definitiva sino que tenía oportunidad de recuperar su libertad por testamento ante la muerte de su amo, por emancipación colectiva (como ordenaron Motecuhzoma II y Nezahualpilli, por ejemplo) o comprándose a sí mismo. Además, varios miembros de una familia podían ejercer una suerte de turnos de trabajo en tanto el amo no quedara insatisfecho con dicho servicio. La servidumbre era una situación que podía ser pasajera. Y lo más importante: la mayoría de los siervos pertenecía a la categoría de voluntarios, es decir, podían ofrecerse ante un amo y trabajar para él. El siervo prehispánico no recibía remuneración por su trabajo pero era tratado como a un ciudadano ordinario, se le daba alojamiento, vestimenta y alimentos (2013: 83-85). De hecho, el vocablo nahua que refiere a la condición de esclavo es *tlacotli* que, en realidad, significa “el que sirve” o “el que está en servicio”. En Tlaxcala, según Muñoz Camargo, la servidumbre sí era hereditaria: “esta esclavonía sucedía en los hijos e hijas de los esclavos y esclavas, y pasaba muy adelante esta sucesión hasta bisnietos” (Muñoz Camargo, 1998: 190). Recordemos que el concepto de “esclavitud” tal como lo entendemos en la actualidad no existía en la época prehispánica.

<sup>201</sup> Como sostiene Gruzinski, después de la conquista los españoles vivieron por muchos años en una especie de estado de sitio continuo, rodeado de indígenas hostiles. Ese fue uno de los motivos por los que muchos se arriesgaron en expediciones en busca de otras tierras (1994: 152).

<sup>202</sup> *Chalchihuitl*: piedra jade (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 33).

<sup>203</sup> En su *Ley de amor santo* fray Francisco de Osuna señala que “la demasia y el exceso es una polilla tan de temer, que en las cosas mejores cae más” (1955: 435).

no eran *teules*, “de lo cual algunos españoles necios se agraviaron y quejaron. Y indignados contra nosotros, decían que les quitábamos su nombre” (2014: 153), vanagloria que va *in crescendo* hasta tomar tintes significativamente escabrosos: el enunciador de la crónica dice que, por ser los frailes los únicos en denunciar los abusos de los españoles para con los indígenas, su vida corre serio peligro (Motolinía, 2014: 181).

Otro foco de crítica virulenta en las crónicas misioneras e *Historia de Tlaxcala* es Nuño de Guzmán, presidente de la primera Audiencia entre 1528 y 1530. Motolinía, sin nombrarlo, lo llama “un idiota” (2014: 146).<sup>204</sup> Para el enunciador de la historia, Nuño de Guzmán es uno de los que “tuvieron fantasía y opinión diabólica que conquistando a fuego y a sangre servirían mejor los indios y que siempre estarían en aquella sujeción y temor” (2014: 222), en lugar de considerar el hecho de ganarlos por amor.<sup>205</sup> Mendieta, más profuso en su crítica, arremete no solamente contra el español instalado en Nueva España sino, también, contra quien ostenta el poder virreinal, como un agravante:

Con esto se ha juntado el regosto del oro y de plata que de acá se lleva, y que los hombres mundanos, sin sentimiento de Dios y sin caridad del prójimo, han informado siempre que aquestos indios son una gente bestial, sin juicio ni entendimiento, llenos de vicios y abominaciones, dando a entender que no son capaces de doctrina cristiana ni de cosa buena; creyendo estas cosas y otras semejantes, a que el demonio, nuestro enemigo y la codicia de los haberes del mundo fácilmente persuade a algunos de los que han estado en el consejo de Indias, o privado con los reyes, o de los que acá han sido enviados para gobernar, han pretendido ser parte, no sólo para que hobiese descuido en lo que tanto cuidado se requiere, más aun para que no se hiciese caso de las ánimas que Dios tiene criadas en estas tierras, sino sólo de la moneda y otros aprovechamientos temporales que se podían sacar de ellas. Y finalmente, han sido parte para que se hayan despoblado y quedado desiertas muchas y grandes provincias. (Mendieta, 2002, I: 123)

Esta recriminación de la *Historia eclesiástica indiana* comienza desde la llegada de Colón (de hecho, el nombre del almirante es la primera palabra de la crónica) y los sucesos de La Española: “llegados a la isla Española, como vieron la muestra que aquella tierra daba de mucho oro, y la gente de ella aparejada para servir, y fácil de poner en subjeción, diéronse más a esto que a enseñarles la fe de

---

<sup>204</sup> Motolinía aplica la misma táctica que Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, esto es, la omisión del nombre del conquistador en cuestión como forma de repudio. Según Beatriz Colombi: “En la lógica del discurso polémico, la elipsis del nombre propio tiene el valor de una afrenta ya que, si mediante los datos implícitos puede reconstruirse la identidad de la persona aludida, ignorarla es un modo más ofensivo de señalarla” (2013: 99). Mendieta, a su vez, hace un uso similar de la anomia: “Fue, pues, el primero principio, el desacertamiento de un mal gobernador (cuyo nombre callo por la honra de los suyos, de quien con harta conveniencia se podrá decir lo que la Escritura sacra dice de Antioco, que fue raíz de pecado), a quien los Reyes Católicos enviaron desde Granada el año de mil y quinientos y dos” (Mendieta, 2002, I: 165).

<sup>205</sup> Baudot afirma que la Primera Audiencia de México fue, valga la redundancia, la primera gran perseguidora del conquistador (1990: 40). Gruzinski señala que el encono de los frailes franciscanos hacia Nuño de Guzmán también se debió a que éstos eran aliados de Hernán Cortés (1994: 155).

Jesucristo” (2002, I: 129). Esa permeabilidad que observan los frailes como indicio certero de conversión al cristianismo es utilizada por los colonos para la reducción a la servidumbre. La tarea que debería realizar todo cristiano, esto es, catequizar y cuidar al indígena, se transforma a causa de la codicia española en trabajo forzado y malgasto de sus días en “pendencias”. Esto constituye, para el fraile, un pecado mortal. Es precisamente por esta actitud maleable de los indígenas que las crónicas misioneras lo eximen de culpa, aún en caso de que asesine a un español. En el Capítulo XI del Libro I, Mendieta cuenta un “desastrado acaecimiento” de los indígenas de Cumaná y Maracapaná, ante el cual el enunciador dice no maravillarse “según las malas obras y peor tratamiento que siempre los nuevamente convertidos han recibido de nuestros cristianos viejos” (2002, I: 148):

Acaece a los de nuestra nación española, que son tan briosos y altivos, y de ánimo tan osado, que no hay gente ni cosa en el mundo que delante se les pare, y todo se les hace poco para sus largos y extendidos deseos, y les parece que doquiera que lleguen (mayormente entre infieles), pueden entrar como señores absolutos con solo el título de españoles y cristianos, puesto que no guarden ley ni término de cristiandad, sino que tienen licencia para entrar matando y robando, y aprovechándose de los bienes y personas de aquellos naturales y de sus hijos y mujeres, aunque ellos los hayan recibido con todo amor y paz y buen acogimiento, y que no están obligados a darles ningún buen ejemplo ni tener con ellos siquiera buen comedimiento. (Mendieta, 2002, I: 150)

Más adelante, recurre a la ironía al exclamar “ese es el bordón, fueros y usanza con que por la mayor parte han entrado españoles en la conquista de los indios; ésta es la razón por donde podemos tener por gran maravilla si los indios salen perfectos cristianos” (Mendieta, 2002, I: 150), “Éstos son, pues, los verdaderos españoles en quien se verifica la buena fama y honra de su nación, que esotros no los llamo yo sino degéneres, y bárbaros y caribes, enemigos de su ley, y de su rey, y de su nación, y de toda humana naturaleza” (Mendieta, 2002, I: 151). La culpa que cabe al español es la reversión de los conceptos con los que se describía al indígena: es el conquistador, ahora, el sujeto bárbaro, antropófago y traidor a su patria, con el agravante de que son sus propios compatriotas (los frailes españoles) quienes realizan dicha acusación. De gravedad es para el fraile mostrar un ejemplo adverso al de los franciscanos ante los “nuevos en la fe” (Mendieta, 2002, I: 153). Por consiguiente, si el ejemplo lo es todo en la conversión de los indígenas, las crónicas misioneras se esfuerzan en mostrar un fraile franciscano persistente en los valores instaurados por el Santo de Asís: austeridad, humildad, sencillez, amor al prójimo. Y como la pobreza no es una condición sino un valor a seguir tanto por evangelizadores como por evangelizados, estas crónicas utilizan con asiduidad el sintagma “pobres indios”, en su doble acepción, esto es, por la carencia de bienes materiales y por ser víctimas del accionar español.

La presunción de inocencia considera, por otro lado, a los Reyes Católicos, quienes son eximidos de culpa, según el enunciador, por desconocer lo que verdaderamente sucede en Nueva España. El más vehemente al respecto es Mendieta quien, incluso, dedica un capítulo entero a esto: “Capítulo XVII: en que se prosigue y concluye la misma materia, excusando a los reyes católicos de la culpa que hubo en esta inhumanidad”. El problema es que “los del consejo”, ocupados en su búsqueda de bienes materiales, “Habían de hacer todo noche, encubriéndosele al rey de la verdad” (Mendieta, 2002, I: 173). A continuación, relata cómo Las Casas brindó al rey una relación sobre los malos tratos de los españoles en Nueva España, poniendo “luz” de la verdad ante la “noche” de la mentira. “Por ventura no culpen a nuestros Católicos Reyes de Castilla, en cuyo reinado pasó este negocio, siendo ellos, como fueron, ignorantes y ajenos de toda culpa” (Mendieta, 2002, I: 174).<sup>206</sup> La eximición de culpa de los reyes y, más adelante, de Carlos V, proviene de la necesidad de los franciscanos de seguir obteniendo la anuencia real para continuar su labor apostólica pero, además, pretende subrayar la labor de recopilación de información de primera mano de la que se jactan en forma constante los enunciadores de estas crónicas. Es decir, solo con información compendiada por ellos (labor que, claramente, otros historiadores no han realizado) pueden los reyes acceder a lo que “verdaderamente” sucede en Nueva España. Por eso, responsabilizan a los españoles de “hacer todo noche”, metáfora que implica el ocultamiento de la verdad (Mendieta, 2002, I: 173) y que recuerda al “perdidos en la noche” de la crónica de Del Castillo. Tanto en otros capítulos de la *Historia eclesiástica indiana* (el XXIX del Libro IV, dedicado a los “favores que el emperador D. Carlos, de gloriosa memoria, dio a los indios, y a la obra de su conversión y doctrina” o el XXX sobre “el muy católico rey D. Felipe”) como en la carta de Carlos V a los franciscanos fechada en 1550 y en sus propias cartas (recogidas en el *Códice Mendieta*), el enunciador justifica y exonera pero, a la vez, increpa al enunciatario a cumplir (o seguir cumpliendo) con su deber.<sup>207</sup>

En similar sintonía, en las crónicas mestizas la mirada sobre los españoles, si bien atenuada, no deja de ser crítica, aunque en diferente tonalidad y con distintos matices entre los textos. Una diferencia significativa de la crónica de Cristóbal Del Castillo respecto de las de Pomar y Muñoz Camargo es la

---

<sup>206</sup> “Grandes propósitos de buenos tuvieron los Reyes Católicos (como se ha visto) cerca de la conversión y doctrina de los naturales de las Indias que se conquistaban. Y si los gobernadores y otras personas que enviaron para el efecto tuvieran su espíritu, o se rigieran por él, no hay duda sino que este negocio tuviera otro suceso mejor que tuvo. Pero en fin, no dejaron los buenos reyes de dar el orden y medios que para ello les pareció convenir. Y si algún descuido de su parte hobo, no sería otro sino hacer entera confianza de las personas que a las Indias enviaban, y de los consejeros que andaban a su lado; no creyendo que los que ellos tenían probados por hombres de sana intención, la nueva ocasión del oro y el tratar con gente simple los mudaría” (Mendieta, 2002, I: 128).

<sup>207</sup> “S. M. tiene la obligación de mirar por el bien así espiritual como temporal de los indios con más cuidado, advertencia y vigilancia que por los otros sus vasallos” (“Memorial de algunas cosas que conviene representar al Rey D. Felipe, Nuestro Señor, para descargo de su real conciencia”, 1892: 7). La “Carta del Padre Fray Jerónimo de Mendieta al Padre Comisario General Fray Francisco de Bustamante. 1º de enero de 1562” (Icazbalceta, 1892) es analizada exhaustivamente por Rolando Carrasco (2016, capítulo V).

visión crítica del enunciador sobre los españoles y su accionar desde el encuentro con Motecuhzoma en México-Tenochtitlan<sup>208</sup> y su posicionamiento desde una perspectiva atípica. En *Historia de la conquista*, “el corazón de Pedro de Alvarado era malvado” (Del Castillo, 2001: 137), por eso lo llama “el malvado capitán Tonatiuh” (Del Castillo, 2001: 139). Además, brinda una versión distinta de la historia de dicho seudónimo: no llaman así a Alvarado por su condición caucásica (es decir, por ser, contrariamente a los indígenas, un hombre rubio, de piel blanca y ojos claros) sino a causa del uso constante de un escudo de oro que le regalaron los mensajeros de Motecuhzoma antes de llegar a Tenochtitlan (Del Castillo, 2001: 137). Dicho resguardo tras el escudo indígena roza lo cobarde, para el enunciador, que en el uso del pluscuamperfecto amplifica dicha crítica: “se había venido guareciendo”. Tampoco es un hombre de fiar: el capitán Tonatiuh no le dice la verdad a Cortés sobre “cómo se alborotaron los mexicas” después de la Matanza del Templo Mayor, ocultamiento de información fundamental similar al esconderse tras un escudo y tergiversación de lo que en verdad sucedió, puesto que para, el enunciador, el “alboroto” se produce a partir de que los españoles “los mataron a mansalva cuando les ordenaron falsamente que hicieran su fiesta” (Del Castillo, 2001: 139). Asimismo, este enunciador recrimina fuertemente el accionar de Cortés: “Cuauhtemotzin murió allá, en Huei Mollan, y también muchos otros gobernantes y capitanes. Allá los colgó, los ahorcó el capitán Hernando Cortés” (Del Castillo, 2001: 163), mención al asesinato del último *tlatoani* mexica, omitida o justificada en las crónicas misioneras y en la de Muñoz Camargo. Las mestizas, entonces, aproximan al enunciador más a la visión indígena que a la occidental:

Enseguida sacaron todo lo que estaba guardado en el palacio, todo el oro y la plata, los chalchihuites, las plumas finas; de modo que los capitanes lo repartieron entre la gente, entre todos los españoles lo dividieron, y las plumas las repartieron entre los tlaxcaltecas y los cempohualtecas, pues no las quisieron los españoles, que únicamente apreciaban el oro y la plata y los chalchihuites. De esta forma, todos los españoles se llenaron las bolsas, hasta la boca las llenaron de oro y plata. No se fijaron para nada en los preparativos de la guerra, pues empacaron todo el oro y la plata y llenaron sus bolsas. (Del Castillo, 2001: 141)

En un mensaje de tenor cristiano, el enunciador plantea que la codicia lleva a la ruina, ya que es por ella que los españoles incurren en el grave error de la improvisación al comenzar los sucesos de la Noche Triste. La imagen de los españoles repartiéndose el oro contrasta con la de Huiztilopochtli compartiendo comida entre “los pobladores” en *Historia de la venida* y, como he señalado con antelación, a la de Cristo multiplicando los panes para quien lo necesitase y el pan en la Última cena.

---

<sup>208</sup> El 8 de noviembre de 1519 se produjo la entrada a México-Tenochtitlán de Hernán Cortés y sus soldados y el encuentro, ese mismo día, entre el conquistador y el *tlatoani* mexica. Para un estudio más profundo del contexto histórico recomiendo los textos de Baudot (1996), Gibson (2007), Soustelle (2008) y Lockhart (2013).



Sin embargo, como suele suceder en las crónicas mestizas, la crítica al español excluye al fraile, personaje que en el texto marca la transición de la cultura pasada a la ciudad colonial.

#### **5.4. Hernán Cortés, el “señor de todo este Nuevo Mundo”**

Dentro de esta visión negativa del español, se exime únicamente a Cortés. Este posicionamiento complejo del fraile en el que defiende la conquista por posibilitadora de la introducción de la fe pero no las actitudes pecaminosas de los miembros de dicha gesta, es una de las tantas características de las crónicas misioneras, postura que encontramos, a la vez, en las crónicas mestizas.

Son varias y positivas las alusiones a Cortés en las crónicas misioneras. Dice el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España* que “dio mucho favor y ayuda el marqués del Valle, que a la sazón gobernaba, y para todo lo demás tocante a la doctrina cristiana. Y como los indios naturales le amaban y temían mucho, obedecían de buena gana su mandamiento en todo, hasta dar sus hijos” (Motolinía, 2014: 230). El marqués del Valle es el único que se preocupa en erradicar la idolatría (2014: 30). El fanatismo de Motolinía llega al punto de justificar el asesinato de principales indígenas camino a Hibueras aduciendo que le tenían preparada una traición (2014: 24), en lugar de criticar la violencia ejercida contra Cuauhtemoc (como lo hace la crónica de Del Castillo). En pleno encomio de esta figura, el enunciador se ocupa en señalar que es un hombre amado por los indígenas. Al narrar la caída de México, dice Motolinía:

Y también en esto es mucho de notar la industria y ardid inaudito que don Hernando Cortés, marqués del Valle, tuvo en hacer los bergantines para tomar a México, porque sin ellos fuera cosa imposible ganalla según estaba fortalecida. Ciertamente esto que digo y la determinación que tuvo y el ánimo que mostró cuando echó los navíos en que había venido al través, y después cuando le echaron de México y salió desbaratado, y esos pocos compañeros que le quedaron, todos heridos, no tornar ni arrostrar a la costa por mucho que se lo requerían, y cómo se hubo sagaz y esforzadamente en toda la conquista de esta Nueva España, cosa son para le poder poner en el paño de la fama y para igualar y poner su persona al parangón con cualquiera de los capitanes y reyes y emperadores antiguos, porque hay tanto que decir de sus proezas y ánimo invencible, que de solo ello se podría hacer un gran libro. (Motolinía, 2014: 201-202)

Cortés reúne las cualidades de todo héroe: sagacidad, astucia y obstinación ante la derrota. Y, tozudo como buen líder, hace caso omiso al pedido del resto de los soldados y decide continuar con la gesta. En una línea similar, la *Historia eclesiástica indiana* presenta a Cortés desde una mirada simbólica:

sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su

Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad.<sup>209</sup> De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellín, villa de España; aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatría. (Mendieta, 2002, III: 306)

Además, el enunciador aduce que Cortés nació en 1485, año en el que en México se realizó una fiesta en la que se sacrificaron ochenta mil cuatrocientas personas: “que Cortés naciese en aquel mismo año, y por ventura el día principal de tan gran carnicería, señal particular y evidencia de su singular elección”. Todo lo lee en términos providenciales; en toda actitud de Cortés, encuentra un Moisés: ambos son osados, sin lengua, se arriesgan en lugares desconocidos (2002, III: 306). Casualmente el sintagma “otro Moisés” es utilizado en el relato hagiográfico y gesto que evidencia el estatuto de santo del Marqués de Valle en estas crónicas.

El enunciador es muy explícito en su defensa aunque intenta, sin embargo, eludir los dimes y diretes de la época: aunque algunos lo han llamado “tirano”, dice, “yo de aquellos mismos excesos (confesándolos por tales) no puedo dejar de excusarlo” y justifica las muertes “no justificadas” por sospecha de traición o levantamiento, tanto de indígenas como de españoles. El enunciador sigue de cerca la *Tercera Carta de relación* (Mendieta, 2002, III: 308) en la que se relata la caída de Tenochtitlan a manos de las huestes cortesianas, caída que en las crónicas misioneras se entiende como victoria y nuevo (y exitoso) inicio. Este único gesto basta para eximirlo de los posibles pecados: “aunque nunca Cortés oviera hecho en toda su vida otra alguna buena obra, más que haber sido la causa y medio de tanto bien como éste, tan eficaz y tan general para la dilatación de la honra de Dios y de su santa fe, era bastante para alcanzar perdón de otros muchos más y mayores pecados de los que de él se cuentan” (Mendieta, 2002, III: 317). Según la *Historia eclesiástica indiana*:

Y verdaderamente para conocer muy a la clara que Dios misteriosamente eligió a Cortés para este su negocio, basta el haber él siempre mostrado tan buen celo como tuvo de la honra y servicio de ese mismo Dios y salvación de las almas, y que esto se pretendiese principalmente y fuese por delante de esta su empresa. Porque cuando salió de la isla de Cuba para acometerla, en todas las banderas de sus navíos puso en medio de sus armas una cruz colorada con una letra que decía. *Amici, sequamur crucem: si enim: si enim fidem habuerimus, in hoc signo vincemus*. Que quiere decir: “Amigos, sigamos la cruz, porque si tuviéramos fe, en esta señal

---

<sup>209</sup> Recordemos que la *Historia* de Mendieta se inscribe en el contexto contrarreformista. De ahí que Lutero sea un líder negativo en la crónica, en oposición al líder positivo, Cortés. Para el enunciador, uno es responsable del retroceso herético del cristianismo. El otro, ejemplo a seguir en relación a la conversión de los infieles.

venceremos”. En ninguna parte de los indios infieles entró que luego no derrocarse los ídolos y vedase el sacrificio de los hombres, levantase cruces y predicase la fe y creencia de un solo Dios verdadero y de su Unigénito Hijo Nuestro Señor Jesucristo: cosa que no todos los victoriosos capitanes, ni todos los príncipes (a cuyo poder vienen tales presas) suelen tomar tan a pechos. (Mendieta, 2002, III: 307)

La cruz por estandarte y en compañía de la Virgen: Cortés siempre lleva consigo una imagen de María (Ricard, 2013: 75). El Marqués, santo y héroe, se representa, también, desde lo providencial. Esta estampa de Cortés predice lo que será en las crónicas misioneras símbolo de la instalación del cristianismo y la caída del mundo antiguo: la erección de la cruz cristiana.

No obstante la especial atención brindada a Cortés en las historias franciscanas, *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo realiza menciones fundamentales.<sup>210</sup> Es presentado, por sobre todo, como un hombre de gran manejo discursivo, desde la primera carta que entrega a los señores tlaxcaltecas con “cosas de gran persuasión” (Muñoz Camargo, 1998: 185):

Escribió una carta a la provincia de Tlaxcalla a los cuatro señores de ella, diciéndoles cómo él había llegado a esta tierra con gran deseo de vellos y con cellos y ayudalles en todos sus trabajos y necesidades; que bien sabía estaban apretados y opresos de las grandes tiranías de los culhuas mexicanos, y que él venía en nombre de un gran señor que se llamaba el emperador don Carlos, y que traía consigo al verdadero dios. (Muñoz Camargo, 1998: 185)

Así, insta desde lo escrito antes que desde lo oral a la evangelización. Sus palabras ante los *tlatoque* son inscriptas en discurso directo. Extensas y grandilocuentes, con ellas predica con firmeza, cual fraile, la conversión: “Y llamaros héis cristianos, como yo me llamo y se llaman y apellidan todos mis compañeros, que es el más algo blasón, renombre, y apellido que podemos tener” (Muñoz Camargo, 1998: 195). Aquí, como en todo discurso de Cortés, el “nosotros” no es el español sino el cristiano, gesto que sostienen las crónicas mestizas. Y, curiosamente, desde el primer alegato convence a los cuatro señores tlaxcaltecas de creer en su dios.

Múltiples anécdotas demuestran que el arma cortesiana fundamental es la astucia. Por ejemplo, recién llegado a Tlaxcala trata con los señores “de su venida y de cómo los venía a visitar y a ayudar en todo lo que se le ofreciese, y a castigar a Motecuhzoma, su capital enemigo” (Muñoz Camargo, 1998: 188), en una manipulación discursiva con la que oculta el verdadero objetivo.<sup>211</sup> Pero también es “amoroso” en sus palabras” (Muñoz Camargo, 1998: 200). Los indígenas lo llaman “chalchiuh capitán”, es decir, “capitán de gran valor y estima” (Muñoz Camargo, 1998: 192). Así, el narrador lo

---

<sup>210</sup> En el texto aparece en repetidas oportunidades como Fernando y, más comúnmente, Hernando.

<sup>211</sup> Para evitar que mexicanos y tlaxcaltecas se amigasen en su contra y “por evitar malos pensamientos y otras nuevas ocasiones y propósitos procuró Cortés de no dejar de la mano a sus nuevos amigos y confederados usando como siempre sus astucias como astuto capitán de la buena ocasión que presente tenía” (Muñoz Camargo, 1998: 206).

representa no solamente como hombre valeroso sino, fundamentalmente, como ejemplo de cristianismo,<sup>212</sup> émulo de Cristo: “El capitán Hernando Cortés y sus compañeros vinieron a la conquista de esta tierra y entraron por esta provincia de Tlaxcala, hasta que se entendió su paz y seguridad” (Muñoz Camargo, 1998: 73). La asociación de la presencia de Cortés con la paz de la tierra es, tanto en esta crónica como en las misioneras, clara e hiperbólica comparación del Marqués del Valle con Jesús.

Sagacidad, astucia, valentía, son atributos que describen a Cortés y que definen al mejor *tlatoani*. Pero el Cortés de la *Historia de Tlaxcala* no es idólatra. Con esto, el enunciador pretende demostrar que la llegada de los españoles fue providencial para convertir a una ciudad pujante y digna en la más cristiana de la Nueva España. Observemos cómo la descripción toma tintes hiperbólicos durante la batalla de Otumba:

Viéndose nuestro capitán Hernando Cortés en tanto aprieto y peligro de perderse él y su gente, y el notable desmayo de los nuestros, determinó con ánimo invencible que dios le dio de entrar rompiendo como entró por medio de un escuadrón, con una lanza en la mano, alanceando e hiriendo a una parte y a otra a sus enemigos, matando y atropellando cuantos por delante hallaba, poniendo increíble espanto a sus contrarios: de tal manera se dio tan buena maña, ayudado de dios nuestro señor y su santísima madre, que llegó a alancear al general de todo el campo, que rompiendo por todos los escuadrones como está referido, lo atropelló con el caballo dándole de lanzadas le mató y le quitó la divisa que traía, la cual los naturales llamaban *tlahuizmatlaxopilli*, que era de oro y de muy rica plumería; la cual preseña mandó guardar y tener, por una de las más estimadas empresas que había ganado. (Muñoz Camargo, 1998: 222-223)

Descripción heroica, tácticamente enmarcada en la ayuda de Dios y la Virgen, en la que el capitán valiente arenga a sus soldados ante la desazón general, espanta a los enemigos y, mediante la quita de divisa, se adueña de la identidad del otro. Lo que califica al buen guía, aquí, es la recuperación inmediata ante el “desmayo” del resto del grupo. Personaje que si no está argumentando está batallando, ambas armas de persuasión, Cortés siempre es el primero y el último en la lucha. Es ejemplo, también, de devoción: por el recibimiento que hace a los Doce primeros frailes, “el día de hoy los naturales tienen en mucho a los sacerdotes y siervos de dios, máximamente a los maestros de doctrina de la orden del señor San Francisco” (Muñoz Camargo, 1998: 233-234). El enunciador es el mejor panegirista puesto que declara, al igual que las crónicas misioneras, que la fe es su propósito primero; conseguir gloria e inmortal fama, el segundo (Muñoz Camargo, 1998: 204). Además, lo presenta como sinécdoque de “sus ilustrísimos españoles fieles y leales” (Muñoz Camargo, 1998: 106). Este narrador justifica todo su accionar, desde el desastre de Cholula, el ahorcamiento de Xicotencatl

---

<sup>212</sup> Cortés es descrito como “animoso e invencible español”, de “cristianísimo y católico pecho” o “constreñido del celo cristiano” (Muñoz Camargo, 1998: 200).

en Texcoco y de aquellos bautizados que volvieron a idolatrar hasta el ataque final a Tenochtitlan. Pero Cortés es, ante todo, estratega. Al retornar de la Noche Triste, consulta con los señores de Tlaxcala y promete oro y tierras a cambio de la continuación de su apoyo. Este discurso se torna contradictorio pues dice: “yo no vengo a matar gentes ni a cobrar enemigos, sino a cobrar amigos y a dalles nueva ley y nueva doctrina de parte de aquel gran señor el emperador, que es el que me ha enviado” (Muñoz Camargo, 1998: 232) aunque también explicita su deseo de “ser señor de todo este Nuevo Mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 227). Es en estas contradicciones en las que se percibe cómo el enunciador, a pesar de ser completamente parcial respecto de su opinión sobre Cortés, considera necesario recordar a sus destinatarios aquello que las crónicas occidentales estratégicamente han silenciado: el gran servicio que prestó Tlaxcala y, en particular, la promesa de Cortés.

La de Muñoz Camargo es una de las pocas crónicas que sigue la vida de Hernán Cortés luego de su victoria sobre México. Indica el narrador que, después de la expedición a Hibueras, muchos españoles se volvieron contra él “por sólo el apetito de ambición y deseo de mandar” (Muñoz Camargo, 1998: 244).<sup>213</sup> Por esto, debe viajar a Castilla para “salirse de entre las llamas de tan encendido fuego”. Dice, asimismo, que sus enemigos querían enemistarlo con el emperador, por lo que su viaje tuvo la finalidad de ofrecerle el servicio que había hecho ganando para la Corona el Nuevo Mundo (Muñoz Camargo, 1998: 246). Detalla, a su vez, los favores que obtuvo,<sup>214</sup> e indica que “Todas estas mercedes ganan y consiguen aquellos que bien y lealmente sirven a sus reyes, y en especial a los príncipes cristianísimos” (Muñoz Camargo, 1998: 247).

El lugar que ocupa la figura de Cortés en la *Historia* es clave para entender no sólo cuán conectada se encuentra esta crónica con las de tradición occidental y las misioneras sino, también, para transmitir la historia de un conquistador que, tras haber favorecido a la Corona, acaba felizmente colmado de gloria y, en especial, de servicios y mercedes. No olvidemos a quién dirige su historia Muñoz Camargo y qué es lo que quiere lograr con ella. Por esto mismo, su texto destaca los favores que un servidor real ganó con colaboración de los tlaxcaltecas,<sup>215</sup> de quien él mismo es descendiente.

---

<sup>213</sup> De la desastrosa expedición a Hibueras, dice Muñoz Camargo que Cortés pasó “muy grandes trabajos y sucesos inauditos él y sus compañeros en esta grande y atrevida jornada que hizo de las Higueras, según que más largamente lo tratan las crónicas, y lo refieren en particular Francisco de Terrazas en un tratado” (Muñoz Camargo, 1998: 245). Esta postura es muy distinta a la imagen de un Cortés asesino que, camino a la expedición, manda ahorcar a Cuauhtemoc y otros principales, como narra la historia de Cristóbal del Castillo.

<sup>214</sup> “Le dio título de Marqués y le casó con doña Juana de Zuñiga, hija del Conde de Aguilar, y le mandó volver a esta Nueva España, honrado y favorecido de su rey y señor, con grandes ventajas y partidos y particulares privilegios y le hizo su capitán general de esta Nueva España, de lo ganado y de lo que estaba por ganar y descubrir y le hizo almirante de la Mar del Sur” (Muñoz Camargo, 1998: 246-247).

<sup>215</sup> Señala Inga Clendinnen que los tlaxcaltecas rechazaron participar en toda expedición, como el encuentro con Narváez, que no tuviera incidencia directa en sus intereses. Por otro lado, se retiraban de la batalla según su voluntad, llevándose con ellos el botín obtenido. Además, pidieron paga a los españoles por la ayuda prestada después de la Noche Triste y

De esta manera, parece sugerir Muñoz Camargo, Tlaxcala debería ser remunerada de la misma forma, pues la conquista no fue una obra individual. Esta “fama y gloria” (Muñoz Camargo, 1998: 245) del capitán no es nada menos que resultado de un trabajo conjunto. Narrador habilísimo, más que brindar una descripción objetiva de Hernán Cortés, ficcionaliza un héroe que, pese a su valentía y condiciones de mando, no podría haber ganado el Nuevo Mundo sin otros personajes de su entorno, en especial, los tlaxcaltecas, convertidos en esta crónica en los verdaderos soldados y héroes de la conquista.

Por otro lado, las alusiones a Cortés en *Relación de Texcoco* son escuetas. El enunciador de Pomar, el que más se ajusta a la Instrucción y Memoria, refiere a Cortés junto a la crítica por la desaparición de pinturas e historias indígenas y de archivos:

porque al tiempo que el marqués del Valle don Hernando Cortés con los demás conquistadores entraron la primera vez en ella, que habrá sesenta y cuatro años, poco más o menos, se las quemaron en las casas reales de Nezahualpiltzintli; en un gran aposento que era el archivo general de sus papeles, en que estaban pintadas todas sus cosas antiguas, que hoy día lloran sus descendientes con mucho sentimiento, por haber quedado como a oscuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados. (Pomar, 1891: 1-2)

Es este gesto una crítica velada al comienzo del fin, ya que la llegada de Cortés introdujo, a su vez, la destrucción de la memoria. Asimismo, llama la atención el uso de la noción de “archivo general”<sup>216</sup> en relación estrecha con la memoria antigua o “antiguallas” indígenas. Con el ingreso de dicho concepto, el enunciador de la crónica demuestra la “civilidad” de los texcocanos, el orden que ponían a sus papeles y, en relación a esto, la atención a la memoria del pueblo, memoria que, a través de su texto, Pomar estaría ayudando a perpetuar. Además de alguna referencia a Cortés conversando con Motecuhzoma (Pomar, 1891: 46), la única alusión importante es la de esta cita, comentario que no es casual por parte del enunciador. Y este es un gesto muy común en las crónicas mestizas: deslizar algunas frases, en apariencia, inocentes, que al ser leídas con detenimiento dan cuenta de un enunciador que critica la conquista o al conquistador pero que lo hace, a la vez, teniendo en cuenta el destinatario de su texto y su propio lugar en la sociedad colonial.

De las cinco crónicas de este corpus, *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo es la que presenta la versión más crítica de Hernán Cortés. Si bien le exime de los hechos sucedidos en la Matanza del Templo Mayor al responsabilizar a Pedro de Alvarado, es el culpable del ahorcamiento de Cuauhtemoc, dicho sin ambages por el enunciador. Por otro lado, Cortés presta especial atención a los

---

consideraron antes la utilidad de matarlos. Su autorepresentación como amigos fieles y voluntariosos servidores llegó años después de la conquista, como parte de una campaña por privilegios (1993: 28).

<sup>216</sup> Añón y Rodríguez señalan que las crónicas de Indias forman parte del “archivo americano” “y se suman a un canon que tanto la literatura como la historia reclaman para sí” (2009: 2).

recién llegados primeros Doce en detrimento de la presencia de los *pipiltin*, a quienes reduce inmediatamente a la servidumbre. En esta crónica, con las salvedades que he mostrado, Cortés se distingue del resto de los españoles y cobra protagonismo ante la llegada de los franciscanos. Es decir, aparece como parte de un conjunto del que no se destaca sino para protagonizar los lamentables sucesos de la Noche Triste. No obstante, al llegar los Doce, oscila entre una sumisión casi hilarante para con los religiosos y un autoritarismo desmedido hacia los nobles indígenas que es una crítica hacia su persona.

Héroe militar y espiritual de las crónicas misioneras y de la *Historia de Tlaxcala*, el relato sobre Cortés es deudor del relato hagiográfico o “discurso de virtudes” (De Certeau, 2006: 264). Si algunas crónicas lo panegirizan, otras lo atacan y otras evaden su presencia exceptuando la mención a la desaparición de fuentes, la figura de Cortés, por extensión u omisión, es siempre una inserción polémica. Entre las armas y la fe, el relato sobre Hernán Cortés representa uno de los puntos álgidos en el que los textos de este corpus se tocan y, a la vez, distancian.

## CAPÍTULO 6: EL RELATO DE LA EVANGELIZACIÓN

Esta espiritual conquista  
tenía Nuestro Señor guardada.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

### **6.1. La otra venida. Los primeros Doce franciscanos**

La llegada de los primeros Doce franciscanos como evangelizadores de Nueva España<sup>217</sup> es un episodio que se narra en las crónicas de este corpus a través de muy diversas modulaciones: un relato clave en la historia de las misiones y, por ello mismo, de gran extensión, como en el caso de las crónicas misioneras; una crítica a las actitudes contradictorias de Cortés, como en el caso de la *Historia* de Del Castillo; un intento por demostrar la importancia de Tlaxcala como pueblo preparado y pionero de la evangelización, en el texto de Muñoz Camargo; o un relato omitido que incluye, no obstante, referencias a las disputas entre frailes y pasado indígena, como en el caso de la crónica de Pomar. A pesar de estas diferencias, los Doce están siempre presentes en estos textos.

Contrariamente a lo que se suele afirmar, los primeros evangelizadores de Nueva España no son los afamados Doce franciscanos.<sup>218</sup> No obstante, si no fueron los primeros, ¿por qué pasan a la historia con ese mote relevante? En las crónicas mestizas y misioneras existe un énfasis singular en resaltar la

---

<sup>217</sup> Rubial García distingue cuatro periodos distintos en torno a la presencia de las órdenes mendicantes en Nueva España: una primera etapa iniciada con la llegada de los primeros franciscanos (que comprende entre 1524 y 1570 y finaliza con los conflictos con el clero en torno a la administración de los indígenas) que se caracteriza por una fuerte institucionalización de la iglesia (fundación de conventos, hospitales, colegios, iglesias); una segunda etapa (entre 1570 y 1640) en la que se generó un proceso de criollización, en tanto las provincias religiosas se convierten paulatinamente en corporaciones vinculadas a la realidad social novohispana; la tercera etapa (de 1640 a 1750) que comienza con la llegada del obispo Palafox, en la que se profundizan los conflictos con el clero secular y el obispado; y una última etapa (desde 1750 a 1821) que se inicia con la secularización de las parroquias mendicantes y marca la decadencia de las órdenes ante los nuevos cambios de la modernidad (2010: 218).

<sup>218</sup> En 1516 llegaron a La Española los frailes gerónimos pero “hicieron lo que pudieron” (Mendieta, 2002, I: 174), es decir, no pudieron desarrollar sus tareas. Según Baudot, el primer fraile en arribar a México fue un mercedario, Bartolomé de Olmedo, quien acompañó a Cortés durante toda la conquista. Luego (y antes de los Doce) hubo dos franciscanos, Pedro Melgarejo y Diego Altamirano, junto con un fraile de la Merced, Juan de las Varillas (1985: 273). Motolinía narra la poca mella que hicieron estos frailes: “Y aunque en el principio entre sus españoles vinieron frailes de San Francisco, o por venir de dos en dos o por el embarazo que con las guerras tenían, no hicieron caso de ellos” (2014: 154). Mendieta cuenta que “solo tres flamencos tuvieron dicha de pasar en aquellos principios, y de ser los primeros frailes que con espíritu de predicar la fe acá llegaron” pero, aunque tuvieron licencia del emperador, no tuvieron la autoridad papal, “y así no hicieron cosa de propósito hasta que vinieron los doce” (Mendieta, 2002, III: 319) y “a esta causa no se cuentan por primeros” (2002, III: 259). Eran, en realidad, cinco frailes en total, pero dos de ellos (cuyos nombres dice Mendieta no haber podido retener) murieron recién arribados y fueron enterrados en Texcoco. Estos dos vinieron con los españoles (2002, III: 259). Según Antonio Rubial García, en 1493 ya habían llegado franciscanos a las Antillas mientras que en 1510 llegaron a la misma zona los dominicos (2002: 10). Los frailes flamencos fueron Juan de Tecto, Juan de Aora y el lego Pedro de Gante y llegaron en 1523 (Mendieta, 2002, V: 309). Intentaron venir con bendición papal y licencia imperial Joan Clapión (confesor del mismo emperador) y Francisco de los Ángeles (quienes, finalmente, no pudieron “pasar” pues Clapión falleció antes del viaje y De los Ángeles fue elegido general de la orden). Con esto, Mendieta subraya dos cuestiones: en primer lugar, cuánto retrasa la burocracia el envío de frailes, entre patentes, obediencias, instrucciones y demás; en segundo lugar, que los primeros frailes que verdaderamente comenzaron la labor apostólica fueron franciscanos (2002, III: 319-320).



labor de los franciscanos en Nueva España, labor que cobra mayor magnitud mediante la referencia permanente a su estatuto de pioneros, aquellos que inician simbólica y efectivamente la evangelización. El subtexto que ampara esta concepción es la frase bíblica “los últimos serán los primeros, y los primeros serán últimos” (Mateo 20, 16), que indica que no importa quién haya pisado tierra antes sino quién hace, realmente, la diferencia. Por otro lado, más allá de que en las crónicas son los primeros que pudieron “hacer algo”, hay una construcción estratégica que consiste en señalar que el inicio de la evangelización está dado por franciscanos (no por frailes de otras órdenes) y por Doce santos, émulo de los apóstoles de Cristo. No es casual que nada malo de ellos se señale en estas crónicas, muy por el contrario: son varones excelentísimos, misioneros dedicados, ejemplos de virtudes varias y, como si esto fuese poco, gramáticos e historiadores. Si estas crónicas realzan la “maravilla” de la evangelización en vez de la gesta de la conquista de la tierra, el relato de los Doce (y el de su llegada a México) es un episodio que no se omite, pues es el punto de partida de la “verdadera conquista”.

En este fervor cronístico por resaltar la importancia de los Doce, las historias de Motolinía y Mendieta focalizan tanto en la llegada como en los prolegómenos de la partida. Es así como informan sobre quiénes eran los frailes y legos que debieron desistir de la expedición, las reuniones previas a embarcarse, la sucesión de permisos que se debieron tramitar, entre muchos otros detalles más. Es en parte por esta atención a los vericuetos burocráticos, a los que el enunciador califica de “estorbos”, que la *Historia eclesiástica indiana* incluye numerosos intertextos<sup>219</sup> para sustentar sus palabras. Bulas, instrucciones, cartas y envíos funcionan como apoyo textual de un relato que pretende contar todo respecto de los preparativos, partida y arribo(s).<sup>220</sup> Dicha participación, entonces, se presenta como soñada, pensada, escrita y preparada con gran detenimiento hasta la partida definitiva:

Antes de la venida de los primeros y principales obreros se dilató por espacio de casi tres años, así por la mucha consulta y acuerdo que para deliberar en esto se tomó, como por estorbos que se ofrecieron a algunos que luego a los principios querían venir; o por mejor decir, porque *esta espiritual conquista* tenía Nuestro Señor guardada para su fiel siervo y diestro caudillo, el santo Fr. Martín de Valencia y sus compañeros. (Mendieta, 2002, III: 318. El resaltado es mío)

---

<sup>219</sup> Genette define la intertextualidad como “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (1989: 10).

<sup>220</sup> Por ejemplo, inserta la Bula del papa León X, fechada en Roma en 1521, por medio de la cual se les permite la administración de los sacramentos a “los que sean sacerdotes”, bendecir, dar misa, entre otras cuestiones (2002, III: 320-324). También la bula del papa Adriano VI hacia el emperador (Zaragoza, 1522) en la que, entre otras cosas, se especifica el ascenso jerárquico eclesiástico que se seguirá para la misión, brinda a los frailes plena autoridad en Nueva España y la administración de los sacramentos, en vistas de las dificultades generadas por la distancia. Además, incluye la instrucción de fray Francisco de los Ángeles que efectiviza el envío, en la cual se lamenta por no poder ir, “preso y aherrojado en la cárcel de la obediencia de esa misma regla, no hago lo que quiero sino lo que aborrezco” (Mendieta, 2002, III: 338). Esta instrucción fue dada en la provincia de los Ángeles, en el convento de Santa María de los Ángeles, el día de San Francisco de 1523 (Mendieta, 2002, III: 341), con lo cual el viaje se inscribe desde antes de la partida en una simbología claramente cristiana.

Pero la burocracia, las dilaciones y la espera no debilitan el espíritu de los “obreros”. En las crónicas misioneras el viaje evangelizador está signado por lo simbólico. Es producto de una profecía que hacía ya tiempo había tenido Martín de Valencia. El enunciador de la *Historia* hace hincapié en que los que acompañaron a Valencia, Motolinía inclusive, fueron producto de una elección a causa de sus virtudes y compromiso con la fe. Con el número doce, en alusión a los doce apóstoles de Cristo,<sup>221</sup> encabezando el viaje, el enunciador relata pormenores de la partida: fechas y lugares precisos y gestos (eclesiásticos) simbólicos.<sup>222</sup> Asimismo, el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España* no narra esta historia desde la primera persona protagonista, persona muy utilizada al relatar sucesos relativos a la conversión de los indígenas o al hecho de haber sido testigo de alguna de las anécdotas de indígenas conversos. Este enunciador, infundido por el valor de la humildad, describe la importancia de las ceremonias de envío y el viaje mismo desde una ajenidad representada por la tercera persona plural, un “ellos” que, ya en Nueva España, será un “nosotros” clave en la historia de la Iglesia.

Este derrotero misionero, el “pasaje a estas partes”, está signado por el calendario eclesiástico. Mendieta narra que los Doce llegaron a Sevilla “tres o cuatro días antes de la fiesta de la Concepción de Nuestra Señora”, estuvieron hasta “la Epifanía o Pascua de Reyes”, embarcaron luego en Barrameda el 25 de enero de 1524, “día de la conversión del apóstol S. Pablo” (2002, III: 348), se embarcan en San Juan de Puerto Rico el domingo de Pasión hasta la Española, “donde entraron miércoles de la Semana Santa”. Se detuvieron allí para celebrar Pascuas con los españoles y, un día antes de la vigilia de la Pascua de Espíritu Santo, salen de San Juan de Ulúa (2002, III: 349). El movimiento acompaña las festividades de la iglesia. Si la partida es providencial, la llegada también lo es.<sup>223</sup> Y el recibimiento de

---

<sup>221</sup> En la Biblia, Jesús elige a sus Doce discípulos entre pescadores y hombres sencillos: “En aquellos días se fue a orar a un cerro y pasó toda la noche en oración con Dios. Al llegar el día llamó a sus discípulos y escogió a doce de ellos, a los que llamó apóstoles: Simón, al que le dio el nombre de Pedro, y su hermano Andrés, Santiago, Juan, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago, hijo de Alfeo, Simón, apodado Zelote, Judas, hermano de Santiago, y Judas Iscariote, que fue el traidor” (Lucas 6, 12-16). Nótese que muchos de estos nombres serán repetidos hasta el hartazgo en las crónicas misioneras en alusión al (re)nombramiento de los indígenas conversos. Así, la profusión de “Juanes”, “Felipes”, “Santigos”, por ejemplo, es una constante en estos textos. La cifra Doce fue escogida a propósito en evocación al número de apóstoles de Cristo pero, además, al número de discípulos reunidos por San Francisco de Asís el 24 de febrero de 1209 cuando fundó el primer convento de los Frailes Menores. También Francisco de los Ángeles, encargado de reunir a los misioneros, muestra predilección por los símbolos. Los doce son reunidos en el convento Santa María de los Ángeles. El superior les entrega con gran ceremonia una instrucción, el 4 de octubre de 1523, día de la fiesta de San Francisco. El ministro general los despide con palabras afectuosas y la bendición (Duverger, 1990: 28).

<sup>222</sup> Luego de la bendición del ministro general, partieron de San Lúcar de Barrameda el día de la conversión de San Pablo. Llegaron a Gomera el 4 de febrero, dieron misa y comulgaron. En Puerto Rico estuvieron después de veintisiete días de navegación, durante la Cuaresma. En San Juan permanecieron diez días. Partieron el domingo de Pasión, llegando a Santo Domingo el miércoles siguiente. Estuvieron en la isla Española seis semanas, y después llegaron a Cuba. De allí fueron a Trinidad, solo tres días. El 12 de mayo, vigilia de Pentecostés, llegaron a San Juan de Ulúa. Y a los diez días llegaron a Medellín (Motolinía, 2014: 167).

<sup>223</sup> “Y es mucho de considerar cerca de la salida de estos siervos de Dios de su patria y provincia y lugar de su morada, la similitud que tiene con la del patriarca Abraham de su tierra y natural por mandado de Dios, cuando le dijo: Sal de tu casa y

Cortés y los suyos simboliza la preeminencia de la conquista de “ánimas” como consecuencia inexorable de la conquista de cuerpos.

Las crónicas coinciden en que Cortés, ante la llegada de los Doce, indica a españoles e indígenas cómo saludar, cómo marchar a su encuentro y guía a todos a caballo hasta la calzada de Acachinanco. La descripción de la llegada resulta significativa en tanto Cortés aparece en su único acto falto de autoritarismo y de sumisión: se arrodilla y besa los pies de los religiosos,<sup>224</sup> previa preparación del recibimiento, llanto y sometimiento del capitán que es, en las crónicas mestizas, más que un reconocimiento de su fe cristiana, una crítica a su desigual accionar para con religiosos e indígenas.

Por su parte, la versión del recibimiento en *Historia eclesiástica indiana* consiste en la centralización en la figura de Cortés.<sup>225</sup> La visita, deseada y procurada, fue recibida con “gran contento y alegría” y “holgándose en el alma”. Cortés envía a algunos criados hacia el camino para que recibiesen a los Doce en su nombre y los cuidasen, precaución que no condice con el énfasis de las crónicas en que la tierra ya estaba “pacificada”. Los religiosos, a pie y descalzos, caminan sesenta leguas desde el desembarco hasta México. Mientras tanto, se convoca a todos los caciques y principales de México y sus alrededores para la bienvenida. Los frailes descansan un día en Tlaxcala y “aguardaron al día del mercado, cuando la mayor parte de la gente de aquella provincia se suele juntar”. Así, al llegar a Tenochtitlan, se maravillan al ver “tanta multitud de ánimas” y agradecen por tal “copiosísima mies” (Mendieta, 2002, III: 352). El enunciador refiere que lo primero que hacen los religiosos es comunicarse con los *pipiltin* mediante señas, señalando el cielo y dándoles a entender los tesoros y grandezas que allí arriba, dato que representa al fraile como un misionero incansable que no pierde tiempo en iniciar su labor apostólica y que no se amedrenta ante las obvias dificultades comunicativas (ni ante el hecho de haber llegado, como señalan las crónicas, cansados, enfermos, lastimados y hambrientos). Si en la Biblia es constante el hincapié en la importancia del recibimiento y aceptación de los más pequeños, no resulta inocente el hecho de que el enunciador de las crónicas señale que los muchachos andaban tras los frailes y se sorprendían de la diferencia con los españoles,

---

tierra y de tu parentela, y ven a una tierra que yo te mostraré, y hacerte he caudillo de innumerable gente: y bendecirte he, y engrandeceré tu nombre y serás bendito. Y como cumplió Abraham lo que Dios le mandó, y le obedeció, Dios también cumplió con él su palabra, haciéndolo patriarca y padre de muchas gentes. Lo mismo sucedió a estos benditos religiosos que por la obediencia desampararon la tierra de su naturaleza donde eran nacidos, y la provincia donde se criaron y aprendieron la perfecta observancia de la religión, donde eran conocidos y amados, por ir a tierras tan longinuas y extrañas para donde Dios los llamaba. En pago de lo cual los hizo el mismo Dios padres y caudillos y apóstoles de innumerables gentes, y los bendijo, y engrandeció sus nombres con perpetua memoria, y serán benditos en el cielo, donde ya gozarán del mismo que los premió, y en la tierra no perecerá su fama, porque en memoria eterna será el justo. Bendito sea Dios que tales hombres escogió, para que tanta multitud de almas erradas trajesen al conocimiento de su ley y Evangelio, al camino de salvación” (Mendieta, 2002, III: 350).

<sup>224</sup> José Navarro inserta el grandilocuente dato de que Cortés “se despojó de su capa de grana y seda, la tendió en tierra para que la hollaran Fr. Martín y sus compañeros” (1955: 64-65).

<sup>225</sup> El enunciador recibe este relato de uno de esos criados de Cortés, Juan de Villagómez.

sobre todo respecto de la austeridad.<sup>226</sup> Este es el momento, cuenta Mendieta, en el que fray Toribio de Benavente adopta el nombre Motolinía, seudónimo que puede entenderse como uno de los primeros actos (quizá el más significativo) del inicio de la apropiación de la cultura del otro disfrazada de acto de humildad, cercanía con los indígenas y adecuación al entorno.

Entonces, si en lo visual y simbólico frailes y españoles son distintos, el posicionamiento enunciativo sitúa al indígena más cerca de ese otro-distinto-fraile y, por ende, más propenso a la conversión. Desde la llegada de los Doce, el relato señala una evangelización posible y próxima. Por eso,

Llegados, pues, a México, el gobernador acompañado de todos los caballeros españoles y indios principales que para el efecto se habían juntado, los salió a recibir, y puestas las rodillas en tierra, de uno en uno les fue besando a todos los manos, haciendo lo mismo D. Pedro de Alvarado y los demás capitanes y caballeros españoles. Lo cual viendo los indios, los fueron siguiendo, y a imitación de los españoles les besaron también las manos. Tanto puede el ejemplo de los mayores. (Mendieta, 2002, III: 353)<sup>227</sup>

Este recibimiento, “golpe psicológico de mano maestra” (Borges, 1961: 168) o episodio de un “gran efecto edificante” (Sahagún, 1990: 59), logra, si no el acatamiento inmediato, al menos la admiración plena de indígenas para con frailes. La *Historia eclesiástica indiana* cuenta cómo Cortés se ocupa de aposentarlos y, atento al pasmo producido por dicho arribo entre los *pipiltin*, explica quiénes son esos hombres pobres y humildes, y los increpa a que sigan sus enseñanzas, previa reiteración explícita del dominio de los conquistadores sobre los indígenas. Las palabras “Oíd su doctrina, y obedecedlos” y “Haced que todos los demás los acaten y obedezcan” (2002, III: 354-355), además de manifestar el reconocimiento por parte de Cortés de una red jerárquica aún existente entre los indígenas, resuena a la parábola bíblica “Las bodas de Caná”<sup>228</sup> que representa el primer milagro de un

---

<sup>226</sup> Esto recuerda, a su vez, la frase de Atahualpa según *Historia general del Perú*, “los demás no son como él”, en alusión al fraile Vicente de Valverde, durante el conocido episodio del encuentro de Cajamarca (Garcilaso de la Vega, 1944, Tomo I: 63).

<sup>227</sup> Dice Simón Fracas: “El párrafo, de enorme potencia, ilustra cómo el poder político, aunque iluminado por la Gracia divina y guiado por la Providencia, se postra ante la fuerza del poder sacerdotal. Así, quienes, aun por delegación divina, ostentan el poder civil se autorreconocen como jerárquicamente inferiores a los sacerdotes, que tienen autoridad en los asuntos espirituales” (2017: 172).

<sup>228</sup> “Tres días más tarde se celebraba una boda en Caná de Galilea, y la madre de Jesús estaba allí. También fue invitado Jesús a la boda con sus discípulos. Sucedió que se terminó el vino preparado para la boda, y se quedaron sin vino. Entonces la madre de Jesús le dijo: ‘No tienen vino’. Jesús le respondió: ‘Mujer, ¿Por qué te metes en mis asuntos? Aún no ha llegado mi hora. Pero su madre dijo a los sirvientes: ‘Hagan lo que él les diga’. Había allí seis recipientes de piedra, de los que usan los judíos para sus purificaciones, de unos cien litros de capacidad cada uno. Jesús dijo: ‘Llenen de agua esos recipientes’ y los llenaron hasta el borde. ‘Saquen ahora, les dijo, y llévenle al mayordomo.’ Y ellos se lo llevaron. Después de probar el agua convertida en vino, el mayordomo llamó al novio, pues no sabía de dónde provenía, a pesar de que lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua. Y le dijo: ‘Todo el mundo sirve al principio el vino mejor, y cuando ya todos han bebido bastante, les dan el de menos calidad; pero tú has dejado el mejor vino para el final.’ Esta señal milagrosa fue la primera, y Jesús la hizo en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él” (Juan 2, 1-12).

joven Jesús que se presta a ayudar a gente que lo necesitaba. En este relato, María dice a los sirvientes en la boda “Haced todo lo que él les diga”, confianza ciega en su hijo que es la misma que parece tener Cortés en los franciscanos y en el inicio de una etapa milagrosa. Llena de implicancias simbólicas, la boda bíblica representa la unión de Dios con la humanidad. La parábola culmina con un vino que sabe mucho mejor que el que había antes, lo que hace que los invitados pregunten a los novios por qué han dejado el mejor vino para el final. Esto se relaciona con la convicción del enunciador de la crónica en que la llegada de los Doce instaura el paso de una creencia idólatra (el primer vino) a la verdadera fe (el vino producto del milagro de Jesús).

La omisión o tergiversación es una constante en las crónicas misioneras, fundamentalmente en torno a la forma en que inició la evangelización. Dice el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* que, por medio de un lengua, probablemente Gerónimo de Aguilar u otro intérprete de Cortés, los Doce saludan a los indígenas, les explican cuán engañados habían estado y les piden sus hijos más pequeños para ser enseñados: “Los caciques y principales respondieron a esto dándoles las gracias por su buena venida y deseo que traían de su aprovechamiento, y se ofrecieron que les entregarían sus hijos para el efecto que pretendían: que reposasen y descansasen, y ninguna cosa les diese pena” (Mendieta, 2002, III: 357-358).<sup>229</sup> Cuesta creer que de ese estupor de los *pipiltin* ante la llegada de los Doce, aún arenga de Cortés mediante, pasen a cederles tranquilamente sus hijos para su adoctrinamiento en una religión que no es la suya y que, por el momento, no logran comprender. De todas maneras, reconoce el enunciador que algunos indígenas primero llevaron a los hijos de sus vasallos a causa del temor y la confusión. Pero, en un movimiento similar al del enunciador de *Historia de Tlaxcala* ante la plática de Cortés, las crónicas misioneras eliden el relato de la negativa inicial y lo reemplazan por un acatamiento casi inmediato: al principio, los “niños recogidos” fueron entre seiscientos y mil, y hacían todo tipo de labores.<sup>230</sup>

*Historia de la conquista* es una de las pocas crónicas mestizas que refiere en detalle la llegada de los Doce a México. Los frailes son representados de forma penosa: “traían sus bordones en la mano, y los rostros llenos de tierra y muy sudados, y tales que daban lástima. Sus hábitos estaban rotos, y de puros rotos apenas les llegaban a las rodillas” (Del Castillo, 2001: 155). Estos religiosos son rara vez destacados por sus respectivos nombres, remedo de la generalización de las crónicas de tradición

---

<sup>229</sup> Mendieta dice recoger este extenso discurso de “ciertas pláticas” de los Doce, que hicieron ante los principales de México mandados por el gobernador, y que Bernardino de Sahagún dejó entre sus escritos (2002, III: 356). En dichas pláticas, conocidas como “Coloquios de los Doce”, Sahagún narra en discurso directo las palabras que los frailes habrían dicho a los principales indígenas a través de un intérprete. En síntesis, les presentan al Papa, las Sagradas Escrituras, al “verdadero Dios”, Jesucristo, los ángeles y el “ángel caído”, Lucifer (Sahagún, 1990). El análisis de este interesante texto queda para un trabajo de investigación posterior.

<sup>230</sup> Además, afirma Mendieta que poco tiempo después de su arribo, los frailes son divididos en cuatro cabeceras (México, Texcoco, Tlaxcala, Huexotzinco) y, al despedirse, los indígenas se abrazan a ellos y lloran desconsolados (2002, III: 361).

occidental para con los indígenas. Por otro lado, no permiten que Cortés y los españoles besen sus manos o hábito. Pero al inclinarse los caciques indígenas para recibirlos por su costumbre de “postrarse en tierra para venerar a los sacerdotes”, los frailes preguntan qué significa aquello. La respuesta de Cortés es lacónica: “les respondió que era costumbre de ellos cuando saludaban alguno”; sin embargo, los intérpretes aseguran “que esta acción era lo que hacían en obsequio y veneración de sus dioses, y que a sus paternidades los miraban como a dioses y por esta causa al saludarlos la hacían”. Esta respuesta es recibida por ellos con “admiración y apreciación” (Del Castillo, 2001: 155-157). Entonces, si Cortés minimiza la cultura del otro o no la comprende del todo puesto que los intérpretes deben reponer su significado, el fraile no sólo la agradece sino que la aprecia con asombro. Este gesto de Del Castillo muestra una característica de las crónicas mestizas: los frailes son, a diferencia de muchos españoles como Alvarado en esta crónica o Nuño de Guzmán en la de Muñoz Camargo, los representantes de otro tipo de conquista, la “conquista espiritual” (Ricard, 2013) cuya buena fe, cercanía con el indígena e interés por la cultura del otro nunca se ponen en duda.

En *Relación de Texcoco* no se relata la llegada de los Doce aunque sí hay referencias a ciertas actitudes de los frailes poco caras al enunciador. Por ejemplo, se dice de Zumárraga que infligía tanto miedo en los indígenas que provocó que ellos mismos quemasen sus pinturas (Pomar, 1891: 2). O que los frailes prohibieron el *tlachtli*,<sup>231</sup> costumbre prehispánica descrita con admiración por el enunciador, “pensando que en él había algunos hechizos o encomiendas y pactos con el demonio” (Pomar, 1891: 29). Esta elisión en el relato puede entenderse como producto del acatamiento de Pomar ante las preguntas del cuestionario, ya que no hay ninguna que solicite dicha narración, o como opción enunciativa por representar un evangelizador, si bien necesario, siempre atento a (y temeroso de) las prácticas sincréticas que podrían esconder rastros de idolatría.

Si Del Castillo focaliza en la sorpresa de los indígenas y la obcecación de Cortés ante la llegada de los Doce, la de Muñoz Camargo es una perspectiva centralizada en el Marqués del Valle, en su “gozo y contentamiento”, en su recibimiento “con muy gran veneración y acatamiento”, en tanto ejemplo de nobleza y virtud: “yendo de rodillas abatido por el suelo, tomó las manos al venerable padre fray Martín de Valencia, custodio de los doce religiosos que consigo traía, y se las besó” (1998: 233-234), y lee este gesto como un hecho heroico y un ejemplo a seguir por los indígenas.

Tanto en las crónicas mestizas como en las misioneras, el relato de la “venida” de los Doce está lleno de guiños hacia la posibilidad de una rápida conversión. El conquistador recibe al fraile exultante y el indígena acata de inmediato ante un grupo de religiosos que irradia sencillez, modestia y,

---

<sup>231</sup> El *tlachtli* o juego de pelota poseía un sentido religioso, ya que simbolizaba el movimiento del sol a través de la esfera terrestre. Se jugaba en canchas con forma de doble T y la pelota, que era de caucho, no podía golpearse con manos o pies (Vázquez Chamorro, 1991: 54).

austeridad, valores que serán porfiadamente repetidos en los textos como características de la santidad franciscana.

### 6.1.1. Valencia, el número uno de los Doce

Esta espiritual conquista  
tenía Nuestro Señor guardada  
para su fiel siervo y diestro caudillo,  
el santo Fr. Martín de Valencia  
y sus compañeros.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Me interesa realizar una breve mención respecto de fray Martín de Valencia, no de su vida y obra sino de la inserción del relato de su vida y obra catequística por parte de las crónicas del corpus. Por ser el primero de los Doce en ser llamado, y el que escogió a los otros once compañeros para “pasar a estas partes”, Valencia tiene un capítulo dedicado a él en cada crónica misionera.<sup>232</sup> Motolinía se centra en la biografía milagroso-maravillosa del fraile y en sus visiones proféticas que, al igual que los primeros frailes de la orden franciscana como Juan de Auvernia, fray León y el mismo Francisco, eran constantes (Montegiorgio, 1934, capítulos L y LI). Mendieta, por su parte, profundiza en el proceso de elección de los discípulos y los aconteceres en Nueva España<sup>233</sup> y señala que Valencia fue, como después lo serán los Doce, especialmente elegido por Francisco de los Ángeles para emprender el viaje:

Y echando los ojos, no una, sino muchas veces por cada uno de ellos, quedó su corazón satisfecho con la vista y apariencia de Fr. Martín de Valencia, provincial de S. Gabriel, adonde a la sazón se guardaba con singular pureza y perfección la regla del padre S. Francisco. Contentóle en este varón de Dios la madurez de su edad, la gravedad y serenidad de su rostro, la aspereza del hábito, junto con el desprecio que mostraba de sí mismo, la reportación de sus palabras, la compostura de sus meneos, y sobre todo, que el espíritu de dentro le decía: éste es el que buscas y has menester; porque realmente en aquél, sobre tantos y tan excelentes varones, se le representó el retrato del espíritu ferviente del padre S. Francisco. (Mendieta, 2002, III: 335)

Resulta fundamental el carácter de excepcionalidad de Valencia que prefigura el de los Doce, condición *sine qua non* para lidiar con los infieles. Este relato está estructurado según las “vidas de

---

<sup>232</sup> Tanto Motolinía como Mendieta hacen uso de la biografía de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez, cuyo manuscrito consultaron, relato que forma parte de la primera etapa de lo que Rubial García llama “la literatura hagiográfica colonial individualizada” que abarca desde 1536 hasta 1602 (2012: 701).

<sup>233</sup> Por ejemplo, Mendieta resume las visiones de infieles que narra Motolinía en “siempre había tenido este deseo de ir a predicar a infieles” y por él nos enteramos de que había querido “pasar” a los moros de Berbería pero “se lo había estorbado cierta persona espiritual” (2002, III: 336).

santos” del Libro V de la *Historia eclesiástica indiana*: alusión a la pequeña aldea en que nació el “buen varón”, escasísimas referencias a su juventud, anagnórisis o “alumbramiento” de Dios para ingresar a la orden, ascenso eclesiástico, comienzo de su vida de virtud. Esta historia, como las de los “claros varones” de Mendieta, sigue muy de cerca la vida de Francisco: crisis de fe, aparición de Satanás para alejarlo del “camino” (como a Cristo en el desierto, según cuenta el evangelio de Mateo), contacto con una mujer-ángel que lo reencauza, reencuentro ya definitivo con el cristianismo.<sup>234</sup> La profecía por la cual Valencia se ve instado a “pasar a otras partes” es narrada con patetismo:

Y vínole a la memoria la conversión de los infieles, y meditando en esto, los salmos que iba diciendo en muchas partes hallaba entendimientos devotos a este propósito, en especial en aquel salmo que comienza: “*Eripe me de inimicis meis*”. Y decía el siervo de Dios entre sí: “¡Oh! ¿Y cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues, ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?” (Motolinía, 2014: 161-162)

En las crónicas misioneras, la vida de Valencia prefigura el camino del servicio y anuncia su labor apostólica. Dice la *Historia de los indios de la Nueva España* que una de las profecías que tuvo el fraile consistió en una visión de “muy gran muchedumbre de gentiles que venían a la fe, y fue tanto el gozo que su ánimo sintió, que comenzó a dar grandes voces” (2014: 110). Pero, además, un día leyendo en el púlpito tuvo la visión de “muy gran muchedumbre de ánimas de infieles que se convertían y venían a la fe y bautismo” (2014: 162), reminiscencia a uno de los patriarcas de la Iglesia. En el Libro del Génesis, Dios le dice a Abraham: “Esta es mi alianza que voy a pactar contigo: tú serás el padre de una multitud de naciones. Te tengo destinado a ser padre de una multitud de naciones [...] Yo te daré a ti, y después de ti a tu posteridad, la tierra en que vives como peregrino” (Génesis 17, 3-8). A partir de allí, y en consonancia con lo que *a posteriori* en Nueva España será un sintagma que ahuyente los demonios, el fraile dice tres veces “Loado sea Jesucristo” en voz muy alta. Cuenta el narrador que, pensando que Valencia estaba fuera de sí, otros frailes lo encerraron en su celda, prisión que, a la vez, prefigura la cárcel que sufrirían muchos de los franciscanos por su labor apostólica (Motolinía, 2014: 162; Mendieta, 2002, V: 270). Su deseo de “pasar a los infieles” (Motolinía, 2014: 165-167; Mendieta, 2002, V: 270) debe esperar hasta la celebración del Capítulo franciscano en Belvís en 1523, día de San

---

<sup>234</sup> Durante su crisis de fe, el fraile vive varios episodios de autoflagelación. Por ejemplo, un día yendo a la villa de Valencia, el fraile se sacó el hábito, echó un cordón a su garganta “como malhechor”, quedó en paños menores y salió a peregrinar por el pueblo arrastrado de la cuerda por un compañero, para que lo vean sus conocidos (Motolinía, 2014: 159), episodio de humillación que prefigura la humildad esperable en los otros “once”. En esa etapa, también, “aborrecía el yermo” y “no tomaba sabor en ninguna cosa espiritual”, pero todo era una tentación de Satanás para alejarlo del camino de la fe. Pero una “pobrecilla mujer” lo ayudó y le dio su “medicina”: es una mujer a quien pidió limosna y se compadeció de él, y sus palabras lo despertaron de la tentación. Las comparaciones con la vida de Francisco son muchas: a partir de la huida de Satán volvió a amar los árboles y las aves. Véase el “Cántico del sol” atribuido a San Francisco (Montegiorgio, 1934).



Francisco.<sup>235</sup> El General allí conversa con Valencia sobre las tierras recién conquistadas y lo insta a “pasar” a ellas, discurso indirecto que conjuga varias metáforas caras tanto al cristianismo como a la retórica misionera: “obreros”, “hacer fruto espiritual”, “pasar”, entre otras. Ambas crónicas insisten en las penurias que Valencia, sinécdoque de los Doce, sufre durante el camino hacia México: “padeció mucho trabajo, porque, como era persona de edad y andaba a pie y descalzo, y el Señor que muchas veces le visitaba con enfermedades, fatigábase mucho” (Motolinía, 2014: 168). Si las *Fioretti*<sup>236</sup> de San Francisco cuentan de él que “para darles el ejemplo de verdadera obediencia, él fue el primero que empezó a peregrinar, a ejemplo también de Cristo; el cual comenzó por obrar antes de enseñar” (1934: 50), el relato de las crónicas misioneras muestran a Valencia caminando delante de los demás como ejemplo de servicio.

Ya en Nueva España, las virtudes representadas por Valencia cubren todos los aspectos de la perfección: ruega a sus correligionarios que plantasen árboles frutales y monteses para que sean cobijo en momentos de oración (2014: 161), celebra misa muy temprano y “muchas lágrimas muy cordiales que regaban y adornaban su rostro como perlas”, ayuna en forma constante, se disciplina y trabaja en pos del bien ajeno. Si bien intentó aprender náhuatl, no pudo porque ya era hombre de más de cincuenta años (Motolinía, 2014: 168), por eso siempre está acompañado por intérpretes que, según el enunciador de la *Historia* de Motolinía, se convierten sucesivamente en frailes a partir del contacto con Valencia.

Las crónicas misioneras insisten en la anécdota hiperbólica para exaltar su figura. El fraile, por ejemplo, imita a los apóstoles Santiago el Menor y Bartolomé, que quedaban hincados de rodillas durante quince minutos muchas veces por día (Motolinía, 2014: 168). Tiene instancias de arrobamiento ante la contemplación de Cristo en la cruz, quedando “yerto como un palo” o “extático y fuera de sí” (Mendieta, 2002, V: 289), situación que, según Mendieta, acontecía comúnmente a los franciscanos. Valencia, además, estalla en gritos en medio de la misa, exclamando “Clavo, clavo, clavo”, hasta quedar inmóvil frente al púlpito (Mendieta, 2002, V: 289). El enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* afirma que tanto Francisco de Navas como el propio Cortés han visto a Valencia “elevado en el aire sobre la tierra” (Mendieta, 2002, V: 290), hecho que también sucedía a San Francisco: “Esta misma noche le vieron orar con los brazos en cruz y por espacio de mucho tiempo levantado y

---

<sup>235</sup> Los Capítulos franciscanos se realizaban anualmente desde su creación por el propio San Francisco, en 1217 (Rubial García, 1996: 17).

<sup>236</sup> Lo que se conoce como “Fioretti de San Francisco” proviene del libro llamado *Actus beati Francisci et sociorum eius*, escrito entre 1331 y 1337 por el fraile Hugolino de Montegiorgio, también conocido como fray Hugolino de Santa María. Este fraile conversó con muchos hermanos de la orden que, a su vez, habían conocido a Francisco y Clara. El libro recoge anécdotas y pensamientos de Francisco de Asís. Fue publicado en 1902 pero la traducción al italiano circula desde la Edad Media. El texto incluye, también, relatos sobre Santa Clara y San Antonio, entre muchos otros santos.

suspendido sobre la tierra y envuelto en una nube esplendorosa” (Montegiorgio, 1934: 137). Motolinía afirma que Valencia tuvo numerosas apariciones; entre ellas, las de los mismísimos San Antonio de Padua y San Francisco (2014: 170). Estas visiones constantes e instancias de arrobamiento y estupefacción a causa de la fe se encuentran también en las vidas de santos, sobre todo en la de San Francisco. Cuentan las *Fioretti* que estando Francisco con sus discípulos en medio de la oración, se les apareció Cristo en forma de un bello joven, les habló y los bendijo, entonces “por largo espacio de tiempo estuvieron fuera de sí mismos, caídos como muertos, sin sentir nada de las cosas de este mundo” (1934: 53). Asimismo, los enunciadores cuentan episodios de Valencia homologables a la vida de San Francisco, su amor por las “avecillas” y su “culto a la Naturaleza” (Chesterton, 1974: 32):

Y a tiempos salíase fuera de la cueva en una arboleda, y entre aquellos árboles había uno muy grande debajo del cual se iba a orar por la mañana. Y certifícanme que luego que allí se ponía a rezar, el árbol se henchía de aves, las cuales con su canto hacían dulce armonía, con lo cual él sentía mucha consolación y alababa y bendecía al Señor, y como él se partía de allí, las aves también se iban, y que después de la muerte del siervo de Dios nunca más se ayuntaron las aves de aquella manera. (Motolinía, 2014: 170)<sup>237</sup>

Tal como se describe en el Libro V de la *Historia eclesiástica indiana* en la vida de los “santos varones”, el fraile sabe cuándo morirá. De esta forma (y siempre según las crónicas), Valencia anuncia que su vida “ya se acaba” y expira en el camino hacia México, adonde lo trasladaban para curarlo (en

---

<sup>237</sup> “Caminando con gran fervor levantó los ojos y vio algunos árboles al lado del camino, entre cuyo ramaje posaban gran número de avecillas. Maravillose mucho de esto San Francisco y dijo a su compañero: -Espérame en el camino, porque voy a predicar a las avecillas. Y se metió en el campo y comenzó a predicar a las avecillas que se posaron en el suelo. Inmediatamente las que estaban entre el ramaje vinieron hacia él y rodeándole permanecieron quietecillas mientras San Francisco les predicaba; y terminado que hubo el sermón tampoco se fueron hasta que San Francisco las bendijo. Y según después refirió fray Maseo a fray Jacobo de Massa, yendo San Francisco entre ellas tocándolas con su manto, ninguna se movía. El contenido de la predicación fue como sigue: -Pájaros, hermanitos míos, vosotros estáis muy obligados a Dios, vuestro Criador, y siempre y en todo lugar debéis alabarle porque os ha dado vestido doblado y triplicado y libertad para ir a todas partes, y también guardó vuestro linaje en el Arca de Noé, a fin de que vuestra especie no pereciese en el mundo. También le estáis obligados por el elemento aire que os ha señalado. Además de esto, no sembráis ni segáis y Dios os alimenta dándoos ríos y fuentes para vuestra bebida, montes y valles para vuestro refugio y árboles elevados para hacer vuestros nidos, y sabiendo que no sabéis hilar ni coser, Dios os viste a vosotros y a vuestros hijos; por todo lo cual os ama mucho vuestro Criador, supuesto que os hace tantos beneficios; por esto guardaos, pajaritos míos, de no caer en el pecado de la ingratitud, sino que alabad siempre a Dios. Habiendo hablado San Francisco de esta suerte, las avecillas que le rodeaban comenzaron a abrir los picos, a bajar los cuellos, a extender las alitas y a inclinar reverentemente las cabezas hacia la tierra y con acciones y trinos indicaron que el santo padre les daba mucho placer; y asimismo San Francisco se alegraba y regocijaba, maravillándose de tanta multitud de pajarillos, de su bellísima variedad y de la atención y familiaridad que le habían prestado, por lo cual alababa por ello devotamente al divino Criador. Finalmente, concluido que hubo su predicación, San Francisco hizo la señal de la Cruz y dio licencia a las avecillas para que se fuesen, y remontaron el vuelo con deliciosos trinos; y según la cruz que había hecho San Francisco, dividiéronse en cuatro bandadas: una hacia levante, otra hacia poniente, la tercera hacia el mediodía y la cuarta hacia el septentrión, y cada bandada cantaba maravillosamente, en lo cual mostrábase que así como San Francisco, portaestandarte de la Cruz de Cristo, les había predicado, según la cual se desperdigaron por las cuatro partes del mundo, así también la predicación de la Cruz de Cristo, renovada por San Francisco, la extenderían él y sus frailes por todo el mundo; los cuales, a semejanza de los pajaritos, no poseyendo nada propio en el mundo, debían confiar su vida a la Divina Providencia” (Montegiorgio, 1934: 57-58).

contra, claro, de su voluntad). Fallece en el campo, como él quería, el 21 de marzo de 1534, día de San Benito. Dicha muerte suscita una ola de visiones y de milagros atribuidos al fraile. Un religioso que ofició misa en su memoria, ve a Valencia delante suyo durante el rezo del Gloria. Además, restituye el olfato a un fraile que no tenía; sana a varios enfermos; da inicio o cesa la lluvia según las necesidades del pueblo (Mendieta, 2002, V: 297); llena canastos con pan en casa de indígenas pobres (Mendieta, 2002, V: 298), remedo de la parábola sobre la multiplicación de los panes de Cristo; produce una claridad que invade la oscuridad de la casa de una señora que había cobijado en vida a Valencia y otro fraile en medio de una tempestad (Mendieta, 2002, V: 299-300), remedo del bíblico “Llaman y se les abrirá” del evangelio de Mateo. El enunciador de Motolinía advierte que, según le contaron, Valencia resucita a un muerto, sana una mujer enferma, libra de la tentación a un fraile, todos hechos también realizados por Jesús, según consigna la Biblia.<sup>238</sup> No olvidemos que al morir, San Francisco también se aparecía a los suyos (Montegiorgio, 1934: 163). El cuerpo de Valencia, como el de casi todos los mártires descritos en la *Historia eclesiástica indiana* (Zumárraga, Jiménez, Martín de la Coruña, Alonso de Escalona, Jacinto de San Francisco, García de Salvatierra, por ejemplo), permanece incorrupto y, luego, desaparece misteriosamente (Mendieta, 2002, V: 295-296). Valencia es llamado “caudillo” (Motolinía, 2014: 168; Mendieta, 2002, III: 334), “santo” (Mendieta, 2002, III: 334), “varón de Dios” (Mendieta, 2002, III: 336). Su vida prefigura el relato de otras vidas, las “vidas de santos varones” del Libro V de *Historia eclesiástica indiana*. Descalcez, austeridad, “menosprecio de sí mismo” y estoicismo caracterizarán, desde la vida de este “primer varón”, al resto de los frailes en tanto legado apostólico que se inicia con el primero de los Doce, vara muy alta que el resto de los franciscanos, según las crónicas misioneras, emulan a la perfección.

## 6.2. Narrar la evangelización

Y llamaros héis cristianos, como yo me llamo  
y se llaman y apellidan todos mis compañeros,  
que es el más alto blasón, renombre,  
y apellido que podemos tener.  
Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*

Crónicas mestizas y misioneras refieren explícita o implícitamente a la evangelización de Nueva España. Explícita, porque algunas de ellas dan cuenta específicamente de cómo fue dicho proceso y describen ciertas peculiaridades del mismo. Implícita, porque otras dan cuenta en su propia

---

<sup>238</sup> Jesús resucita a Lázaro (Juan 11, 38-44), sana a una mujer enferma que sólo toca sus vestiduras (Marcos 5, 24-29) y se libra a sí mismo de las tentaciones del demonio en el desierto (Mateo 4, 1-17).

discursividad de un sujeto colonial evangelizado que pretende mostrarse integrado en esa historia de la evangelización. Sin embargo, respecto de la descripción de instancias de la evangelización, encontramos diferencias significativas. Por un lado, las crónicas misioneras se extienden en dicho relato, con pormenores y detalles, forma en la que evidencian que es, en realidad, el motivo de la escritura de su historia. De aquí que incluyan anécdotas de indígenas conversos, referencias permanentes a las disputas de los frailes con el clero y los conquistadores en pos de la tarea catequística y una mención constante a la trabajosa labor de los frailes franciscanos en Nueva España. El uso de ciertos recursos que se repiten en los textos de Motolinía y Mendieta (enumeración, iteración, anáfora, comparaciones con España, intertextualidad, metáfora, hipérbole, autoreferencialidad, entre otros) señala una retórica misionera destinada a propagar la labor evangelizadora franciscana. Por otra parte, las crónicas mestizas rara vez se acoplan a este tipo de relato. Si bien *Historia de Tlaxcala* se asemeja a las crónicas misioneras en el *locus* de enunciación en tanto su enunciador construye un “yo” que se presenta como “cristiano mestizo casi español”, *Relación de Texcoco* y las Historias de Cristóbal del Castillo no hacen referencia al proceso de evangelización y dedican sus respectivos textos a la narración de otros relatos, por ejemplo, el del pasado indígena o el del presente colonial.

#### 6.2.1. *El enunciador evangelizado. Las crónicas mestizas*

*Historia de Tlaxcala*, que sigue de cerca las crónicas misioneras, omite el proceso traumático que debe haber significado la erradicación de la idolatría para los indígenas: “con la llegada de estos padres benditos, luego pusieron por obra la conversión general de estos naturales, y dar orden en cómo se había de disipar la idolatría sin escándalo ni alboroto alguno”. Acto seguido, comienzan a derribar los ídolos y quemar “los simulacros horribles y espantosos”, lo cual el enunciador califica como “sublime obra” (1998: 234). Según el texto, ante las distintas representaciones novohispanas de Satán, los frailes mantuvieron similar actitud que los primeros apóstoles. Cuenta San Lucas que mientras Pablo estuvo en Éfeso, “No pocos de los que habían practicado la magia hicieron un montón con sus libros y los quemaron delante de todos” (Hechos 19, 19).

Por otra parte, en *Relación de Texcoco* no hay relato de la evangelización porque el enunciador es un sujeto evangelizado deseoso por mostrar que es un cristiano más. Pero también se esfuerza por indicar que Texcoco fue desde siempre un pueblo preparado para recibir la fe, desde las actitudes de Nezahualcoyotl y Nezahualpilli:

Lo que sentían algunos principales y señores de sus ídolos y dioses, es que sin embargo que los adoraban y hacían los sacrificios que se han dicho, todavía dudaron de que realmente fuesen dioses, sino que era engaño creer que unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de

hombres, fuesen dioses, especialmente Nezahualcoyotzin, que es el que más vaciló buscando de donde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y Criador de todas las cosas; y como Dios Nuestros Señor por su secreto juicio no fue servido de alumbrale, tornaba a lo que sus padres adoraron. (Pomar, 1891: 24)<sup>239</sup>

El enunciador afirma que “cerca de lo que toca a sus dioses entendieron algunos el engaño en que vivían, y de esto se sigue haber también alcanzado a saber de la inmortalidad del alma” (Pomar, 1891: 25). Mediante la selección arbitraria de la información, sabemos que estos dos *tlatoque* eran virtuosos, honestos y modestos, contrariamente al *tlatoani* Cacamatzin,<sup>240</sup> quien gobernaba Texcoco cuando llega Hernán Cortés, y “muy vicioso” (Pomar, 1891: 6) según el enunciador, ya que fue un gobernante contrario a la conquista.

Desde una línea similar, *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo no relata episodios relativos a la evangelización, a excepción únicamente de la referencia a la llegada de los Doce que analicé con antelación. En ese relato, el enunciador pretende trazar una línea divisoria entre los frailes y los “cristianos” españoles que no se preocupan por el prójimo (indígena). El enunciador de la crónica mestiza, ya evangelizado, no está interesado en dar cuenta de ese proceso en tanto pretende naturalizarlo con su texto.

Distinto es el caso de *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo. Desde la arenga de Hernán Cortés y el posterior acatamiento de los señores tlaxcaltecas, Muñoz Camargo muestra una evangelización casi automática que implica, además, el fin de la idolatría:

Se comenzaron a bautizar luego otros muchos señores y caciques de esta república, tras lo cual se comenzaron a derribar por los suelos, los ídolos y estatuas de sus falsos dioses y en presencia de todos a profanallos y a tenellos en poco, como se hizo hasta que totalmente cada día se iban y fueron asolando y se ha venido a perder el nombre de ellos y la pésima idolatría tuvo fin que tantos siglos de años había que duraba entre estas gentes. (Muñoz Camargo, 1998: 205)

Al igual que en las crónicas misioneras, para el enunciador, bautismo implica conversión.<sup>241</sup> El relato de su presente es idílico a causa de la evangelización, que cobra relevancia a partir de la llegada

---

<sup>239</sup> Como señala Chesterton, Francisco fue un poeta (1974: 85), con lo cual las referencias al monoteísmo y a la condición artística de los *tlatoque* tiene por función homologar ese pasado (o, al menos, lo rescatable de él) con el espíritu franciscano.

<sup>240</sup> Cacamatzin, hijo de Nezahualpilli y de una hermana de Motecuhzoma, fue *tlatoani* de Texcoco desde 1515 hasta su asesinato en 1520 a manos de los españoles, ya residentes en Tenochtitlan.

<sup>241</sup> Como explica Gibson, Tlaxcala es conocida como la ciudad de América en la que se hizo el primer bautismo cristiano. Dice Muñoz Camargo: “Este fue el primer cristiano que recibió bautismo en esta provincia de Tlaxcalla y se llamó don Lorenzo Xicotencatl; aunque todos los cuatro señores de todas las cuatro cabeceras se bautizaron en un día” (Muñoz Camargo, 1998: 114). No obstante, el bautismo de los principales tlaxcaltecas se debe más a una leyenda, al igual que el bautismo de Motecuhzoma, ya que las pruebas no indican que haya habido bautismo alguno durante los primeros veinte días posteriores al arribo de los españoles. Sería, entonces, un esfuerzo de la tradición occidental (y mestiza, como en este caso) por presentar a los jefes tlaxcaltecas como más simpatizantes del cristianismo de lo que fueron en realidad (1991: 41-42). Velasco concuerda con esta postura y señala que esa insólita conversión se trata de una leyenda creada *a posteriori* que se

de los Doce (Muñoz Camargo, 1998: 233 y ss.). La importancia de dicha conversión está narrada a partir de anécdotas de conversos que Muñoz Camargo recoge, seguramente, de los escritos de Motolinía. Por ejemplo, el niño Cristóbal o “Cristobalico”, joven tlaxcalteca que fue martirizado por su padre don Cristóbal Acxotecatl por predicar la religión cristiana e insistirle en que deje de practicar la idolatría (Muñoz Camargo, 1998: 237-238), anécdota que Muñoz Camargo retoma de las crónicas misioneras. O un principal de la cabecera de Tepeticpac, don Gonzalo Tecpanecatl, quien adoraba a escondidas a los ídolos indígenas hasta que, luego de la confesión con el franciscano Diego de Olarte (fraile que lo intima a dejar esas prácticas), preso del arrepentimiento, muere “de rodillas, ante la imagen de Nuestra Señora, en el hospital de la Anunciación” (Muñoz Camargo, 1998: 235-236). También, la conocida historia del niño mártir que es aporreado hasta la muerte por indígenas no conversos mientras se encomendaba a dios sin perder el sentido, a pesar de la tremenda golpiza (Muñoz Camargo, 1998: 239-241). El enunciador se inscribe como un mártir más pues relata la anécdota de cómo unos “indios embijados” lo persiguen por el pueblo junto con “otros muchachos hijos de españoles” hasta que secuestran a uno de ellos ya que “hurtaban los que podían, para comérselos o para tornarles indios” (Muñoz Camargo, 1998: 241).<sup>242</sup> Esta anécdota muestra que la continuación de la convivencia de costumbres religiosas implica un verdadero peligro, no sólo para la evangelización sino, también, para el indígena o mestizo converso. Si bien con ella Muñoz Camargo contradice en parte su postura respecto de que Tlaxcala fue pionera en la fe desarraigando casi en su totalidad la idolatría, funciona como táctica de posicionamiento al lado de los “hijos de españoles” y del lado del cristianismo.

Plenamente evangelizado, el enunciador de la *Historia de Tlaxcala* siente gran admiración por los frailes, en particular por los franciscanos, a quienes retoma no sólo como citas de autoridad sino, a la vez, para indicar que fueron ellos los primeros religiosos en arribar desde España, en una postura

---

consigna no sólo en el texto de Muñoz Camargo (y en las pinturas que lo acompañan) sino, también, en el famoso *Lienzo de Tlaxcala*, mandado a hacer durante la gestión del virrey Luis de Velasco, cuyas ilustraciones ofrecen la historia oficial tlaxcalteca de la conquista de México. Además, advierte atinadamente que de haberse producido dicha velocísima conversión, Cortés la hubiese registrado en sus *Cartas de Relación* (2003a: 310), cosa que no sucede. Sin embargo, es muy probable que haya una cierta base histórica: desde su llegada a tierras mexicanas, Cortés se empeña en catequizar a los indígenas, en destruir sus ídolos, en instalar cruces en las bases de los templos, en hacer bautizar a las doncellas indígenas antes de entregarlas a sus capitanes (Velasco, 2003a: 312; Velasco, 2003b: 168 y ss.). Lo que sí le conceden los gobernantes tlaxcaltecas es que se instale una cruz y la imagen de la virgen en uno de los templos. Acto seguido, se ofrece una misa y se bautiza a las hijas de los *tlatoque* para ser repartidas entre los españoles (una de ellas, hija de Xicotencatl, Doña María Luisa Tecuelhuatzin, es entregada a Pedro de Alvarado) (Velasco, 2003a: 313). Más adelante, el narrador se inclinará por la versión de los conquistadores de que Motecuhzoma, quien fue “señor sobre todos los señores y el mayor de todos”, pidió ser bautizado (Muñoz Camargo, 1998: 215).

<sup>242</sup> Valeria Añón analiza este relato en su artículo “‘Ofreciendo corazones al infernal demonio’: ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo” (2013).

similar a la de las crónicas misioneras (Muñoz Camargo, 1998: 260-261).<sup>243</sup> Además, nombra a varios obispos, ejemplos de santidad y vida: Juan Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán; fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México; Francisco Marroquino, obispo de Guatemala; Juan de Zárate, obispo de Oaxaca; fray Bartolomé de las Casas, el “gran defensor de las causas de los indios de todas las Indias, ansimismo doctísimo varón”; Pedro Gómez de Malaber, primer obispo de Jalisco. En una línea similar a la vida de los varones ilustres de Mendieta, aunque sin llegar a ser un relato de corte hagiográfico, los describe como “santos bienaventurados y que están gozando de la gloria y están canonizados ante dios por escogidos suyos [...] hombres sin género de codicia” (Muñoz Camargo, 1998: 259).

Según Ricard, “los misioneros de México parecen como dominados por la obsesión de dar el ejemplo, enseñar y predicar por el ejemplo” (2013: 224). Este enunciador se muestra como verdadero ejemplo de la evangelización tal como la pretendían los frailes. Abundan en el texto las citas en las que manifiesta la preocupación del dios cristiano por gestar una tierra bella que preanuncia la belleza de la “fe verdadera”:

Puso el artífice del mundo uno de los principales ornatos de su creación, que de la una parte se descubre todo el reino de los mexicanos tepanecas y su muy grande laguna, y por la otra parte, el reino y provincia de Tlaxcalla, Cholola, Huexotzinco, Quauhquecholla, Tepeyacac, que visto lo uno y lo otro, se dan inmensas gracias al artífice universal de todo lo creado, mayormente el día de hoy, que visto el retruécano que el verdadero dios ha obrado con los suyos, le dan inmensas y sempiternas gracias y loores, que lo que el demonio tan apoderado y señoreado tenía, y esté el día de hoy reducido al verdadero dios y a su iglesia militante. ¿Quién no se harta de llorar de puro contento? ¿Quién no se goza con alegría sublimada con milagros tan conocidos y tan a la clara obrados, que a cabo de tantos millares de años haya sido nuestro señor servido traer en conocimiento de su santa fe, tantas y tan innumerables gentes y naciones? A su divina majestad se den las alabanzas y gracias por tantas mercedes como cada día obra con sus criaturas racionales. (Muñoz Camargo, 1998: 82)

Nótese hacia el final de la cita la similitud temática y tonal con los Salmos de alabanza bíblicos que, en tanto sujeto converso, no sólo conoce sino que se jacta en dar a conocer a través de su crónica.<sup>244</sup> Esta tonalidad salmódica recorre, a su vez, las crónicas misioneras.<sup>245</sup> La adhesión total se observa, también, en el juego entre pasado idólatra y presente cristiano:

---

<sup>243</sup> “Ha habido tantos religiosos de todas órdenes tan buenos, tan santos y tan siervos de dios, que como al principio dijimos, que sería hacer grandes historias de cada uno de ellos y de sus milagros, a lo cual me remito a los que han escrito sus vidas, que sé que son muchos en particular, y yo me hallo indigno de tratarlas; aunque he visto muchas cosas buenas suyas, de sus doctrinas y sermones y ejemplos, me hallo corto y no merecedor de tocar en ello, porque sería meterme en un piélagos de mucha profundidad” (Muñoz Camargo, 1998: 260-261).

<sup>244</sup> Algunos ejemplos de los Salmos del Antiguo Testamento son: “Alabe mi alma al Señor. Yo proclamaré todas tus maravillas” (Salmo 9, vers. 2); “¡Cuántos son en tu tierra / los que corren tras otros dioses! / Ustedes que sirven a dioses extranjeros, / vean cuántos males nos van trayendo. / No les ofreceré yo sacrificios / ni sonarán sus nombres en mis labios”

Mas como las cosas eran guiadas por dios y conocida por Cortés su ventura y dichosa suerte, a ninguna cosa que acometía tenía por imposible, que los oráculos con su venida enmudecieron, y los encantamientos y ponzoñas ni las yerbas mortíferas, no tuvieron fuerza para contra el pueblo cristiano, ni menos la muchedumbre de gentes pusieron espanto a aquella pequeña suma de cristianos, que confiados en su verdadero dios, todo se les hacía fácil y todo el universo mundo para atropellar y conquistarlo en una hora, no tuvieron en nada, y como son secretos de dios, ninguno puede comprenderlos y así lo dejaremos para solamente loalle con sempiternas gracias. (Muñoz Camargo, 1998: 117)

A las prácticas paganas (“oráculos”, “encantamientos”, “ponzoñas”, “yerbas mortíferas”) el narrador opone el “verdadero dios”, propulsor y gestor de la llegada de los españoles. La conquista del Nuevo Mundo, resuelta en una hora, se avala y justifica a partir de los designios de dios, que nadie puede comprender. Lugar idílico que contrasta con un pasado de “supersticiosas crueldades” (Muñoz Camargo, 1998: 170), al revisar las creencias de sus antepasados el enunciador traza una red semántica en la que abundan los “engaños”, “errores”, “supersticiones”, palabras que también utiliza Cortés en su arenga ante los cuatros señores de Tlaxcala (Muñoz Camargo, 1998: 200). Al igual que Pomar y las crónicas misioneras, Muñoz Camargo describe con especial patetismo la “ceremonia y superstición infernal y diabólica” (Muñoz Camargo, 1998: 167) del sacrificio humano, practicada por un “cruel y carnicero sacerdote” que actúa guiado por el “pésimo y horrendo ídolo Camaxtle” (Muñoz Camargo, 1998: 101).<sup>246</sup> Es aquí donde el enunciador parece distanciarse más del pasado indígena. Los “rabiosos

---

(Salmo 16, verss. 3-4); “Por eso quiero alabarte, Señor, en medio de los pueblos, y cantar tu Nombre” (Salmo 18, vers. 50); “Que sus fieles canten al Señor y den gracias a su santo Nombre”, “Que mi alma cante y no se calle. Señor, Dios mío, yo te quiero alabar eternamente” (Salmo 29, verss. 5, 13); “Señor, Dios mío, cuántas maravillas y prodigios has hecho para nosotros: nadie se te puede comparar” (Salmo 40, vers. 6); “Los prodigios de Dios vengan a ver, / que a la tierra ha llenado de estupor” (Salmo 46, vers. 9); “Pueblos todos, aplaudan, / aclamen a Dios con voces de alegría” (Salmo 47, vers. 2); “Señor, te daré gracias eternamente y proclamaré tu Nombre” (Salmo 52, vers. 11); “Aclamen al Señor en todo el mundo, / canten salmos a su glorioso Nombre, / ríndanle honores con sus alabanzas” (Salmo 66, vers. 2); “Es bueno darte gracias, oh Señor, / y cantar, oh Altísimo, a tu Nombre”, “Me alegras, Señor, con tus acciones”, “y me gozo en las obras de tus manos” (Salmo 92, verss. 2, 5); “Den gracias al Señor, invoquen su Nombre, narren sus hazañas a todo el mundo. Entónenle cantos, y mediten todos sus prodigios” (Salmo 105, verss.1-2); “¿Quién podrá contar los prodigios del Señor y todas sus maravillas?” (Salmo 106, vers. 2); “Den gracias al Señor por su bondad y por sus maravillas a favor de los hijos de los hombres” (Salmo 107, vers. 21); “Señor, alzaré mi voz para darte gracias” (Salmo 109, vers. 30); “Den gracias al Señor de los señores, / al único que ha hecho maravillas” (Salmo 136, verss. 3-4); “Te doy gracias por tantas maravillas / que tú has ejecutado; / en efecto, admirables son tus obras” (Salmo 139, vers. 14).

<sup>245</sup> “¿Qué cosa más avilada ni más menospreciada y tenida en poco hubo en el mundo, que la sacretísima humanidad de nuestro Redentor Jesucristo, acoceada, abofeteada, escupida, y en mil modos escarnecida, por cuyo medio obró Dios la redención del género humano, la cosa más grandiosa y preciada que en el mundo se ha hecho?” (Mendieta, 2002, III: 367), cita que guarda estrecha relación con el Salmo 111: “Grandiosas son las obras del Señor, / las profundizan los que en ella se complacen. / Toda su obra es grandeza y esplendor / y su justicia dura para siempre.” (vv. 4-7); “Mostró a su pueblo la fuerza de sus obras / al darle la tierra de los paganos” (vv. 12-13).

<sup>246</sup> Durante la guerra huexotzincas contra chichimecas explica que “aún no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales y palpitando cuando fue desolado en un instante y quitado el cuero y puesto sobre uno de ellos atado y ceñido con sus propias tripas: arrastrando por el suelo los pies y manoplas del sacrificado, se presentó de aquella forma ante su infernal ídolo, hecho chipe, que así los llamaban a los que hacían esta ceremonia y diabólico espectáculo, que eran aquellos que se vestían los cueros desollados; y a este tiempo tocaban sus atambores y bocinas y caracoles marinos y trompetas de palo y



carniceros y pésimos sacerdotes”, arengan a su pueblo en batalla con “insanas, nefarias exhortaciones” a Camaxtle (Muñoz Camargo, 1998: 103), ídolo que, si antes guió a su pueblo hacia el hogar, ahora los guía en sus tremendas costumbres. Así, parte del horror de estas prácticas consiste, además, en alejar al pueblo de la paz alentándolo para guerrear con más fuerza. El narrador da cuenta de varios dioses menores: Tlaltecuhltli, dios del mundo y de la tierra (Muñoz Camargo, 1998: 161), Xochiquetzal, diosa de los enamorados (Muñoz Camargo, 1998: 165), Matlalcueye, diosa de las hechiceras y adivinas, Xochitecacihuatl, diosa de la mezquindad y avaricia (Muñoz Camargo, 1998: 166), Tlaloc, dios de las aguas y de los relámpagos, rayos y truenos (Muñoz Camargo, 1998: 169), para luego admitir que “la pésima idolatría tuvo fin que tantos siglos de años había que duraba entre estas gentes” (Muñoz Camargo, 1998: 205). La estrategia consiste en describir un amplio espectro de “ídolos” (nunca los llama “dioses”) prehispánicos con la aclaración de que sobre estas divinidades menores “tuvieron de un solo dios y una sola causa, que fue aquel decir que y substancia era principio de todas las cosas”, Tloque Nahuaque (Muñoz Camargo, 1998: 147).<sup>247</sup> Al igual que en *Relación de Texcoco*, la mención a la creencia en un dios “que era sobre todos los dioses” confirma el aplastante éxito del cristianismo que pudo eliminar el recuerdo de los pequeños ídolos y mejorar significativamente la visión del dios único.<sup>248</sup> En suma, el enunciador de la *Historia* describe una evangelización en proceso pero sumamente arraigada, particularmente férrea en el caso de Tlaxcala. Gracias a la introducción del cristianismo el pasado idólatrico quedó atrás y el presente, al menos para el cristiano, resulta por de más propicio.

### 6.2.2. *El enunciador evangelizador. Las crónicas misioneras*

En las crónicas misioneras el relato de la evangelización es motivo y motor del texto. Mendieta le dedica cuatro de los cinco libros de *Historia eclesiástica indiana*. Motolinía destina a la historia de la evangelización treinta y siete capítulos de sus cuarenta y cinco totales. La atención que las crónicas mestizas dedican al pasado indígena se traslada, en las misioneras, a la conversión. El enunciador de estas crónicas incurre en varias tácticas para exacerbar el “éxito” de la evangelización novohispana o la necesidad de perpetuarlo. Por un lado, oscilan entre la generalización y el relato de anécdotas precisas y concretas sobre conversiones o idólatras arrepentidos que, muchas veces, tienen a los mismos

---

otros instrumentos de guerra sonoros, con gran estruendo y ruido, acompañado de aquella inmensa gritería que el coraje y cólera les causaba, que como rabiosos perros arremetían a sus contrarios, los unos por vencer, y los otros por se defender y resistir a sus enemigos” (Muñoz Camargo, 1998: 101-102).

<sup>247</sup> La importancia de la idea del monoteísmo entre tlaxcaltecas y texcocanos, destacada por Muñoz Camargo y Pomar, respectivamente, se encuentra estudiada por Yukitaka Inoue Okubo en su artículo “Tesis sobre el culto al dios único en la época prehispánica: según dos cronistas indígenas del centro de México” (2000).

<sup>248</sup> También creían, al igual que los cristianos, en la idea de la eternidad (Muñoz Camargo, 1998: 147) y en la existencia “ángeles que habitaban en los cielos, y les atribuían ser dioses de los aires” (Muñoz Camargo, 1998: 148).

narradores como testigos. Por el otro, inscriben la evangelización en la historia de la “maravilla” de la Nueva España. Además, su enunciador se posiciona como un sujeto que lidia sacrificial y estoicamente con las labores cotidianas que implica la catequesis. Esto último se exagera en el Libro V de Mendieta que formula las “vidas” de los frailes que colaboraron en la evangelización y que han muerto en el transcurso de la misma.

#### 6.2.2.1. Idolatría. Erradicación y persistencia

Pero Satanás, que no duerme,  
procuró que esta paz y quietud  
y aprovechamiento de las almas durase poco tiempo,  
como por la mayor parte duran poco en el mundo  
las cosas nuevas, buenas y provechosas.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Para las crónicas misioneras, la evangelización ha redundado en una “maravillosa conversión” (Motolinía, 2014: 3) en tanto el demonio estaba presente en todas partes, una suerte de omnipresencia maligna que contrasta con la (ahora) presencia divina. El “príncipe de las tinieblas” (Mendieta, 2002, I: 108) es responsable, por ejemplo, de las constantes borracheras de los indígenas, de la consumición de hongos alucinógenos con los que “comulgaban” y de los sacrificios (Motolinía, 2014: 27-28). Sin embargo, el enunciador es muy oscilante al respecto: por un lado, señala el fin de la idolatría con expresiones como “las cuales costumbres y idolatrías, a lo menos las más de ellas, los frailes tardaron más de dos años en vencer y desarraigar” (Motolinía, 2014: 36), “está esta tierra en tanta serenidad y paz como si nunca en ella se hubiera invocado el demonio” (Motolinía, 2014: 72), “se han acabado los ídolos y las fiestas que los indios solían hacer” (Motolinía, 2014: 265) y mediante un optimismo que considera que Dios “traerá los demás que faltan y no permitirá que en esta tierra se pierdan y condenen más ánimas ni haya más idolatría” (Motolinía, 2014: 71) ya que el demonio ha sido desterrado por Jesús (Mendieta, 2002, III: 371). No obstante, a la vez, subraya la presencia insidiosa de la idolatría a pesar de sus esfuerzos: “pero en lo secreto por los cerros y lugares arredrados, y de noche en los templos de los demonios que todavía estaban en pie, no dejaban de hacerse sacrificios”, “la idolatría permanecía” (Mendieta, 2002, III: 375), en parte, debido a que los españoles solo se contentaban con que no sacrificasen enfrente suyo: “estábase la idolatría tan entera como de antes”, “bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían” (Motolinía, 2014: 30) y “Como solían, todavía instigándoles el demonio, buscaban tiempo para sacrificar” (Motolinía, 2014: 39). Este enunciador fluctúa entre el anuncio de la erradicación final de la idolatría y la certidumbre de su presencia en

forma sincrética. Esta oscilación, junto con la redundancia en uno de los verbos más usuales en las crónicas misioneras, “desengañar”, evidencian que el mismo fraile está posicionado entre la evangelización y el engaño.

El peligro de los “ídolos escondidos” es una constante en los textos pero, aún más, lo es el peligro del sincretismo.<sup>249</sup> Cuenta el enunciator de *Historia de los indios de la Nueva España* que los indígenas solían tener “la imagen de Jesucristo y de su bendita Madre puestas entre sus ídolos” (Motolinía, 2014: 31). Uno de los mayores problemas es la reunión nocturna, que excede al control del fraile, en la que se juntan los indígenas “y llamaban y hacían fiestas al demonio” (Motolinía, 2014: 35):

...pero a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo, como adelante diré. Era esta tierra un traslado del infierno: ¡ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando al demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando! Tañían atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes, en especial en las fiestas de sus demonios. (Motolinía, 2014: 26)

Es este escenario caótico, plagado de gritos, música demoníaca y borrachera, el ideal para contrarrestar con un presente (evangelizado) armónico pues, según el enunciator, “fuera de estar beodos, son tan pacíficos, que cuando reñen mucho se empujan unos a otros, y apenas nunca dan voces” (Motolinía, 2014: 27). Si la borrachera deja al hombre sin razón, al recuperar la cordura y, con ella, la conciencia, el indígena opta por la fe y remedia el yerro:

Estos principales ídolos, con las insinias y ornamentos o vestidos de los demonios, escondieron los indios, unos so tierra, otros en cuevas, otros en los montes. Después cuando se fueron los indios convirtiendo y bautizando, descubrieron muchos y traíanlos a los patios de las iglesias para allí los quemar públicamente. Otros se podrecieron debajo de tierra, porque, después que los indios recibieron la fe, habían vergüenza de sacar los que habían escondido y querían antes dejallos podrecer que no que nadie supiese que ellos los habían escondido. Y cuando los importunaban para que dijese de los principales ídolos y de sus vestiduras, sacábanlo todo podrido, de lo cual yo soy buen testigo porque lo vi muchas veces. La disculpa que daban era buena, porque decían: “Cuando lo escondimos no conocíamos a Dios y pensábamos que los españoles se habían de volver luego a sus tierras, y ya que veníamos en conocimiento, dejábamolo podrir, porque teníamos temor y vergüenza de sacallo”. (Motolinía, 2014: 266)

El pasado pagano, entonces, queda enterrado y putrefacto. El indígena se convierte en un cristiano con temor de Dios y avergonzado de sus ídolos en vistas del Dios “verdadero”. El uso

---

<sup>249</sup> Dice Motolinía: “si desde aquí a cien años cavasen en los patios de los templos de los ídolos antiguos, siempre hallarían ídolos, porque eran tantos los que hacían” (2014: 267).

insistente y yuxtapuesto de los gerundios representa la conversión como proceso firme en el que se omite el trauma de la conquista y del cambio de paradigmas religiosos. En esta “verdadera conciencia antisincretista, verdaderamente integrista” de la España del siglo XVI (Dussel, 1992: 125) no hay lugar para la mezcla. No hay posibilidad de convivencia de creencias. Vencedor o vencido, pero nunca convivientes, el relato de la lucha contra el demonio se inscribe en una profusa red semántica bélica mediante el uso de metáforas tales como “batalla dada al demonio” (Motolinía, 2014: 31), “batalla espiritual” (Mendieta, 2002, V: 257), “acabada la lid y contienda” (Motolinía, 2014: 232), “el escuadrón del Alto Rey” (Mendieta, 2002, III: 344), “escuadrón de gente”, “escuadrón de mancebos” (Mendieta, 2002, III: 495), “ejércitos de Dios”, “conquista de ánimas” (Mendieta, 2002, V: 396).<sup>250</sup> Las crónicas aluden a un tipo de fraile que, mientras realiza su tarea apostólica, recorre el espacio “entre las espadas y lanzas” (Mendieta, 2002, III: 381; Motolinía, 2014: 155) de los españoles. En las *Fioretti* es constante la alusión metafórica bélica, fundamentalmente al dar cuenta de las “batallas” que libraba Francisco con los demonios.<sup>251</sup> Pero, además, como señala Chesterton, Francisco en su mocedad había combatido en la guerra entre Perugia y Asís y quedado prisionero del ejército enemigo (1974: 57). Una visión de espadas con cruces labradas, yelmos y escudos lo devolvió a la guerra pero, mientras se lamentaba por una gran enfermedad, una voz le dijo: “No has comprendido el sentido de la visión” (Chesterton, 1974: 62-36). Francisco vuelve, entonces, a su ciudad dispuesto a emprender otro tipo de batalla. No olvidemos que los salmos bíblicos hacen uso de una terminología similar: “escudos”, “enemigos”, “espadas”, “huestes”, “combate”, “tropas”, “defensa”, “triumfo” (Salmo 18, 20-50; Salmo 33, 16-21).

La evangelización se concibe como una “cruzada contra Satanás” (Rubial García, 1998: 22). También, y en contraste, la lucha contra la idolatría se pergeña a través de una red semántica relativa a lo medicinal. Es así como el enunciador hace uso de metáforas asociadas a la dupla enfermedad

<sup>250</sup> Los conventos franciscanos novohispanos del siglo XVI, más allá de su fachada simple y su aparente austeridad, tenían aspecto militar y se asemejaban a una fortaleza. Agradezco estas orientaciones a la doctora Clementina Battcock.

<sup>251</sup> “Y mientras dormían los compañeros, San Francisco se puso en oración; y he aquí que, a la primera vigilia de la noche, llegó una multitud ingente de demonios ferocísimos, con rumor y estrépito grandísimo, que comenzaron a darle batalla y trabajo: el uno lo estiraba de una parte; el otro de la otra; el uno lo tiraba al suelo; el otro, hacia arriba; el uno le amenazaba; el otro le echaba en cara algo; y así, de mil diversos modos querían estorbarle en su oración; pero no podían, porque Dios se hallaba con él. Y así, cuando San Francisco hubo sostenido mucho tiempo estas batallas, comenzó a gritar: -¡Oh, espíritus condenados! Nada podéis sino lo que Dios os permite, y yo lo sostendré todo porque no tengo más enemigo que mi propio cuerpo; y así, de parte de Dios omnipotente haced de mi cuerpo lo que Dios os permita, pues como es mi enemigo, dando trabajo a mi cuerpo me hacéis un buen servicio. Entonces los demonios, con gran ímpetu y furia, lo arrastraron por la iglesia, molestándole más que antes. Y San Francisco comenzó entonces a gritar y a decir: -¡Señor mío, Jesucristo! Te doy gracias por tanto honor y caridad como muestras hacia mí, lo cual es signo de grande amor, porque el Señor castiga bien a su siervo por todos sus defectos en este mundo, para que no sea castigado en el otro. Y yo me siento aparejado a sostener con alegría cualquiera pena y cuanta adversidad que Tú, Dios mío, quieras mandarme por mis pecados. Entonces los demonios, confundidos y vencidos por su constancia y paciencia, fuéronse, y San Francisco, con fervor de espíritu, salió de la iglesia y entró en un bosque cercano y se echó para orar, y con ruegos y lágrimas y golpes de pecho buscaba a Jesucristo, esposo y amado de su alma” (Montegiorgio, 1934: 136).

(idolatría) *versus* salud (evangelización). Por ejemplo, dice que al contemplar la cruz, “sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría” (Motolinía, 2014: 29) o que “Con los enfermos no se guardaba el rigor que con los sanos” en alusión al no bautizado y al bautizado, respectivamente (Mendieta, 2002, III: 411). A su vez, señala la importancia de cuidar “la salud de las almas” (2002, V: 320) mediante los sacramentos y cómo buscaban los indígenas “con fervor los médicos de las almas” (Mendieta, 2002, IV: 250).<sup>252</sup> Si hay una batalla o, en este caso, una guerra contra Satán, el médico debe estar pronto a realizar la correspondiente curación. El fraile, doctor, enfermero y curandero, concibe la evangelización y la transmisión de la palabra divina como una suerte de medicina: “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, y una Buena Nueva llega a los pobres” (Mateo 11, 5).<sup>253</sup>

Si dicha labor bélica y sanadora suele ser abrumadora, se exagera durante las muchas pestes que hubo entre 1521 y 1595:

Considérese qué parecería en estos días aquella portería y patio del convento de Tezcuco, lleno de tantos enfermos, confesando a unos, sangrando a otros, jaropando a otros, remediando y consolando a otros. ¡Qué de ángeles andarían en ayuda y esfuerzo de este ministerio! Porque de otra suerte, ¿qué fuerzas de hombres bastaran para cumplir con tantas y tan diversas necesidades, mayormente teniendo dentro del convento caídos algunos religiosos? Demás de esto, de los que estaban sanos, para remedio de los indios de lejos que no podían venir al convento, salían por las visitas (que son muchas) llevando consigo barberos y purgas y todo lo demás necesario. (Mendieta, 2002, IV: 199)

El enfermo o apestado se dirige hacia el convento, lugar de sanación en un sentido amplio. Recordemos que muchos de los mismos frailes, además de catequistas, eran o actuaban como médicos y enfermeros: Juan Bautista en el convento de Texcoco, Lucas de Almodóvar en San Francisco de México, Agustín de Deza fue enfermero durante las epidemias, Juan de Unza fue médico cirujano antes de profesar, Gaspar de Molina trabajó en Mérida, José Pérez convirtió su celda en una enfermería para los más pobres (Domínguez Lázaro, 1992: 225). Pero, amén de las “sanaciones” reales y simbólicas de los frailes, son considerados “locos” o “enfermos” a raíz de su marcada referencia respecto de los “sanos” españoles. En *Historia de Tlaxcala* el enunciador cuenta la reacción de los “naturales” ante los primeros religiosos que llegan y ante su forma de predicar:

---

<sup>252</sup> “...con el oro cobraron mil enfermedades, unos tullidos de bubas, otros con mal de ijada bazo y piedra y riñones, y otras mil maneras y géneros de enfermedades, que los que por esta Nueva España aportan en la color los conocen y luego dicen: ‘Este perulero es’. Y por uno que con todos estos males (sin el mayor mal que es el de su alma) aporta a España rico, se mueven otros mil locos a venir a buscar la muerte del cuerpo y del ánima” (Motolinía, 2014: 220-221).

<sup>253</sup> Cuestión similar hallamos en las *Fioretti*, llenas de relatos de frailes jóvenes u hombres que se acercan a San Francisco para pedirle “yo quisiera ordenar contigo la salud de mi alma” (Montegiorgio, 1934: 134).

Y cuando predicaban estas cosas decían los señores y caciques: ¿qué han estos pobres miserables? mirad si tienen hambre, y si han menester algo, dadles de comer. Otros decían, estos hombres deben de ser enfermos o están locos, dejadlos vocear a los miserables, que tomádoles ha su mal de locura, que deben de estar locos. Dejadlos estar, pasen su enfermedad como pudieren: no les hagáis mal, que al cabo estos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura. (Muñoz Camargo, 1998: 172-173)<sup>254</sup>

Este “mal de locura” distingue a los frailes de otro tipo de fervor, el del español por el oro. Si la pobreza o la “locura” suscita lástima en los indígenas, será también táctica de acercamiento del evangelizador hacia el (futuro) evangelizado. Y si la evangelización sana, se debe, en parte, a la extirpación de la idolatría. De aquí que las crónicas misioneras se extiendan en anécdotas que lo ejemplifiquen. Por ejemplo:

el primero día del año de mil quinientos veinticinco, que aquel año fue en domingo, en Texcoco, adonde había los más y mayores *teocalme* o templos del demonio, y más llenos de ídolos y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres flaires, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios. Y aquel día, después de misa, se les hizo una plática encareciendo mucho los homicidios y mandándoles de parte de Dios y del Rey no hiciesen más la tal obra; si no, que los castigarían según que Dios mandaba que los tales fuesen castigados. (Motolinía, 2014: 30)

Observamos aquí la noche como espacio demoníaco por excelencia que se esfuma con el amanecer ya sin ídolos, a la manera de un exorcismo; religiosos que dedican día y noche a la extirpación; profusión de ídolos *versus* los pocos frailes que se aventuran a espantarlos; la inclusión de la idea de pecado y castigo tan cara al cristianismo. Sin embargo, detecto también en esta cita una alusión bíblica a la expulsión de los mercaderes del templo que hizo Jesús, parábola según la cual Cristo “limpia” el templo de todo lo que no correspondía a la oración divina, por ejemplo, de aquellos que querían engañar al pueblo o lucrar con él (Mateo 21, 12-17).

La “lumbre perpetua” que brilla en los *teocalme* y resplandece en la oscuridad de la noche es propicia para la práctica sincrética, pero se transforma en el “fuego de devoción” de la fe (Motolinía, 2014: 34) en las crónicas misioneras, asociando la metáfora de la luz, tan presente en las crónicas mestizas en relación a la memoria, con el cristianismo. Dice Mendieta que “(a los infieles) les faltaba la lumbre de la fe y el conocimiento y caridad de Dios” (2002, II: 290). Aquella lumbre que aterraba a los frailes se re-significa en sus crónicas a través de otra luz, la de Cristo, metáfora constante en la

---

<sup>254</sup> Sobre el concepto de “miserable”, sostiene Carrasco que se trata de un término proveniente de lo religioso relacionado con el sujeto necesitado de protección y amparo pero es, también, un concepto jurídico: “*Miserable* vendría a ser considerado el pupilo, es decir, el huérfano, los menores de edad, la mujer viuda, las colectividades, los encarcelados, los escolásticos a aprendices de la ciencia, labradores, peregrinos, el siervo y el cautivo, como también los recién convertidos” (2016: 146).

Biblia.<sup>255</sup> Pero si la lumbre brinda claridad, también “limpia”. Respecto del derrocamiento de ídolos una de las metáforas más utilizadas es la de la limpieza, que comienza con los moros en España: “limpiaron a toda España de la espurcicia con que tantos años atrás con estas dos sectas estaba contaminada, en deshonor y ofensa de nuestra religión cristiana” (Mendieta, 2002, I: 108). La voz del indígena recurre, en estas crónicas, a una metáfora similar para dar cuenta de la profunda y efectiva labor del franciscano: “ellos nos lavaron y alimpiaron, como si fueran nuestras madres” (Mendieta, 2002, III: 509). Esto se observa, asimismo, en las obras místicas franciscanas. Antonio de Guevara, por ejemplo, recomienda a los frailes: “lávate, pues, hermano mío, lávate, que el Redentor del mundo y Señor nuestro, primero le lavó San Juan en el río” (1948: 604). “Limpiar” el alma es, a la vez, limpiar de infieles la tierra. Y esto se asocia estrechamente con la simbología cristiana: el lavado de pies con que se conmemora durante el Jueves Santo la actitud de humildad de Jesús para con sus discípulos y el agua con que se “limpia” del pecado original a la persona durante el sacramento del bautismo son algunos de los signos más representativos.<sup>256</sup>

Para la erradicación de la idolatría y evangelización de “ánimas” las crónicas misioneras hacen uso de un sinfín de metáforas: los futuros conversos son “escogidos” (Mendieta, 2002, I: 118), “nuevos cristianos”, “nuevamente convertidos” (Mendieta, 2002, I: 148) que luchan contra la “ponzoñosa víbora de la infidelidad” (Mendieta, 2002, I: 149). Los frailes son “obreros en la viña del Señor” (Mendieta, 2002, III: 424, 463; V: 322, 334, 401; V: 365, 369, 429), alusión que remeda la parábola bíblica “Los trabajadores de la viña”.<sup>257</sup> Pero también son labradores<sup>258</sup> enviados a la mies (Mendieta,

---

<sup>255</sup> Al igual que en las enseñanzas de Jesús, mudos y ciegos acudían a solicitar el bautismo y los ciegos después de bautizados “iban tan alegres y tan regocijados que se les parecía bien la vista que en el ánima habían cobrado con la nueva lumbre de la gracia que con el bautismo recibieron” (Motolinía, 2014: 124). Esta recuperación metafórica de la visión se relaciona con la lumbre / luz de la fe. Veamos el Salmo 18: “Tú haces, Señor, que brille mi lámpara, ¡mi Dios ilumina mis tinieblas!” (29).

<sup>256</sup> Asimismo, el lavado de los pies a los frailes cansados por el viaje es una constante en el relato de la vida de San Francisco y una de las mayores muestras de humildad (Montegiorgio, 1934: 162).

<sup>257</sup> “Aprendan algo del Reino de los Cielos. Un propietario salió de madrugada a contratar trabajadores para su viña. Se puso de acuerdo con ellos para pagarles una moneda de plata al día, y los envió a su viña. Salió de nuevo hacia las nueve de la mañana, y al ver en la plaza a otros que estaban desocupados, les dijo: ‘Vayan ustedes también a mi viña y les pagaré lo que sea justo. Y se fueron a trabajar. Salió otra vez al mediodía, y luego a las tres de la tarde, e hizo lo mismo. Ya era la última hora del día, la undécima, cuando salió otra vez y vio a otros que estaban allí parados. Les preguntó: ‘¿Por qué se han quedado todo el día sin hacer nada?’ Contestaron ellos: ‘Porque nadie nos ha contratado.’ Y les dijo: ‘Vayan también ustedes a trabajar en mi viña.’ Al anoecer, dijo el dueño de la viña a su mayordomo: ‘Llama a los trabajadores y págales su jornal, empezando por los últimos y terminando por los primeros.’ Vinieron los que habían ido a trabajar a última hora, y cada uno recibió un denario (una moneda de plata). Cuando llegó el turno a los primeros, pensaron que iban a recibir más, pero también recibieron cada uno un denario. Por eso, mientras se les pagaba, protestaban contra el propietario. Decían: ‘Estos últimos apenas trabajaron una hora, y los consideras igual que a nosotros, que hemos aguantado el día entero y soportado lo más pesado del calor.’ El dueño contestó a uno de ellos: ‘Amigo, yo no he sido injusto contigo. ¿No acordamos en un denario al día? Toma lo que te corresponde y márchate. Yo quiero dar al último lo mismo que a ti. ¿No tengo derecho a llevar mis cosas de la manera que quiero? ¿O será porque soy generoso y tú envidioso?’ Así sucederá: los últimos serán primeros, y los primeros serán últimos” (Mateo 20, 1-16).

<sup>258</sup> Dice Mendieta que los frailes franciscanos “fueron los que desmontaron y labraron la tierra, para que sus sucesores con poco trabajo hayan gozado y gocen del fruto que en ella se coge, de las muchas ánimas que se salvan” (2002, III: 402).

2002, III: 419; V: 341, 432)<sup>259</sup> y sembradores.<sup>260</sup> La muy lascasiana metáfora de las “ovejas” está presente en estas crónicas, aunque no siempre en referencia a los indígenas sino, también, a los frailes (Mendieta, 2002, III: 440), tal como en las *Fioretti* Francisco alude a sus discípulos como sus “ovejuelas” (Montegiorgio, 1934). Pero, a su vez, recuerdan la doctrina de las *Retóricas* que denominan a Jesús como “pastor de ovejas” (Valadés, 1989) y a la concepción cristiana de la obediencia.<sup>261</sup> Convertir a unos pocos y dejar a los idólatras de lado no es opción para el cristianismo. Pero no solamente porque esos pocos podrían “contagiar” al resto, para continuar con las metáforas médicas. Según Michel Foucault, el cristianismo tiene un aspecto paradójicamente distributivo acerca de su pastorado: si la oveja escandaliza al resto, debe ser alejada del grupo aunque, por otra parte, la salvación de una oveja “perdida” es tan importante como la de la totalidad del rebaño. Este es un tema inherente a los cristianos desde el inicio (2006: 198) y ya desde las palabras de Jesús: “Yo soy el Buen Pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas” (Juan 10, 11), “Tengo otras ovejas que no son de este corral. A éstas también las llevaré; escucharán mi voz, y habrá un solo rebaño con un solo pastor” (Juan 10, 16) y en el Salmo: “El Señor es mi pastor: nada me falta; / en verdes pastos él me hace reposar” (Salmo 23, 1-2). La parábola de la oveja perdida, recurrente en las homilias pascuales, grafica esto a la perfección.<sup>262</sup> El pastor no es solo quien cuida a la oveja sino, además, el responsable de vigilar que no se pierda nuevamente. De esta manera, el fraile / pastor de un rebaño es padre, guía, cuidador pero, a la vez, guardián. Y es su deber, entonces, intervenir para lograr la salvación.<sup>263</sup>

---

<sup>259</sup> “Rueguen, pues, al dueño de la cosecha que envíe obreros a su mies” (Mateo 9, 38); “La cosecha es abundante, pero los obreros son pocos. Rueguen al dueño de la cosecha que envíe obreros a su cosecha” (Lucas 10, 2).

<sup>260</sup> La “Parábola del sembrador” es utilizada en las homilias como símbolo de la atención que habría que prestar al mensaje divino: “Escuchen esto: El sembrador salió a sembrar. Al ir sembrando, una parte de la semilla cayó a lo largo del camino, vinieron los pájaros y se la comieron. Otra parte cayó entre piedras, donde había poca tierra, y las semillas brotaron enseguida por no estar muy honda la tierra. Pero cuando salió el sol, las quemó y, como no tenían raíces, se secaron. Otras semillas cayeron entre espinos: los espinos crecieron y las sofocaron, de manera que no dieron fruto. Otras semillas cayeron en tierra buena: brotaron, crecieron y produjeron unas treinta, otras sesenta y otras cien. Y Jesús agregó: El que tenga oídos para oír, que escuche.” (Marcos 4, 3-9).

<sup>261</sup> Dice el *Oratorio* del franciscano Antonio de Guevara: “Oye, mi Dios, lo que te digo y dame, Señor, lo que te pido. No vaca de misterio, y aun misterio muy alto, querer la Escritura sacra comparar la virtud de la obediencia a la condición de la oveja simplicísima y la condición de la cual es ir adquiera que la llevan y no resistir a cosa que le mandan. La oveja y la obediencia y la obediencia y la oveja, pareadas andan en la Escritura sacra y siempre se ponen por una misma cosa y de aquí es que quien no tuviere las condiciones de la oveja no podrá tener las de la obediencia, porque así como en la condición de una oveja no hay más que pedir, así en un buen obediente no hay que reprender. La oveja no acornea como toro, no emponzoña como culebra, no muerde como perro, no acocea como caballo, no araña como gato ni aun mata como oso, y lo que más en ella de loar es que, si para ofender le faltan armas, para obedecer no le faltan fuerzas” (1955: 695).

<sup>262</sup> Cuenta la parábola que los fariseos y maestros de la Ley criticaban a Jesús pues éste se acercaba a los pecadores. Entonces Jesús les dice estas palabras: “Si alguno de ustedes pierde una oveja de las cien que tiene, ¿no deja las otras noventa y nueve en el desierto y se va en busca de la que se le perdió hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra, se la carga muy feliz sobre los hombros, y al llegar a su casa reúne a los amigos y vecinos y les dice: ‘Alégrense conmigo, porque he encontrado la oveja que se me había perdido.’ Yo le digo que de igual modo habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que vuelve a Dios que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de convertirse” (Lucas 15, 1-7).

<sup>263</sup> Bourdieu analiza este énfasis religioso en la “salvación de almas” como una clara “monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos” (2006: 42). Para esto, toda religión erige la figura del *profeta*, “empresario independiente de salvación que pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo” (2006: 65).



### 6.3. La labor de los frailes

Pues escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza,  
no profana sino eclesiástica, ni de capitanes del mundo  
sino celestiales y divinos que sujetaron con grandísima violencia  
al mundo, demonio y carne,  
y a los príncipes de las tinieblas y potestades infernales.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Un tópico que se reitera en las crónicas misioneras es la referencia permanente (y táctica) a la trabajosa labor de los franciscanos en América. El enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* cuenta en detalle y en repetidas ocasiones cómo un día normal de un evangelizador consta de asistir a treinta enfermos, celebrar doscientos casamientos, velar, como mínimo, a un difunto y, por supuesto, predicar. Como hemos visto, la queja velada que recorre estos textos es que los frailes son pocos y el trabajo, mucho (Motolinía, 2014: 134, 249; Mendieta, 2002, III: 491):

Y como los sacerdotes son tan pocos, reciben mucho trabajo, porque acontece un solo sacerdote tener muchos que bautizar y confesar y desposar y velar y predicar y decir misa, y otras cosas que no puede dejar. En otras partes he yo visto que a una parte están unos examinando casamientos, otros enseñando los que se tienen de bautizar, otros que tienen cargo de los enfermos, otros de los niños que nacen, otros de diversas lenguas e intérpretes que declaran a los sacerdotes las necesidades con que los indios vienen, otros que proveen para celebrar las fiestas de las parroquias y pueblos comarcanos, que por quitarles y desarraigales las fiestas viejas celebran con solemnidad, así de oficios divinos y en la administración de los sacramentos, como con bailes y regocijos. Y todo es menester hasta desarraigallos de las malas costumbres con que nacieron. (Motolinía, 2014: 134)

La táctica, al igual que en los ejemplos de idolatría, consiste en ir de lo general a lo particular, y narrar una anécdota protagonizada por el enunciador:

Mas tornando a propósito y para que se entienda el trabajo que los sacerdotes tienen, diré cómo se ocupó un sacerdote que, estando escribiendo esto, vinieron a llamar de un pueblo una legua de Tlaxcala, que se dice Santa Ana de Chiauhtempan, para que confesase ciertos enfermos y también para bautizar. Allegado el fraire, halló más de treinta enfermos para confesar, y doscientos pares que desposar y muchos que bautizar y un difunto que enterrar, y también tenía de predicar al pueblo que estaba ayuntado. Bautizó este fraire aquel día, entre chicos y grandes, mil y quinientos, poniéndoles a todos olio y crisma, y confesó en este mismo día quince personas, aunque era una hora de noche y no había acabado. Esto no le aconteció a este solo sacerdote, sino a todos los que acá están, que se quieren dar a servir a Dios y a la conversión y salud de las ánimas de los indios. Y esto acontece muy ordinariamente. (Motolinía, 2014: 135)

Estos relatos guardan estrecha relación con los Hechos de los Apóstoles descritos en la Biblia, fundamentalmente las cuantiosas visitas por distintos pueblos y la dificultad de predicar la palabra de

Cristo entre gente que no la conocía o, en versión bíblica, se negaba a aceptarla.<sup>264</sup> Lo mismo sucede en la *Historia* de Mendieta:

En España sabemos ser cosa común a los predicadores, cuando predicán un sermón, quedar tan sudados y cansados, que han menester luego mudar de ropa, y calentarles paños, y hacerles otros regalos. Y si a un predicador (acabado de predicar) le dijese que cantase una misa, o fuese a confesar un enfermo, o a enterrar un difunto, pensaría que luego le podían abrir a él la sepultura. Pues es cierto que el común ordinario de esta tierra era un mismo fraile contar la gente por la mañana, y luego predicarles, y después cantar la misa, y tras esto bautizar los niños, y confesar los enfermos (aunque fuesen muchos), y enterrar si había algún difunto [...] Algunos hubo (y yo los conocí) que predicaban tres sermones uno tras otro en diversas lenguas, y cantaba la misa, y hacían todo lo demás que se ofrecía, antes de comer. Y llegados a la mesa el regalo que tenían era echarse un jarro de agua a pechos, y no beber gota de vino, por guardar la pobreza. (Mendieta, 2002, III: 402)

Esta sucesión estrepitosa de actividades es comparada con la evidente inacción del fraile en España y táctica que pretende destacar, por sobre religiosos de otras órdenes, las tareas del franciscano. Si bien el enunciador de Mendieta señala la importancia de algunas individualidades pertenecientes a otras órdenes,<sup>265</sup> realiza asimismo algunas observaciones críticas hacia ellas o, al menos, que las coloca como invitados de segunda en la “fiesta” de la evangelización. Por ejemplo, indica que al llegar los dominicos a México se aposentaron en San Francisco hasta tener lista “casa para su morada” (Mendieta, 2002, IV: 19), al igual que los agustinos se hospedaron con los dominicos; que al principio éstos andaban descalzos y no aceptaban rentas, al igual que los franciscanos, hasta que “tuvieron que hacerlo” por fuerza mayor (Mendieta, 2002, IV: 21). Su historia dedica un capítulo (el XXXI del Libro IV) al “daño que se ha seguido después que las órdenes no se juntan para dar aviso a nuestros reyes católicos de las necesidades de los indios” en el que critica la falta de camaradería en pos de un objetivo que, piensa el enunciador, debería ser común. Además, la referencia numérica siempre se inclina a favor de los franciscanos: tienen más monasterios (Mendieta, 2002, IV: 44),<sup>266</sup> más adeptos,

---

<sup>264</sup> En el libro Hechos de los Apóstoles se narra preponderantemente las vidas apostólicas de Pedro, Juan y Pablo. Al igual que en las crónicas misioneras en referencia a los frailes franciscanos, los apóstoles viven en comunidad, se hacen conocidos ante el pueblo a raíz de su austeridad y buen trato, sus sanaciones milagrosas, los bautismos a conversos, los intentos de asesinato que sufren por parte de sus detractores y sus sucesivos arrestos.

<sup>265</sup> Por ejemplo, los dominicos Bartolomé de las Casas, Domingo de Betanzos, Domingo de la Cruz, Bernardo de Alburquerque, Cristóbal de la Cruz (2002, IV: 19-20); los agustinos Francisco de la Cruz, Agustín de la Coruña, Juan Bautista de Moya (2002, IV: 23-24).

<sup>266</sup> Los franciscanos siempre fueron los más numerosos, “casi al grado de llevarse ellos las dos terceras partes de la empresa evangelizadora y de su estancia en México” (Garibay, 1954: 185). Ricard brinda cifras concretas: en 1559 había trescientos ochenta religiosos franciscanos en ochenta conventos, doscientos diez dominicos en cuarenta conventos, doscientos doce agustinos en otros cuarenta conventos (2013: 87).

más frailes que se han ocupado en aprender la lengua.<sup>267</sup> El enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* es más vehemente respecto de esta cuestión: considera que son los franciscanos quienes allanaron el camino a otras órdenes y facilitaron el acercamiento a los indígenas. Y si los franciscanos instalaron la primera piedra de la iglesia, deben ser considerados los pioneros.<sup>268</sup>

El enunciador de la crónica misionera se ocupa de especificar, con alto nivel de detallismo, las tareas del fraile y sus respectivas dolencias. Por ejemplo, alude al dolor de brazos que causa a los frailes sostener el jarro del bautismo durante horas ya que, si bien cambian el recipiente de brazo para evitar mayores daños, terminan doloridos de ambos por bautizar un solo día a seis mil personas (Mendieta, 2002, III: 422),<sup>269</sup> pero también a los callos y llagas en las manos por la manipulación de elementos bautismales y a las quemaduras del sol en la cabeza por estar fuera del convento al servicio de los indios (Motolinía, 2014: 174).<sup>270</sup> Encontramos en estos textos muchos relatos que siguen una trama similar: a un fraile en un determinado pueblo, le dolía la calva por la exposición solar; a otro fraile, en otro pueblo, le sangraban los pies por rehusarse a usar sandalias, dolores que, según Mendieta, sufrían, entre otros, Martín de Valencia (Mendieta, 2002, V: 292) y Diego de Olarte quien, mientras caminaba, iba “desangrando los pies” (Mendieta, 2002, V: 366). Recordemos que San Francisco, al recibir las llagas de la pasión de Cristo mediante una aparición divina (clavos en sus

---

<sup>267</sup> Como señala James Lockhart, los franciscanos no han sido superados en la importancia que le dieron a la lengua originaria, tanto escrita como hablada, para entenderse con los indígenas. A fines de 1540, Andrés de Olmos había terminado una gramática completa del náhuatl, acompañada por ejemplos de discursos de informantes y una lista de expresiones. En la siguiente década, Alonso de Molina publicó un diccionario español-náhuatl, que amplió en 1571 (Lockhart, 2013: 16). Baudot agrega que la primera gramática y el primer diccionario de la lengua tarasca fue de otro franciscano, Maturino Gilberti, en 1558-1559 (1983: 103). Ricard consigna que los franciscanos dedicaron obras a seis de las diez lenguas de la Nueva España (náhuatl, tarasco, otomí, pirinda, huasteco y totonaco) mientras que los dominicos solo escribieron en náhuatl, mixteco, zapoteco y zoque. Por su parte, los agustinos se dedicaron al náhuatl, huasteco, otomí y al dialecto de Chilapa, acorde con la distribución geográfica de las misiones (2013: 122). Los dominicos no pudieron escribir demasiado en lengua indígena por dos motivos: primero, porque en su distribución geográfica les tocaron pocos pueblos de lengua náhuatl y los mixtecos y zapotecas tienen lenguas más complejas; segundo, por cierta “aristocracia ideológica” que les impedía dar en lenguas vulgares los secretos de la religión (Garibay, 1954: 192). Mendieta indica que, si bien las lenguas originarias eran muy difíciles, hubo religiosos que no le dedicaron el tiempo correspondiente a dicha tarea y solo se ocuparon por aprender unos pocos vocablos necesarios para que los indígenas realizaran el servicio y el trabajo que a los españoles convenía (2002, I: 131).

<sup>268</sup> Al respecto, señala Garibay: “Más teológicos los frailes predicadores, más místicos los agustinos, como que dejaron de lado la parte que parecía menos digna de tomarse en cuenta. No hubo en estas dos Órdenes la humana simpatía que hallamos en los Frailes Menores. Estos, más en convivencia con los indios, más cuidadosos de la conservación de lo que a éstos pertenecía, fueron amartelados en la investigación y celosos en la conservación de sus ‘antiguallas’” (1954: 25).

<sup>269</sup> Aquí el enunciador parece indicar que, a diferencia de los indígenas en “su gentilidad” quienes, cansados de tanto sacrificar, se suplantaban inmediatamente para continuar el ritual (Motolinía, 2014: 45), los frailes, al ser inferiores numéricamente, no pueden sino soportar en nombre de su tarea divina el dolor, el cansancio, el desfallecimiento.

<sup>270</sup> “De los pueblos y provincias que convirtieron y bautizaron en el principio de la conversión cuando la multitud venía al bautismo, que eran tantos los que se venían a bautizar que los sacerdotes bautizantes muchas veces les acontecía no poder levantar el jarro con que bautizaban por tener el brazo cansado, y aunque remudaban el jarro les cansaban ambos brazos, y de traer el jarro en las manos se les hacían callos y aun llagas. A un fraile aconteció que como hubiese poco que se había rapado la corona y la barba, bautizando en un gran patio a muchos indios, que aun entonces no había iglesias, y el sol ardía tanto, que le quemó toda la cabeza y la cara, de tal manera que mudó los cueros todos de la cabeza y del rostro” (Motolinía, 2014: 174).

manos y pies, una herida sangrante en el costado derecho en el que Cristo recibió la lanza), se rehúsa a recibir medicina alguna que aliviase el insoportable dolor, pues quería vivir con alegría dicho regalo (Montegiorgio, 1934: 149-150). Pero estas llagas traen, a la vez, una revelación: la certeza de que Francisco y los suyos están haciendo (y deben continuar) una tarea fundamental en la historia de la humanidad y deben seguir salvando almas. Para esto, obra y vida están al servicio de los indígenas: cuentan las crónicas que, muchas veces, los frailes atraviesan un correntoso arroyo en una precaria balsa para satisfacer las demandas de un pueblo, poniendo en riesgo sus vidas (Mendieta, 2002, III: 422). Así, enumeración e hipérbole recorren estos comentarios que van desde la anécdota precisa hasta la descripción general y repetitiva de las implicancias de las tareas de los frailes en Nueva España.<sup>271</sup> El fraile se convierte, allí, en un Cristo dolorido y sangrante (recordemos el relato de la vida de un Valencia siempre enfermo aunque estoico) que continúa su labor, a pesar de esta especie de crucifixión en vida, a pesar de las “fiestas viejas” y de los “malos españoles”, en pos de la evangelización del infiel.<sup>272</sup>

A la vez, el enunciador de una crónica misionera ahonda en las dificultades comunicativas. Cuenta la *Historia* de Motolinía que, al principio, los frailes se “entendían” con los indígenas por escrito o por intérprete hasta que aprendieron la lengua. Según Mendieta, los religiosos no se atrevieron a predicar en “lengua de indios” hasta no haberse perfeccionado en ella (2002, III: 372) y comparte varias anécdotas que dan cuenta de la preocupación de los franciscanos por esta cuestión. Por ejemplo, narra que él y sus correligionarios tenían siempre a mano papel y tinta, y apenas oían un vocablo indígena lo escribían junto con el supuesto significado; por la tarde, se juntaban con el fin de intercambiar sus escritos y llegar a un acuerdo general respecto del significado de esos términos, inserción táctica que señala que aún los tiempos libres del fraile estaban destinados al conocimiento del indígena. También señala que, como la dificultad persistía, los niños “mayorcillos” fueron clave para enmendar lo que los frailes no entendían. Uno de los muchachos que colaboraron era de uno de los hijos de una española viuda que, siendo su lengua natural el español, había aprendido el náhuatl en el trato con niños de su edad. Este niño, llamado Alonsito, “otro Samuel ofrecido a Dios en el templo”, fue el primer intérprete de los frailes: los acompañaba de un pueblo a otro, y en su adultez tomó el

---

<sup>271</sup> El enunciador de la crónica misionera llega al punto de afirmar que los leones y tigres que asesinaban tanto indígenas como españoles en los distintos pueblos han cesado sus ataques desde que los indígenas comenzaron a bautizarse (Motolinía, 2014: 213). Mendieta dice, a su vez, ir “helado de frío” a dar misa (2002, II: 227).

<sup>272</sup> “Pues el vino para decir las misas muchas veces se hallaba con trabajo, que era imposible guardar las ceremonias con todos, adonde no había iglesias ni pilas ni abundancia de sacerdotes, sino que un solo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar y enterrar y predicar y rezar y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños y a leer y cantar” (Motolinía, 2014: 120).

hábito de la orden. Este niño fue fray Alonso de Molina (Mendieta, 2002, III: 366), anécdota que predice que el mero contacto con los franciscanos inspira en los niños el deseo emularlos y de profesar.

Sin embargo, el enunciador relata que los frailes no contaron con que este acercamiento a la lengua del indígena acrecentaría su trabajo: “Día hay que predicán dos y tres veces, y acabado de predicar, siempre hay algunos que bautizar” (Motolinía, 2014: 175). Este continuo lamento tiene un costado peculiar: el enunciador de la crónica misionera releva el papel indispensable de la evangelización en Nueva España no de los frailes, en general, sino de su propia orden: son los franciscanos los verdaderos servidores de la evangelización. En la *Historia de los indios de la Nueva España* esto se percibe constantemente, puesto que, si bien el texto no ahonda en las disputas entre órdenes (a excepción del caso Las Casas), la referencia permanente al franciscanismo como la orden que posibilitó el ingreso de la fe da cuenta del posicionamiento. Por ejemplo, el enunciador señala que los “frailes franciscos” fueron “capellanes y predicadores en la conquista” y que éstos estuvieron ya en Texcoco antes que México fuese habitada, donde murieron. Pero también, son los franciscos quienes “siempre han predicado los Españoles y a sus Indios”. Además, “la primera iglesia de toda esta tierra” fue la de San Francisco, referencia que no es solo edilicia (Motolinía, 2014: 146). También, el enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* dice que sólo tocando el “hábito y cordón de San Francisco” (Motolinía, 2014: 156) las mujeres se han librado de partos peligrosos y se han curado distintos moribundos, y que debido al rezo a San Francisco un niño resucitó,<sup>273</sup> hechos que remedan la cita bíblica de Mateo “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio” (Mateo 11: 3-5). Cuenta la *Historia eclesiástica indiana* que los indígenas solicitaban, ante la falta de frailes, “dadnos siquiera un hábito de S. Francisco, y los domingos y fiestas ponerlo hemos levantado en un palo, que nosotros confiamos que le dará Dios lengua para que nos predique” (Mendieta, 2002, III: 501), tal era su devoción. Por su parte, las crónicas mestizas se hacen eco de esta preferencia: Muñoz Camargo afirma que “el día de hoy los naturales tienen en mucho a los sacerdotes y siervos de dios, máximamente a los maestros de doctrina de la orden del señor San Francisco” (1998: 234).

---

<sup>273</sup> Cuentan las Historias de Mendieta y Motolinía que cerca de Chapultepec, enferma el niño Asensio y sus padres acuden a “nuestro monasterio invocando el nombre de San Francisco” (Motolinía, 2014: 156). Pero dios, dice el narrador, “permitió” que el niño muriese. Mucha gente lo vio “frío y yerto y defunto” (Mendieta, 2014, III: 503). Como los padres no dejaban “con muchas lágrimas de llamar a San Francisco” y tuvieron siempre “esperanza de que San Francisco se le había de resucitar”, “comenzaron a rogar a San Francisco” y el niño comenzó a moverse, deshicieron la mortaja y “tornó a revivir el que era muerto”. Muy “espantados y consolados” llamaron a los frailes de San Francisco: “Y por este milagro se publicó y divulgó por todos aquellos pueblos de a la redonda, que fue causa que muchos se edificasen más en la fe y comenzaron a creer los otros milagros y maravillas que de Nuestro Redentor y de sus santos se les predicán” (Motolinía, 2014: 157). La conclusión de Mendieta es: “Este milagro se publicó, predicó y divulgó por todos aquellos pueblos de la comarca, con que los naturales fueron muy edificados, animados y fortalecidos en nuestra santa fe, viendo ya en esta tierra por sus ojos lo que nunca habían visto ni oído en ella, haber alguno resucitado después de muerto. Por lo cual muchos se confirmaron en creer los milagros y maravillas que de nuestro Redentor y de sus santos se leen y predicán” (2002, III: 504).

Según el narrador de ambas crónicas, cuando estos frailes son enviados a otros pueblos, los indígenas los persiguen llorando y lamentando la partida. Además, los prefieren por su paciencia, “porque éstos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente” (Motolinía, 2014: 178).<sup>274</sup> Observemos en esta cita, que Ricard considera escrita con malicia contra agustinos y dominicos (2013: 227), la fusión de la retórica náhuatl (la metáfora, la repetición) con el mensaje evangelizador del fraile, nuevamente la enumeración y las alusiones claras a la Biblia, por ejemplo, las palabras de Jesús a los fariseos “Los que están sanos no tienen necesidad de médico, sino los que están enfermos; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores” (Marcos 2, 16) o la parte en que se relata que Jesús se hace pobre para estar entre los pobres (2 Corintios 8: 9). El mismo apodo “Motolinía”, relato que recoge, entre otros, Mendieta, da cuenta de su adhesión a la regla franciscana, promulgadora de la austeridad y la pobreza.<sup>275</sup> Cuenta Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, que el primer día en que llegan los Doce franciscanos,

los indios se andaban tras ellos [...] y maravilláronse de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto. Y decían unos a otros ¿qué hombres son estos tan pobres? ¿qué manera de ropa es ésta que traen? No son éstos como los otros cristianos de Castilla. Y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: *motolinea, motolinea*. Y uno de los padres llamado Fr. Toribio de Benavente preguntó a un español, qué quería decir aquel vocablo que tanto repetían. Respondió el español: Padre, *motolinea* quiere decir pobre o pobres. Entonces dijo Fr. Toribio. Ése será mi nombre para toda la vida. (2002, III: 353)<sup>276</sup>

Resulta interesante la anécdota del origen del nombre de fray Toribio en una crónica misionera en la que se retacea el nombre propio indígena a partir de la conversión o se lo conmuta por su nombre “cristiano”. Las crónicas misioneras inscriben obsesiva y reiteradamente el nombre de los frailes franciscanos que han dejado su vida en pos del infiel. Sin embargo, dice el enunciador de *Historia*

---

<sup>274</sup> La copia de Mendieta es casi textual: “señor, porque los padres de S. Francisco andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse en el suelo como nosotros, conversan con humildad entre nosotros, ámannos como a hijos; razón es que los amemos y busquemos como a padres” (2002, III: 406).

<sup>275</sup> En las cartas esto también se observa. En la Carta de Fray Gerónimo de Mendieta a un Ilustrísimo Señor, fechada en México el 20 de marzo de 1574, pide al rey “que el (fraile) que viniere, en particular sea amigo de la pobreza que profesó, porque de otra suerte vendrá a destruir y no a edificar” (Cuevas, 1914: 300).

<sup>276</sup> En el Libro V sobre la vida de los “santos varones”, Mendieta recupera la anécdota y agrega: “Llamábase Fr. Toribio de Benavente, y cuando llegaron a esta tierra de las Indias, como él y sus compañeros venían descalzos y con hábitos pobres y remendados, mirándolos así los indios, decían muchas veces este vocablo, motolinia, hablándose unos a otros, que en la lengua mexicana quiere decir pobre o pobres. Fr. Toribio, con el deseo que traía de aprender la lengua de los indios, como les oyese tantas veces aquel vocablo, preguntó qué quería decir. y como le dijese que quería decir pobre, dijo: ‘éste es el primer vocablo que sé en esta lengua, y porque no se me olvide, éste será de aquí adelante mi nombre’, y desde entonces dejó el nombre de Benavente y se llamó Motolinia.” (Mendieta, 2002, V: 323). Dicha anécdota se encuentra, también, en la crónica de Bernal Díaz del Castillo (2011).

*eclesiástica indiana* que “en toda la tierra nombran los Indios primero el santo que tienen en su principal iglesia y después al pueblo”. De esa forma, llaman Santa María de Tlaxcala, San Miguel de Huexotzinco, San Antonio de Texcoco, por ejemplo. Observemos que esta amalgama es, en realidad, una imposición, y que el trauma de la sobreimpresión o reemplazo del nombre es un relato elidido. Es por esto que para el enunciador de la crónica misionera, el “nombre cristiano” es tan importante y es por eso que los frailes repudian que los españoles maltratadores así se hagan llamar (Mendieta, 2002, I: 150-151). El enunciador de estas crónicas elude su nombre y el concepto de “franciscano” y se llama a sí mismo “pobre y menor siervo” (Motolinía, 2014: 15), “fraile menor”, “yo, pobre español y fraile menor” (Mendieta, 2002, IV: 112) “pobre fraile descalzo” (Mendieta, 2002, IV: 60), “yo, pobrecillo inútil y bien para poco” (Mendieta, 2002, IV: 119).<sup>277</sup> Este gesto, que también está en la crónica de Del Castillo, como analizo en la Cuarta parte, es un reparo puesto en el anuncio de la tarea “mayor” y definitiva en la historia de la evangelización que funciona como fuerte contraste para persuadir al lector de que la transmisión de la fe se realiza gracias a los franciscanos. Ni frailes de otras órdenes, ni soldados conquistadores, aún siendo éstos responsables de catequizar a los indígenas que los sirven. Por eso, el enunciador de una crónica misionera se posiciona en un lugar incómodo pero nuevo: no se considera ni español ni mestizo ni indígena; es, simplemente, un evangelizador franciscano, dominico, jesuita, agustino. Su “patria” (por utilizar un término algo anacrónico) es su orden. Y su orden le encomienda una tarea que realiza en términos irreprochables: evangeliza, escribe la historia de esa evangelización y transmite en ese escrito las pautas, normas, consejos necesarios para todo aquel que pretenda continuar dicha labor.

De aquí se desprende la inserción obsesiva de la preferencia por los franciscanos.<sup>278</sup> Según las crónicas misioneras, los indígenas se presentan en los Capítulos para rogar que envíen franciscanos a sus pueblos, les construyen monasterios sin que los frailes se lo hayan siquiera pedido (Mendieta, 2002, III: 490-491). Asimismo, las crónicas cuentan que cuando un fraile debe cambiar de monasterio y, por ende, trasladarse hacia otro pueblo, los indígenas les dicen, acongojados: “Padre, ¿por qué nos quieres dejar?” que remeda el bíblico “Padre, ¿por qué me has abandonado?” del relato de la crucifixión de

---

<sup>277</sup> Gesto que también está en las cartas franciscanas: “pobres capellanes e siervos de V.M” es la firma de la “Carta colectiva de los franciscanos de México al Emperador Carlos V. México, 31 de julio de 1533” (Cuevas, 1914: 16) y en la “Carta para el virrey Conde de Monterrey, por los indios” firmada por Mendieta el 17 de enero de 1596: “Yo soy un indigno é inútil fraile de la Orden de mi Padre S. Francisco” (García Icazbalceta, 1892: 123).

<sup>278</sup> Según Rubial García, el fraile franciscano se representa en estas crónicas también como un héroe cultural: crea poblados, organiza la vida civil, dirige conventos y escuelas, atiende las necesidades materiales de sus fieles (1998: 22). Al respecto, Serna Arnaiz y Castany Prado señalan que la construcción de hospitales o “casas de caridad” también era concebida por los franciscanos como una tarea propia de la evangelización (2014: 338). Sin embargo, hay que dudar de las declaraciones de rápida conversión y preferencia, porque son partidarias: “Sería ingenuo que creyéramos, como lo afirmaban los frailes y lo tendió a aceptar Ricard, que las acciones y reacciones indígenas en lo que se refería a la afiliación de la orden tenía que ver ante todo con la popularidad de ésta o con la devoción del grupo indígena hacia ella o hacia uno de sus miembros” (2013: 292, 298).

Cristo (Mateo 27, 46). La insistencia en el “nosotros” indica una homogeneización aparente que las crónicas misioneras utilizan tácticamente para mostrar un pueblo unido en la fe (la “Iglesia” cristiana) gracias a la presencia del franciscanismo. El subtexto de estas anécdotas colmadas de indígenas pobres, miserables y tristes en caso de la partida de los “franciscos” hacia otros pueblos, se asemeja al relato de las bienaventuranzas de Jesús: “Felices ustedes los pobres, porque de ustedes es el reino de Dios. Felices ustedes los que ahora tienen hambre, porque serán saciados. Felices ustedes los que lloran, porque reirán” (Lucas 6, 21).

A la vez, el fraile asegura, cual Cristo, la paz en la tierra. Motolinía exagera la figura del franciscano al indicar que los únicos que ponen concordia ante las disputas continuas entre españoles, son ellos: “era menester salir los flaires, unas veces a impedir que no rompiesen, otras a meterse entre ellos después de trabados, andando entre los tiros y armas con que peleaban y hollados de los caballos” (2014: 24).<sup>279</sup> El enunciador presenta a los españoles como desagradecidos, en tanto su codicia no les permite ver que “si por los flaires no fuera, ya no tuvieron de quien se servir ni en casa ni en las estancias, que todos los hubieran ya acabado” (Motolinía, 2014: 155) ni que “la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe a los frailes de San Francisco” (Mendieta, 2002, III: 380). El fraile franciscano es, entonces, guerrero contra el demonio, pero pacificador de espíritus apasionados. Un sujeto que se amolda a las necesidades de todos: tal es la labor escrituraria propagandística del fraile que se postula como aquel que logra remediar todos los problemas graves de Nueva España y, en ese gesto, presentarse como quien debe estar a cargo de la conducción de la misma.

### 6.3.1. *Entre la austeridad y el exceso*

Vengan a mí  
los que van cansados,  
llevando pesadas cargas,  
y yo los aliviaré.  
Mateo 11, 28

Austeridad, caridad y descalcez, características de San Francisco y de los frailes de su orden o, en palabras de la bula de León X que incluye en su crónica Mendieta, “san Francisco y sus secuaces” (2002, III: 321), son valores recurrentes en los textos y en todos los frailes que misionan en Nueva

---

<sup>279</sup> Además, y a pesar de no merecerlo, los frailes desaconsejan a los españoles el viaje hacia las minas de Morcillo, en Michoacán, descubiertas en 1525. La tragedia que suscitó la desobediencia (pues, de todas maneras, fueron y descuidaron la ciudad) es entendido por el enunciador como un castigo divino: “lo remedió dios cerrando aquellas minas con una gran montaña que les echó encima, de manera que nunca jamás parecieron” (Motolinía, 2014: 155).



España.<sup>280</sup> El enunciador de la historia de Mendieta se escuda en las bulas papales para indicar que tanto el sumo pontífice como el emperador resolvieron “que los primeros ministros de esta nueva gente fuesen frailes menores” (Mendieta, 2002, III: 334). En esto, el enunciador es muy insistente: en el Libro V de la *Historia eclesiástica indiana*, a cuyo análisis dedico las próximas páginas, libro atravesado por la metáfora y la hipérbole, no duda en afirmar que los franciscanos que estuvieron o están en Nueva España tienen los atributos fundamentales para “pelear contra el Maligno”. Todos son santos, todos son mártires: no cometen excesos, van descalzos,<sup>281</sup> no usan caballo (como los dominicos), no toman vino (como varios dominicos), no conocen mujer, duermen poco y comen menos (Mendieta, 2002, V: 365). En relación con esto, señala el evangelio que Cristo ordena a sus discípulos “que no llevaran nada para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni morral, ni dinero; que llevaran calzado corriente y solo un manto” (Marcos 6, 8). Es “de santo”, por ejemplo, dormir sin manta ni colchón (Mendieta, 2002, V: 391, 416), arrimarse en soledad (o con un fraile lego) a tierras chichimecas y morir en el intento (Mendieta, 2002, Libro V), remendar sus propias vestimentas en vez de aceptar ropa hilada por mujeres (pues sería un lujo innecesario) (Mendieta, 2002, V: 390, 416),<sup>282</sup> atender las necesidades de los demás hasta desmayarse de cansancio (Mendieta, 2002, III: 407-409).<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Giorgio Agamben señala que la *altissima paupertas* con la que Francisco había querido definir la vida de los frailes menores “es en efecto el lugar donde se deciden las suertes del franciscanismo, tanto dentro de la orden, con el conflicto entre conventuales y espirituales, como en las relaciones con el clero seglar y la curia, que llegan a su punto de ruptura bajo el pontificado de Juan XXII” (2013: 155). La *forma vitae* del franciscanismo está configurada por una vida inalcanzable por el derecho, en tanto los frailes reclaman la licitud de poder servirse de los bienes sin tener sobre ellos derecho alguno (ni de propiedad ni de uso). En esta *abdicatione iuris* reside su verdadera novedad (Agamben, 2013: 157). De esta “neutralización del derecho con respecto a la vida” (Agamben, 2013: 158) proviene el término “frailes menores”: los franciscanos serían, desde el punto de vista del derecho, ajenos al mismo, se consideran los párvulos de la iglesia a causa de estar sometidos por entero al gobierno del padre (2013: 158-159). Esta “altísima pobreza” es, entonces, motivo de inicio y de ruptura del franciscanismo, paradoja que, de algún modo, también puede observarse en las crónicas misioneras al pasar de la edad dorada de la evangelización a la etapa en que predominan lucro y vicios en contraposición con la regla de austeridad. Con respecto al calificativo de “menores”, Aspurz brinda otro origen: el pasaje de la *Regla* en que dice “Y sean menores y sujetos a todos”. En ese momento, Francisco exclama: “Quiero que desde ahora nuestra fraternidad se llame *Ordo fratrum minorum*” (1954: 48).

<sup>281</sup> “Después de esto, el Señor eligió a otros setenta y dos discípulos y los envió de dos en dos, delante de él, a todas las ciudades y lugares adonde debía ir. Les dijo: ‘La cosecha es abundante, pero los obreros son pocos. Rueguen, pues, al dueño de la cosecha que envíe obreros a su cosecha. Vayan, pero sepan que los envío como corderos en medio de lobos. No lleven monedero, ni bolsón, ni sandalias, ni se detengan a visitar conocidos’” (Lucas 10, 1-4). La descalcez es vista, también, como posibilidad de peligro. La *Historia* de Motolinía cuenta que, al visitar pueblos del norte de Tlaxcala, él y otros frailes tuvieron que atravesar terrenos altos y peligrosos en los que la mayor dificultad consistía en lidiar con las víboras ponzoñosas: “al que muerden no allega a veinte y cuatro horas. Y como íbamos andando nos decían los indios: ‘Aquí murió uno y allí otro y acullá otro, de mordedura de víboras’. Y todos los de la compañía iban descalzos” (2014: 137-138).

<sup>282</sup> “Y todos ellos pasaban esta desnudez, que fue muy grande en aquellos principios, porque los frailes que a la sazón venían de España no usaban más ropa que la que traían vestida, y aquella se les acababa en poco tiempo, y no había sayal, ni de qué la hacer, si no eran mantas de algodón teñidas de pardo” (Mendieta, 2002, III: 409).

<sup>283</sup> “Veían en todos ellos una grande mortificación de sus cuerpos, andar descalzos y desnudos con hábitos de grueso sayal cortos y rotos, dormir sobre una sola estera con un palo o manojo de yerbas secas por cabecera, cubiertos con solos sus mantillos viejos sin otra ropa, y no tendidos sino arrimados, por no dar a su cuerpo tanto descanso: su comida era tortilla de maíz y chile, y cerezas de la tierra y tunas [...] Y cuando hacían sus moradas, no querían sino que fuesen humildes y bajas, aunque esto no era de tanta edificación para los indios, porque en caso de penitencia, mengua y estrechura en lo temporal y corporal, S. Francisco que viniera de nuevo al mundo no les hiciera ventaja” (Mendieta, 2002, III: 404).

Si al traje del fraile se lo denomina “hábito” o *habitus* desde los inicios congregacionales, es porque significa “vestimenta” y, a la vez, “modo de vida” (Agamben, 2013: 29). Esta vestimenta raída es sinécdoque de una vida al servicio del prójimo y no de lo material, y señal de humillación y humildad asociadas al franciscanismo. Entonces, si la vestimenta del fraile debe ser pobre, sus moradas y sus “otros hábitos”, también (Mendieta, 2002, III: 410). Los franciscanos no aceptan regalos si estos son “botijas de vino” (Mendieta, 2002, III: 408). Si se dan el lujo de comer gallina, debía durar dicha cena la semana entera (Mendieta, 2002, III: 407). Asimismo, como los frailes son los verdaderos visionarios de Nueva España, ante la impericia de algunos conquistadores y su obnubilación por el oro, son ellos quienes descubren pueblos (Mendieta, 2002, IV: 59-64). Por si esto fuera poco, son también educadores y fundadores de colegios, como el de Tlatelolco (Mendieta, 2002, Libro IV, Capítulo XV).

En esta (auto)representación del fraile franciscano es una virtud la autoflagelación, suerte de conmutación de los sacrificios paganos indígenas por el espíritu sacrificial del fraile. En palabras del enunciador de Motolinía para describir las virtudes de Martín de Valencia, se trataba de ser “enemigo de su cuerpo” (2014: 169), esto es, tomar para sí apenas lo necesario y no más, ni siquiera medicinas.<sup>284</sup> De aquí que el enunciador se asegure de describir a la Biblia y el cilicio como elementos imprescindibles de la “armadura” franciscana, metáfora bélica usual en estos textos. El sujeto enunciador de estas crónicas es padre, hermano, confesor, catequista, historiador, caminante y, además, guerrero por la causa del indígena *versus* las autoridades civiles y eclesiásticas que amenazan continuar con la “esclavonía”. En parte debido a esto, es constante la primera persona protagonista y recurrente la alusión a un yo móvil, hiperactivo, hipercalificado para la práctica evangelizadora y la escrituraria: no solamente bautiza, confiesa, predica, misiona sino, también, investiga, conversa, averigua, inquiere y escribe. La referencia a Cristo es clara: “Jesús recorría todas las ciudades y pueblos; enseñaba en sus sinagogas, proclamaba la Buena Nueva del reino y curaba todas las dolencias y enfermedades” (Mateo 9, 35). Este enunciador, que se aparta férreamente del “nosotros” español en tanto no es conquistador, oscila entre el anuncio del éxito rotundo de la evangelización y el lamento por las prácticas sincréticas que aún siguen teniendo lugar en Nueva España, entre la mirada esperanzadora de Motolinía y la visión desazonada de Mendieta. Ambos atribuyen este decaimiento de la fe y las costumbres no a los conversos, mucho menos a la escasa labor del fraile, sino a los “malos españoles” o “malos cristianos” que no son, en estos textos, ejemplo de virtud, y que se convierten en una suerte de nuevo enemigo

---

<sup>284</sup> Esta flagelación también es inculcada (y celebrada) en los indígenas: “Y entre cojos este año vi uno que era cosa para notar, porque tenía secas ambas piernas de las rodillas abajo, y con las rodillas y la mano derecha en tierra siempre ayudándose, con la otra se iba deciplinando, que en solo andar ayudándose con ambas manos tenía bien que hacer. Unos se diciplanan con disciplinas de sangre, otros de cordel, que no escuece menos. Llevan muchas hachas bien atadas de tea de pino, que dan mucha lumbre. Su procesión y diciplina es de mucho enjemplo y edificación a los españoles que se hallan presentes” (Motolinía, 2014: 76-77).

(nuevo *tlacatecolotl*) en tanto responsables del impedimento de la evangelización mediante el relajamiento de las costumbres.<sup>285</sup>

Entonces, el fraile franciscano es representado como pionero de la evangelización, posibilitador y hacedor de la misma, guerrero que lidia contra el demonio y los españoles (que, por momentos, parecen superponerse en las crónicas mestizas de Pomar y Del Castillo y en las misioneras):

Es tanta la devoción que en esta tierra, así los españoles como los indios naturales, tienen con San Francisco y ha hecho Dios en su nombre tantos milagros y tantas maravillas y tan manifiestas, que verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada la conversión de estos indios, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas. Y por lo que aquí digo y por lo que he visto, barrunto y aun creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el Monte Alverna, que mientras San Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, adonde se tiene de estender y ensanchar mucho su sacra religión. Y digo, que San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día. (Motolinía, 2014: 157)<sup>286</sup>

El mensaje es: se necesitan frailes en Nueva España (y esto, como vimos, es una crítica constante en estas crónicas), pero frailes franciscanos. Son ellos los que emulan la “iglesia primitiva”, los pobres y humildes, los que no buscan “rentas sino ánimas” (Motolinía, 2014: 179):

Pero en respeto de lo que veían usar y buscar a los españoles seculares de abundancia, aderezo y regalo en sus personas, cama y comida y grandes palacios, bien notaban la diferencia de lo que pretendían los unos y los otros. Sobre todo, el menosprecio de sí mismo, mansedumbre y humildad; inviolable honestidad, no sólo en la obra sino en la vista y palabras; desprecio del oro y de todas las cosas del mundo; paz, amor y caridad entre sí y con todos. Esto era lo que más estimaban los indios, y les parecían calidades de hombres del cielo más que de la tierra. Veíanles el poco sueño que tomaban, lo mucho que oraban y se disciplinaban, y el ferviente deseo que de enseñarles mostraban, y lo que en esto de día y de noche trabajaban. Cuando iban camino, veíanlos ir cada uno por su parte rezando, muchas veces puestos los brazos en cruz y otras veces arrodillándose. Y cuando llegaban adonde estaban levantadas cruces (que era en muchas partes), postrarse delante de ellas y detenerse allí en oración, sino iban de prisa [...] Donde quiera que iban, cuando veían que era hora de vísperas o completas, en el camino se paraban y las rezaban, y lo mismo hacían siendo tiempo para rezar las otras horas. Y demás de

---

<sup>285</sup> Dice Mendieta en el Memorial al III Concilio Mexicano de 1585: “Ay otro abuso en esta tierra muy dañoso a la edificación de los indios y es que donde ay españoles entre ellos las mugeres españolas y mestizas y abezes los hombres dan muy mal exemplo estando parlando en la iglesia unos con otros al tiempo de la missa y officios divinos con mucha irreverencia y desacato del Sanctissimo Sacramento, y aun de suerte que hazen ruido y estorvan sus officios a los Ministros de la Iglesia, y particularmente las mugeres se assientan arrimadas a las paredes de la iglesia unas con otras para mirarse y ojearse casi las espaldas bueltas a Dios y no se levantan en pié ni se ponen de rodillas a los tiempos que deven en la missa y abezes ni aún se levantan a adorar al Sanctissimo Sacramento cuando se alza.” (1992: 321).

<sup>286</sup> Alusión al retiro de Francisco al monte Alverna desde agosto a fines de septiembre de 1224. En aquel roquedal, el religioso tuvo diversas visiones, entre ellas, un serafín crucificado y llameante. Además, tuvo sobre su cuerpo los estigmas de Cristo crucificado. Baudot considera este párrafo como una instancia textual reveladora de las convicciones milenarias de Motolinía para integrar la conquista de América dentro de una visión evangélica y finalista de la historia (1985: 278).

ser estos apostólicos varones en todo tiempo y para con todos muy humildes, sobre todo mostraban grandísima mansedumbre y benignidad a los indios. (Mendieta, 2002, III: 404-405)

El uso insistente del pretérito imperfecto da cuenta de que esta suerte de edad dorada de la evangelización se inició con la llegada de los Doce y continuó ininterrumpidamente. En la cita se presenta la diferencia entre los “seglares” y los franciscanos pero, a la vez, la mención a la orden a la que pertenecían estos “santos” discute directamente con las otras órdenes mendicantes. Asimismo, la *Historia eclesiástica indiana* describe episodios protagonizados por una masa de indígenas enfervorizados con los frailes franciscanos que, ante las órdenes de cambiar de pueblo porque llegaban otros frailes (dominicos), suplican a cuanta autoridad eclesiástica acuden y llegan a encerrarlos en su propio convento: “apechugaron con ellos y tomáronlos en volandillas con la mayor reverencia que pudieron” (Mendieta, 2002, III: 495). Se genera, además, un llanto colectivo y una especie de sublevación seguida de la ocupación de la iglesia de San Francisco en México, actitud que genera espanto a los españoles. Esos episodios casi risibles por lo hiperbólicos son narrados desde la representación de un indígena infantilizado y sujeto a la autoridad del franciscano: son “pobrecillos”, tan desconsolados como “los pollitos debajo de las alas de la madre”, mudan repentinamente de humor ante las noticias de partida o regreso de los frailes (Mendieta, 2002, III: 499), llevan sus hábitos y cordones hechos a la usanza franciscana para ser bendecidos y “alzan la grita, que no parece sino una gran manada de cabritos o corderos” (Mendieta, 2002, III: 502).<sup>287</sup> En otra anécdota similar, al recibir a los frailes nuevos los indígenas hacen una “travesura”: les esconden todo el recado de la iglesia (Mendieta, 2002, III: 509). Y se representa, también, a un fraile sujeto a la autoridad del clero que, después de la lectura de la tabla del Capítulo, no puede sino consolar a los indígenas pero, a la vez, cumplir órdenes, como buen religioso. Estos episodios culminan con la escucha y el correspondiente accionar de España (cual padre que acude raudo y consuela a sus hijos): llegan más frailes franciscanos (“obreros”) y el llanto se acaba (Mendieta, 2002, III: 500). Más adelante, se relata una anécdota similar, cuando los franciscanos son impelidos para dejar el pueblo de Tepeaca (nótese el simbolismo de este nombre) porque serán reemplazados por frailes de otra orden (que no se explicita pero se sobreentiende: los dominicos). Los indígenas, entonces, acuden al provincial y lo dejan estupefacto con su oratoria:

---

<sup>287</sup> Según Pedro Borges, este “sentido paternal” frente al indígena es un recurso utilizado por el fraile asociado a la *captatio benevolentiae* que consiste en presentarse como padres que deben cuidar a los hijos y, desde allí, enseñarles a distinguir lo “correcto” de lo “incorrecto” (1960: 94). Respecto de esto, afirma que también hubo castigos corporales (1960: 121), a pesar de que las crónicas lo omitan. Algo de esto y de la polémica que suscitó aparece en las cartas de los frailes hacia España.

No te debes maravillar, padre, que digamos esto, porque bien sabes que cuando un niño está criado a los pechos de su madre o del ama que le da leche desde que nació, y viene a tener ya un poco de conocimiento, se le hace a par de muerte desamparar a su madre o a la que le dio el pecho, y estar en brazos de otra persona extraña que nunca conoció ni trató, aunque sean muchos los regalos que le haga y caricias que le muestre. Y así nosotros, como los hijos de S. Francisco fueron los que nos escaparon de las uñas de nuestros enemigos los demonios, y nos sacaron de las tinieblas de nuestra antigua infidelidad, y en sus manos fuimos regenerados, y de nuevo nacimos por el agua del santo bautismo que nos administraron, y nos han sustentado con la leche y mantenimiento de la doctrina cristiana, y nos han criado y amparado como a niños de poca edad, como si fuéramos sus hijos muy regalados, no es mucho que rehusemos de dejar padres tan conocidos por llegarnos a otros que nunca conocimos, ni sabemos cómo nos irá con ellos. Los frailes de S. Francisco nos han sufrido hasta aquí; ellos recibieron con paciencia la hediondez y podredumbre de nuestros abominables pecados que cometimos en tiempo de nuestra infidelidad; ellos nos lavaron y alimpiaron, como si fueran nuestras madres; ellos nos casaron, y nos han confesado y confiesan siempre, y muchos de nosotros hemos recibido de su mano el santísimo sacramento de la comunión. Han pasado por nosotros grandes trabajos y fatigas; hanse quebrado las cabezas y rompido sus pechos por predicarnos y doctrinarnos, y ésta es la causa porque no queremos que vosotros quedéis aquí, porque ahí están nuestros padres los hijos de S. Francisco, en los cuales tenemos puesto nuestro corazón. (Mendieta, 2002: III: 508-509)

En este discurso imposible, en primera persona plural, el conjunto de voces se une en pos del franciscanismo. La metáfora de la madre junto con el señalamiento de cuáles son sus padres “verdaderos” remeda la cita bíblica en que Jesús, crucificado, habla con su discípulo más amado, Juan, y le dice “Ahí tienes a tu madre” y a María “Mujer, ahí tienes a tu hijo” (Juan 19, 26-27). Es un caso de ventriloquía literaria (Checa, 1996: 204), una reproducción del discurso que el enunciador hubiera querido escuchar, similar a las palabras del *tlatoani* Motecuhzoma según la *Segunda carta de Relación* de Cortés (2010) y la voz del *cápac* Atahualpa en el encuentro de Cajamarca narrado en la *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega (1944). Pero, también, hay una insistencia en el padecimiento del fraile en torno a los inicios de la evangelización y a las dificultades de lidiar con los mismos indígenas. De esta forma, el enunciador valida la catequesis franciscana por sobre cualquier otra colocando estratégicamente en voz de los evangelizados su preferencia, pues ¿quién mejor que ellos para afirmar quiénes, realmente, evangelizan? Después de dicho discurso, los indígenas acuerdan no dar de beber ni comer a los frailes recién llegados e, incluso, ofrecen su vida (mediante un patético “mátennos”) en pos del retorno de los franciscanos. Acto seguido, concuerdan en no asistir a la misa brindada por estos frailes hasta que a los nueve días logran su cometido: los religiosos abandonan el pueblo y los franciscanos “les” son restituidos (Mendieta, 2002, III: 511). El enunciador acusa a dichos frailes de “exagerar” las penurias: “se fueron derechos a las casas del obispo y le contaron por extenso lo que les había sucedido, exagerando lo posible el trabajo y penuria que aquellos días habían pasado, y

acriminando la culpa de los indios por el descomedimiento que con ellos habían tenido” (Mendieta, 2002, III: 517).

En el Capítulo LIX del Libro III, Mendieta narra otra historia similar: el pueblo de Teotihuacan había sido adoctrinado por franciscanos, pero en 1557 frailes de otra orden (nuevamente se omite de qué orden se trata) edifican allí su monasterio. Según el enunciador, la queja de los indígenas es en torno al gran trabajo en el que caerían porque estos frailes querían hacer “grandes edificios”, contrarios a la austeridad franciscana. Dicha denuncia es castigada con anuencia de los frailes recién llegados, azotando a los responsables indígenas y teniéndolos desnudos y maniatados durante la misa. Tal es el escándalo que se produce una especie de alzamiento contra estos maltratos. Una noche, los indígenas borran las imágenes de los santos recién pintadas en las paredes del monasterio, “travesura” que encuentra, otra vez, su castigo: más azotes y encierros. El oidor enviado empeora la cuestión pues, previa investigación de lo acontecido, los envía a la cárcel. Sin embargo, el resto del pueblo los libera de noche, huida que el mismo enunciador compara con *Fuenteovejuna* (2002, III: 523). En medio de este estado de rebelión, ¿quién les hace cambiar de opinión? Un fraile franciscano, por supuesto, llamado Juan de Romanones, amado y respetado por los indígenas, a quien llevan al pueblo con el objetivo de pedir sosiego a los “rebeldes”. No obstante, la cuestión no termina hasta que los indígenas logran su cometido: dos años después, el virrey accede y envía, finalmente, franciscanos (2002, III: 524-526). Este episodio indica que los indígenas están dispuestos a todo por sus frailes favoritos, la importancia de escuchar lo que éstos dicen necesitar y la violencia que el no hacerlo genera. Hacia el final del Libro III, el enunciador narra otros hechos curiosos: una suerte de ola de secuestros de frailes franciscanos que van de visita a distintos pueblos a los que no quieren dejar ir, y el relato de un clérigo enviado a Teutiltan al que rechazan sistemáticamente, a pesar de su bondad y predisposición, porque no es franciscano.

En estas anécdotas hiperbólicas, el llanto, la perseverancia y/o el discurso efectivo de los indígenas conmuta las decisiones del clero e inclina la balanza hacia ellos mismos / los franciscanos. Los frailes de otras órdenes (dominicos y agustinos, aunque el texto no lo explicita) no saben cómo manejar la situación y recurren, en cambio, al castigo, al enojo o a la huida. Anécdotas de tenor similar narra la *Historia* de Motolinía. Por ejemplo, cuenta que hubo una tremenda propaganda contraria que se inició para con los franciscanos en Castilla: “al principio venían de Castilla indignados contra ellos, y con propósito de les reprender y abatir, porque venían informados que los frailes con soberbia mandaban a los Indios y se enseñoreaban de ellos”. Sin embargo, al llegar a América y conocer “su humildad” y trato, “tomáronles mucha afición y conocieron haber sido pasión lo que en España de ellos se decía” (Motolinía, 2014: 179). Si las crónicas misioneras son, también, respuestas políticas a los

detractores de la orden franciscana, el principal argumento que esgrime el enunciador es que hay que “venir y ver”, ya que las obras hablan por sí mismas.

El franciscano es el fraile destinado a morar y convertir la Nueva España. Según el enunciador de la historia de Motolinía, Dios no permitió que ninguno de ellos fuese devorado por un animal salvaje o muriese en un naufragio “porque Dios los guarda maravillosamente” (2014: 215). Estos datos que, *a posteriori*, contradice Mendieta al narrar las penurias de varios franciscanos que se arriesgaban tierra adentro, son un argumento del enunciador para demostrar que el franciscano está predestinado a trabajar por, del lado y al lado de los indígenas. Los franciscanos son, también, los que primero plantaron algunas semillas, como el árbol de la cañafístola y casi todos los árboles de fruta. Y persuadieron a los españoles de plantar e injertar porque “esta tierra da sus frutos” (Motolinía, 2014: 205). Con esta metáfora de lo plantado, el enunciador de la crónica misionera refiere no solamente a la labor en abanico que desempeñan los frailes sino a los resultados (para él evidentes) de la evangelización.

### 6.3.2. “Cosa tan nueva en tan viejo mundo”

La vida austera también es exacerbada en relación con los indígenas: “Y si miran a los indios, verlos han paupérrimamente vestidos y descalzos, las camas y moradas en extremo pobres, pues en la comida al más estrecho penitente exceden, de manera que no hallarán de que tener vanagloria ninguna” (Motolinía, 2014: 179). Dice Motolinía que “aunque son pobres, liberalmente buscan de su pobreza y sacan para una candelilla”<sup>288</sup> y que “son contentos con muy chica morada y menos hacienda” (2014: 77), “su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir ni alimentar” (2014: 80).

Su comida es muy paupérrima y lo mismo es el vestido. Para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanzan una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dinidades. Con su pobre manta se acuestan y, en despertando, están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse y desnudarse. Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas. Nunca me acuerdo haberlos visto guardar injuria, humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar. (Motolinía, 2014: 80-81)

---

<sup>288</sup> Estas alusiones están íntimamente relacionadas con la parábola bíblica de la ofrenda de la viuda: “Jesús se había sentado frente a las alcancías del Templo, y podía ver cómo la gente echaba dinero para el tesoro; pasaban ricos y daban mucho, pero también se acercó una viuda pobre y echó dos moneditas de muy poco valor. Jesús entonces llamó a sus discípulos y les dijo: ‘Yo les aseguro que esta viuda pobre ha dado más que todos los otros. Pues todos han echado de lo que les sobraba, mientras ella ha dado desde su pobreza; no tenía más, y dio todos sus recursos’” (Marcos 12, 41-44).

Notemos en esta cita la similitud con el comienzo de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del dominico Bartolomé de las Casas<sup>289</sup> y con numerosas citas de la Biblia.<sup>290</sup> Mendieta, por su parte, también distingue la debilidad y “flaqueza” de los indígenas, flaqueza que debe ser redireccionada de forma correcta, sin violencia ni imposiciones: “dijo Dios a su siervo: compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo) sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos” (2002, I: 120-121), pues son “ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o males que les enseñaren”. Además, dice el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* que son gente sin defensa ni resistencia ante los embates de opresiones de los hombres malos (Mendieta, 2002, I: 122). Considerarlos débiles y pobres (que es una forma de indicar su pobreza de entendimiento) es una táctica para legitimar la importancia de su tarea y guía espiritual, que se relaciona con la visión infantilizadora de la crónica misionera. De aquí que sea recurrente el diminutivo paternalista del enunciador: “hijuelos” (Motolinía, 2014: 123, 124, 148; Mendieta, 2002, II: 228; III: 453; IV: 94), “mozuelo” (Mendieta, 2002, I: 138), “indezuelo” (Mendieta, 2002, III: 397), “mestizuelo” (Mendieta, 2002, I: 150), “poblezuelos” (Motolinía, 2014: 112; Mendieta, 2002, III: 418, 517), “hacenduelas” (Mendieta, 2002, III: 519), “pobrecillos” (Mendieta, 2002, III: 443, 444, 499; IV: 93) y el tan franciscano “pequeñuelos” (Mendieta, 2002, III: 371, 465; IV: 194, 214, 215)<sup>291</sup> son solo algunos ejemplos de los subjetivemas que se encuentran en la crónica misionera en referencia a los

---

<sup>289</sup> “Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió dios los más simples sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales, e a los christianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios ni rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo [...] Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, e por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal que la de los santos padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente son en cueros cubiertas sus vergüenzas e cuando mucho cúbrese con una manta de algodón, que será como vara y media, o dos varas de lienzo en cuadra. Sus camas son encima de una estera e cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas que en lengua de la isla española llaman hamacas. Son eso mismo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra santa fe cathólica, e ser dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el mundo” (De las Casas, 2017: 61-62).

<sup>290</sup> “No junten tesoros y reservas aquí en la tierra, donde la polilla y el óxido hacen estragos, y donde los ladrones rompen el muro y roban. Junten tesoros y reservas en el Cielo, donde no hay polilla ni óxido para hacer estragos, y donde no hay ladrones para romper el muro y robar. Pues donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mateo 6, 19-21); “Ya conocen la generosidad de Cristo Jesús, nuestro Señor, que, siendo rico, se hizo pobre por ustedes para que su pobreza los hiciera ricos” (2 Corintios 8, 9); “Uno aparenta ser rico pero nada tiene; otro, ser pobre, y tiene grandes bienes” (Proverbios 13, 7).

<sup>291</sup> En referencia a los *teocalme*, las crónicas misioneras hablan de “iglezuelas o templillos”. En *Historia eclesiástica indiana* es común encontrar sintagmas como “los más grandecillos [...] traían sus habitillos y cordones” (2002, I: 501), los “mayorcillos” o la descripción de que en el colegio de Tlatelolco los indígenas traen sus “cajuelas y su ropilla” (Mendieta, 2002, II: 79). También en relación con los objetos de los indígenas: “pedrezuelas” (Mendieta, 2002, II: 285), “braserito” (Mendieta, 2002, II: 283), “idolitos” (Mendieta, 2002, II: 224), “penachuelos” (Mendieta, 2002, II: 289), “huesezuelo” (Mendieta, 2002, II: 293), “cordelillos” (Mendieta, 2002, II: 228), “comidilla” (Mendieta, 2002, III: 443).



indígenas conversos, sus oficios y sus costumbres nuevas y que marcan una clara distancia entre evangelizador y evangelizado.<sup>292</sup>

Este hincapié constante en lo mucho que hay que hacer con estas “ánimas blandas” se profundiza mediante el uso de metáforas que refieren a los indígenas como “hormiguero” (Mendieta, 2002, II: 305; IV: 249) o la tan usada “muchidumbre” (Motolinía, 2014: 21, 25, 48, 75, 110, 162, 201) que es, también, una alusión bíblica asociada a la “muchedumbre de gentiles” o “multitud de naciones” (Génesis 17, 4-5). Jesús siempre habla a una “muchedumbre”, “gentío” o gran cantidad de gente, además de a sus discípulos (Mateo 23, 1; Mateo 26, 55; Lucas 6, 17; Hechos 13, 45).<sup>293</sup> Y si “las gentes” para las que se trabaja son tantas, entonces el trabajo se multiplica:

Para que se entienda lo mucho que aquellos siervos de Dios primeros predicadores del Santo Evangelio tuvieron que hacer en los principios de la conversión de las gentes de esta Nueva España, es necesario presuponer la muchedumbre de provincias que en ella había, toda muy pobladas de gente, y cómo todas ellas estaban a cargo de aquellos poquitos religiosos. (Mendieta, 2002, III: 400)

Parte de la labor misionera es prestar atención a esa profusión. Cuentan las crónicas que, a partir de las gestiones de Juan de Zumárraga, en México comenzaron a pintar muchas cruces por todas partes (Motolinía, 2014: 29), “los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos, y en algunos cerros altos” (Mendieta, 2002, III: 384) y “procuraron los frailes que se hiciesen iglesias en todas partes” con las advocaciones de los Doce apóstoles cuyas imágenes dominan, pues “no hay retablo en ninguna parte adonde no estén pintadas sus imágenes” (Motolinía, 2014: 30), “con las cruces que por todas partes se levantaron, huyeron los demonios” (Mendieta, 2002, I: 135), “Está tan ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que en ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada ni adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya” (Motolinía, 2014: 146). En una sociedad subdividida entre los cristianos y los que (aún) no lo son, cada sector pagano debe ser sobreimpreso con la imagen de la fe. Para eso, “es muy necesario andar por todas partes” (Motolinía, 2014: 187).

---

<sup>292</sup> El diminutivo también se utiliza en otras crónicas mestizas y de tradición occidental aunque con sesgo desvalorizador y, en general, en referencia a intérpretes o acompañantes no españoles de las expediciones. Algunos ejemplos son Felipillo en *Historia general del Perú* del Inca Garcilaso de la Vega (1944), Estebanico en *Naufraios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (2011), Juliancillo y Melchorejo en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo (2011).

<sup>293</sup> La queja por la cantidad es una constante en las crónicas misioneras. Dice Ricard: “Uno de los escollos con que hubieron de luchar los religiosos fue que la conversión de los indios de México no fuera gradual y lenta, sino en masa y tumulto, podríamos decir. De improviso debieron atender a una multitud enorme de neófitos y fieles. ¿Cómo enseñar a estas muchedumbres, de las cuales apenas parte mínima cabía en la iglesia?” A partir de allí, el historiador señala la importancia de los atrios de las iglesias y de lo que él llama “capillas abiertas”, una especie de extensión del edificio pues los sacramentos sólo podían administrarse “puertas adentro” (2013: 268).

Este dominio de las “partes”, ahora bajo el poder del cristianismo, se asocia estrechamente con una metáfora muy utilizada en las crónicas misioneras. Me refiero a la metáfora del “pasaje a estas partes”, que implica, en las crónicas, una suerte de camino de ida hacia Nueva España que sólo un par de frailes traicionan al volver, agobiados por el peso de la tarea:<sup>294</sup> “deseando pasar en estas partes para predicar” (Mendieta, 2002, III: 319), “pasar a estas partes” (Mendieta, III: 330; V: 331, 383), “los flaires de todas las órdenes que acá pasan” (Motolinía, 2014: 173), “pasando yo para estas partes en mi mocedad” (Mendieta, 2002, III: 330), “pasó a estas partes” (Mendieta, 2002, IV: 26; V: 447).<sup>295</sup> Ante la importancia e insistencia del “pasar”, el “volver” a España es criticado como un acto grave de falta al deber,<sup>296</sup> por eso el enunciador de las crónicas misioneras se esfuerza en indicar que quien retorna lo hace con el objetivo de gestionar recursos para mejorar la vida de los indígenas y, por supuesto, luego de eso, “pasar a estas partes” otra vez. El caso de Gerónimo de Mendieta es curioso, pues su retorno de España a Nueva España fue producto de la obediencia, aunque esto en su texto se omite y se explicita sólo el regreso.

Esta inclusión excesiva de imágenes católicas no puede convivir con el paganismo:

Y al principio, por cumplir con los flaires, comenzaron a demandar que les diesen las imágenes, y a hacer algunas ermitas y adoratorios, y después, iglesias, y ponían en ellas imágenes. Y con todo esto, siempre procuraron de guardar sus templos sanos y enteros, aunque después, yendo la cosa adelante, para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus *teocalme* para sacar de ellos piedra y madera, y de esta manera quedaron desollados y derribados. Y los ídolos de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias, y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra. (Motolinía, 2014: 31)

Observamos aquí cómo la convivencia da paso a la destrucción, leída eufemísticamente por el enunciador como obra “santa”. De la misma forma en que en *Relación de Texcoco* el enunciador lamenta en repetidas oportunidades la destrucción de los palacios del *tlatoani* y otras casas principales para hacer uso de esas piedras, el enunciador de una crónica misionera descubre una oportunidad de

---

<sup>294</sup> Mendieta narra la historia de fray Alonso de Topas quien, luego de pocos años en México, volvió a España. Un día, estando en Salamanca, fue a pedir limosna. Una mujer serrana conversa con él y le demuestra que conocía su historia. Entonces le dice: “Desventurado de vos, padre, que dejastes (sic) de ocupar la vida en sustentar almas hambrientas del pan celestial, y venís a buscar mantenimiento para las bestias”. Entendiendo que aquella mujer era un ángel, pide licencia para volver a Nueva España y regresa (Mendieta, 2002, V: 418). Ricard afirma que varios frailes dominicos regresaron a España en 1526 sin haber estado siquiera un año en México (2013: 86).

<sup>295</sup> Incluso en la bula de León X: “pasar a estas partes con los dichos Frailes” (Mendieta, 2002, III: 322). En la bula de Adriano VI para el emperador (Zaragoza, 1522) se habla de “pasar a las partes de las dichas Indias” (Mendieta, 2002, III: 327). La Biblia también refiere al “pasaje”: por ejemplo, Pablo “pasa” a Europa (Hechos 16, 11). Dicho pasaje es siempre hacia los infieles: el enunciador de Mendieta narra cómo Valencia, en su mocedad, había querido “pasar a los moros de Berbería” (2002, III: 336).

<sup>296</sup> Dice la *Historia de los indios de la Nueva España*: “Y digo que los que de ellos acá no trabajan fielmente y los que se vuelven a Castilla, que los demandará Dios estrechísima cuenta de cómo emplearon el talento que se les encomendó” (2014: 173).

construir la fe. La mirada entusiasta del enunciador de la crónica mestiza respecto de las ruinas posconquista que lamenta en reiteradas ocasiones por los restos de palacios mexicas que dejó la guerra por Tenochtitlan, se transforma, en la misionera, en un enunciador que observa, en cambio, las iglesias y conventos que se han construido con esos mismos materiales, elidiendo el relato del trauma de la ruptura de un mundo viejo para celebrar el nuevo. A la descripción horrorizada de los *teocalme* salpicados de sangre, el enunciador de Motolinía opone la hermosura de las nuevas iglesias: el relicario del Santísimo Sacramento, “pulido y rico”; los indígenas, aunque pobres, dan lo que tienen para “ataviar adonde se tiene de poner el *Corpus Christi*” (Motolinía, 2014: 73); los indígenas cantan “mucho parte del día sin se les hacer mucho trabajo ni pesadumbre” (2014: 74). El sacrificio dio paso a la devoción, los gritos dieron paso a los cantos, el sufrimiento se trocó en la alegría.<sup>297</sup> Y se celebra, ahora, otro tipo de “pasaje” y de profusión:

En esta casa de Tlaxcala, en el año de mil e quinientos y treinta y seis, vi un ofrecimiento que en ninguna otra parte de la Nueva España he visto ni creo que le hay. El cual para escrebir y notar era menester otra mejor habilidad que la mía, para estimar y encarecer lo que creo que Dios tiene y se estima en mucho. Y fue que desde el Jueves Santo comienzan los indios a ofrecer en la iglesia de la madre de Dios [...] Otros traen cruces pequeñas de palmo, o palmo y medio, y mayores, cubiertas de oro y pluma, o de plata y pluma. También ofrecen ciriales bien labrados, de ellos cubiertos de oro y pluma bien vistosos, con su argentería colgando, y algunas plumas verdes de precio. Otros traen alguna comida guisada, puesta en sus platos y escudillas, y ofrécnla entre las otras ofrendas. En este mesmo año trujeron un cordero y dos puercos grandes vivos; traía cada uno de los que ofrecían puerco, atado en sus palos como ellos traen las otras cargas, y así entraban en la iglesia, y allegados cerca de las gradas, verlos tomar los puercos y ponerlos entre los brazos y así ofrecellos, era cosa de reír. También ofrecían gallinas y palomas, y de todo en grandísima cantidad; tanto, que los flaires y los españoles estaban espantados, y yo mesmo fui muchas veces a mirar y me espantaba de ver cosa tan nueva en tan viejo mundo. Y eran tantos los que entraban a ofrecer y salían, que a veces no podían caber por la puerta. (Motolinía, 2014: 78-79)

El nuevo orden manifiesta un exceso que espanta pero por otros motivos, y una profusión que, direccionada hacia el dios cristiano, es bienvenida y hasta celebrada paternalmente entre risas. La enumeración, el tópico de lo inefable y la construcción anafórica que antes se destinaba a la descripción de *teocalme* y sacrificios se convierte en las crónicas misioneras en recursos (re)dirigidos a la celebración de la conversión.

---

<sup>297</sup> “La noche de Navidad ponen muchas lumbres en los patios de las iglesias y en los terrados de sus casas, y como son muchas las casas de azotea, y van las casas una legua y dos y más, parecen de noche un cielo estrellado, y generalmente cantan y tañen atabales y campanas, que ya en esta tierra han hecho muchas. Ponen mucha devoción y dan alegría a todo el pueblo, y a los españoles mucho más” (Motolinía, 2014: 74).

Esta instancia idílica de la evangelización llega a su paroxismo en el Capítulo XV de la Primera Parte de *Historia de los indios de la Nueva España*, en que Motolinía narra los autos sacramentales celebrados en Corpus Christi y San Juan en Tlaxcala durante 1538. No es mi intención analizar en profundidad estos autos, pero sí pretendo señalar la importancia de su inserción en esta parte del texto en que el enunciador ya ha presentado el pasado idolátrico y anuncia los cambios a partir de la fe. Estos cuatro autos fueron compuestos por el mismo Motolinía (Baudot, 1985: 195). Lo curioso es que su relato consiste en la inclusión de una carta escrita al provincial Antonio de Ciudad Rodrigo en el que le informa la espectacularidad de las fiestas tlaxcaltecas, por ejemplo, la del auto *La caída de nuestros primeros padres*, “una de las cosas notables que se han hecho en la Nueva España”. El relato comienza con la morada de Adán y Eva hasta su destierro, “representado por los indios en su propia lengua, y así muchos de ellos tuvieron lágrimas y mucho sentimiento” (Motolinía, 2014: 93). Resulta interesante la atención a la magnificencia de la decoración, de la música, de la sensación generada en los espectadores.<sup>298</sup> Lo mismo sucede con el segundo auto incluido en el texto, relativo a la conquista de Jerusalén. La mirada está puesta en el compromiso de los indígenas para con la representación, tanto en sentimiento como en el ingenio para la realización de la escenografía y la música, que el enunciador relaciona a un compromiso igual de arraigado en la fe.<sup>299</sup> En esta representación nada falta: la conquista sobre los moros, la prédica de San Francisco a las aves, la aparición de Lucifer (contrahecho y con grandes cuernos y uñas), el aleccionamiento a través de la representación de un indígena beodo que es enviado al infierno por el propio Francisco. La inserción del relato de los autos demuestra un momento idílico posterior a la conversión en que indígenas, españoles y frailes participan de y asisten a un hecho

---

<sup>298</sup> “Estaba tan adornada la morada de Adán y Eva, que bien parecía paraíso de la tierra” (Motolinía, 2014: 90-91), “tenía muy muchos papagayos, y era tanto el hablar y gritar que tenían, que a veces estorbaban la representación”, “Había otros animales bien contrahechos, metidos dentro unos mochachos”, “Había cuatro ríos o fuentes que salían del Paraíso, con sus rétulos que decían Fisón, Geón, Tigris y Éufrates”, “muy hermosa fruta contrahecha de oro y pluma” (2014: 91), “Lo que más fue de notar fue el verlos salir desterrados llorando: llevaban a Adán tres ángeles y a Eva otros tres, y iban cantando en canto de órgano *Circumdederunt me*. Esto fue tan bien representado, que nadie lo vio que no llorase muy recio” (Motolinía, 2014: 92).

<sup>299</sup> “...dejaron en el medio una grande y muy gentil plaza, en la cual tenían hecha a Jerusalén encima de unas casas que hacen para el Cabildo” (Motolinía, 2014: 93), “sacaron sobre sí lo mejor que todos tenían de plumajes ricos, divisas y rodela, porque todos cuantos en este auto entraron, todos eran señores y principales, que entre ellos se nombran *teteuctin* y *pipiltin*” (2014: 94-95), “De dentro y de fuera andaba el combate muy recio, tirándose unas pelotas grandes hechas de espadañas y alcancías de barro secas al sol llenas de almagre mojado, que al que acertaban parecía que quedaba mal herido y lleno de sangre, y lo mesmo hacían con unas tunas coloradas. Los flecheros tenían en las cabezas de las viras unas bolsillas llenas de almagre, que doquiera que daban parecía que sacaban sangre” (2014: 101), “...tenían tan adornado todo el camino y calles, que decían muchos españoles que se hallaron presentes: ‘quien esto quisiese contar en Castilla decirle han que está loco y que se alarga y lo compone’” (2014: 102-103), “El infierno tenía una puerta falsa por do salieron los que estaban dentro, y salidos los que estaban dentro, pusiéronle fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios, lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba” (2014: 105).

atípico en la historia: la representación de la evangelización realizada por los mismos evangelizados.<sup>300</sup> Solamente los franciscanos, parece insinuar el enunciador, logran arraigar tanto la fe que los propios conversos puedan representarla.

Mendieta también aporta sus momentos idílicos posevangelización. Cuenta el enunciador que, cuando los frailes logran traducir lo principal de la doctrina cristiana al náhuatl, compusieron “un canto llano muy gracioso” al que los niños se aficionaron. Se juntaban en el patio para cantarla durante horas, “por doquiera que iban de día y de noche no decían ni se oía otra cosa sino el canto de las oraciones, artículos y mandamientos de Dios” (Mendieta, 2002, III: 372). Llama la atención el reemplazo de los gritos de los sacrificados en los *teocalme* por el canto cristiano que simboliza la derrota de dichas prácticas y la “armonía imposible” (Cornejo Polar, 1994) del canto de la fe cristiana en lengua mexicana. Al igual que la representación de los autos de Motolinía, la mención a los cantos de Mendieta es táctica retórica que describe un presente idílico y evangelizado que parece más áureo aun después de la descripción del pasado idólatra.

### 6.3.3. *La labor sacramental*

Las crónicas misioneras brindan una descripción meticulosa de los inicios de la evangelización: llegada de los Doce, primeras y tímidas intromisiones por los pueblos, papel providencial de Martín de Valencia, recorridas “de dos en dos” tal como Cristo envió a sus discípulos (Lucas 10, 1), gestiones (“ruegos”) a los *pipiltin* para que les confiasen sus hijos, aprendizaje de lenguas. Aunque, según el enunciador de Motolinía, los dos primeros años los frailes salían poco del pueblo por conocer escasamente tierra y lengua, y a partir del tercer año, primero, comenzaron a administrar sacramentos en San Francisco de México y luego en Tezcoco (Mendieta, 2002, III: 370; Motolinía, 2014: 72).<sup>301</sup> El bautismo es el sacramento más comentado en las crónicas, no solamente porque, para el cristiano, consiste en la puerta de entrada a la fe<sup>302</sup> sino, también, porque fue un punto álgido de las disputas entre

---

<sup>300</sup> Según Motolinía, posconversión ya no aparecen siquiera los terroríficos grifos: “ha más de ochenta años que no parecen ni hay memoria de ellos” (2014: 198). De esta manera, relega a la desaparición el universo fabuloso nahua.

<sup>301</sup> Para la administración de los sacramentos dio la Santa Sede a los frailes amplias facultades a través de la bula *Omnimoda* de 1522 (*Exponi nobis*) de Adriano VI que más tarde confirmó Pío V, después de Trento, en la bula *Exponi nobis* de 1567 (Ricard, 2013: 199).

<sup>302</sup> En el cristianismo, el Bautismo es considerado el primero de los sacramentos y, como tal, la posibilidad de la administración de los demás o, en palabras de Mendieta, “entrada y puerta de los otros” (2002, III: 411). Es, además, la “muerte” del hombre viejo que renace en un nuevo hombre, ahora cristiano y con la posibilidad de vivir con Cristo después de la muerte. De ahí la obsesión del enunciador de la crónica misionera por los indígenas que morían sin haber sido bautizados. En la Carta de Pablo a los Romanos esto se explicita: “Como ustedes saben, todos nosotros, al ser bautizados en Cristo Jesús, hemos sido sumergidos en su muerte. Por este bautismo en su muerte fuimos sepultados con Cristo, y así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la Gloria del Padre, así también nosotros empezamos una vida nueva. Una representación de su muerte nos injertó en él, pero compartiremos también su resurrección. Como ustedes saben, el hombre viejo que está en nosotros ha sido crucificado con Cristo” (Romanos 6, 3-6). Dice Valadés en su *Retórica cristiana*: “La

órdenes, fundamentalmente entre franciscanos y dominicos.<sup>303</sup> Además, para el franciscano el bautismo consistió en una especie de vara de medición del “éxito” de la evangelización. Por ejemplo, Mendieta dedica un capítulo entero, el XXXVI del Libro III, a relatar los diversos pareceres sobre la administración del bautismo. Según el enunciador,

después como vinieron religiosos de las órdenes de Santo Domingo y S. Agustín y también clérigos seculares, no faltaron opiniones diversas entre ellos, afirmando algunos que el sacramento del bautismo no se debía dar a los indios sino con toda la solemnidad y ceremonias que la Iglesia tiene ordenadas y usa en España y en las demás partes de la cristiandad, y no con sola agua y las palabras sacramentales, como los primeros ministros, que eran los franciscos, y algunos de otra orden lo habían hecho y hacían todavía, arguyéndolos en ello de pecado. Y aun algunos añadían a esta opinión, que el bautismo no se debía dar a los adultos sino en solos dos días del año, que son los sábados de las dos pascuas de Resurrección y de Pentecostés, conforme al uso antiguo de la Iglesia. Y según pareció, los que más eficacia ponían en sustentar y publicar esta su opinión, y tratar mucho de ella, aunque en el oficio sacerdotes y levitas, no llegaban como el Samaritano a comparecerse del caído en manos de ladrones, y herido gravemente, con el vino de la caridad y el olio de la misericordia. Porque ni entendían en la obra de la conversión de los indios, ni se aficionaban a deprender su lengua, y mucho menos a ellos; antes les causaba fastidio su desnudez y olor de pobres, y no faltaba entre ellos quien dijese que no había de emplear su estudio de tantos años con gente tan bestial y torpe como los indios. (Mendieta, 2002, III: 424)

Entonces, el deber de los frailes consiste en “aficionarse a los indios” sin criticar su “olor de pobres”, al igual que hacía Cristo. La alusión a la parábola “El buen Samaritano” (Lucas 10, 25-37), muy común en las homilías eclesiológicas, refiere fundamentalmente a ayudar al prójimo sin importar su religión, condición, procedencia. Para Mendieta, mientras duró el aluvión multitudinario de gente que quería recibir el sacramento, “no era posible guardar las ceremonias del bautismo, ni bastaban fuerzas humanas para ello, siendo tantos los que venían a bautizarse y tan pocos los ministros” (2002, III: 425).

---

puerta de todos los sacramentos es el bautismo, santificado con la sangre de Cristo; sin él no hay salvación para nadie; en él se sumergen los vicios del diablo, y las almas de los fieles se limpian y son liberadas del poder de Satanás” (1989).

<sup>303</sup> Según el enunciador de Motolinía, “Cerca del administrar este sacramento del bautismo, aunque los primeros años todos los sacerdotes fueron conformes, después como vinieron muchos clérigos y frailes de las otras órdenes, agustinos, dominicos y franciscos, tuvieron diversos pareceres contrarios los unos de los otros. Parecíales a los unos que el bautismo se debía de dar con las ceremonias que se usan en España, y no se satisfacían en la manera con que los otros le administraban y cada uno quería seguir su parecer [...] Y los nuevamente venidos siempre quieren enmendar las obras de los primeros y hacer, si pudiesen, que del todo cesasen y se olvidasen y que su opinión sola valiese. Y el mayor mal era que los que esto pretendían no curaban ni trabajaban en deprender la lengua de los indios ni en bautizallos. Estas diversas opiniones y diferentes pareceres fueron causa que algunas veces se dejó de administrar el sacramento del bautismo, lo cual no pudo ser sin detrimento de los que le buscaban, principalmente de los niños y enfermos, que murían sin remedio” (2014: 118). Mendieta, por ejemplo, señala: “Algunos quisieron decir que frailes habían bautizado con hisopo cuando se juntaba gran multitud de indios para bautizar. Mas no tuvieron razón, porque uno de los doce, varón santo y digno de todo crédito, como buen testigo de aquel tiempo, afirma que nunca fraile de su orden hizo tal cosa. Pues de las otras dos órdenes, yo estoy seguro que no lo harían, porque anduvieron en este negocio con mucho recato” (2002, III: 412). “La contienda entre Motolinía y Las Casas surge de una distinta concepción de la conquista: legítima y providencial para el primero, totalmente ilegítima para el segundo” (Bellini, 1988: 15).

Acto seguido, se pregunta cómo es posible que un “pobre sacerdote” pueda predicar, desposar, enterrar, velar, catequizar, aprender la lengua nativa, componer sermones en ella, enseñar a los niños a leer y escribir, arreglar “discordes”, y bautizar tres o cuatro mil “guardando con ellos las solemnidades que se pretenden” (Mendieta, 2002, III: 425).<sup>304</sup> Además de la oposición “solemnidad o bautismo”, otros varios argumentos esgrime este enunciador para justificar los bautismos “multitudinarios”. En primer lugar, incorpora textos que avalan dicha elección, como la Bula del papa Paulo III a favor de los indígenas, fechada en Roma en 1587, mediante la cual se permite a los frailes reducir las “solemnidades” sacramentales en pos de ganar fieles;<sup>305</sup> o la instrucción de envío de los Doce con que fray Francisco de los Ángeles despide a sus correligionarios en la que se explicita, entre otras cuestiones, que su cuidado “no ha de ser en guardar ceremonias ni ordenaciones, sino en la guarda del Evangelio, y regla que prometistes” (Mendieta, 2002, III: 339). En segundo lugar, la descripción de uno de los tantos bautismos en masa, celebrado con mucho orden, según el relato, mediante la cual muestra cuán “dóciles y fáciles son los indios para ponerlos en cualquier cosa de orden y concierto” (2002, III: 433). Para el enunciador, el tener fe y voluntad manifiesta de acercarse a Dios, ya es motivo suficiente para recibir el bautismo. Por otro lado, afirma, sería peor que muriesen sin el sacramento (2002, III: 437-438).

Mendieta da cuenta de una rigurosa regla interna franciscana para bautizar que consistía en un ordenamiento por necesidad de urgencia. Los primeros en ser bautizados eran los discípulos que se criaban en el monasterio con los frailes; luego era el turno de los niños a los que adoctrinaban (teniendo en cuenta que, cuanto más chiquitos, más urgía bautizarlos); *a posteriori*, se bautizaban los adultos, a quienes más se tardó en acercarse a la fe (2002, III: 411). Sin embargo, la cantidad de bautismos y bautizados que el enunciador franciscano se empeña en anunciar una y otra vez en su crónica,<sup>306</sup> no responde solamente a esta especie de competencia entre órdenes sino que es, también, un gesto bíblico. Los apóstoles de Cristo, luego de su resurrección, peregrinan por la tierra evangelizando, exhortando a alejarse del “Maligno” y a aceptar las enseñanzas de Cristo. En Hechos de los Apóstoles, se hace

---

<sup>304</sup> Respecto de esto, señala Ricard que, si bien los franciscanos tenían cierta facilidad para admitir a los infieles en el bautismo, sin hacerles esperar demasiado, “ni uno solo era agregado a la Iglesia sin la formación preliminar”. Por esto, “la administración del bautismo era precedida en todo caso de una instrucción previa, más o menos sumaria, más o menos rápida, según las circunstancias” (2013: 165, 167).

<sup>305</sup> Sucintamente, mediante la bula se reducen las solemnidades del bautismo para aligerar su administración: el agua consagrada y el exorcismo son obligatorios. La sal, saliva, capirio y vela deben colocarse solamente a dos o tres indígenas en representación de todos los del mismo sexo. Además, se debe ungir con el crisma y el óleo. Pero también dicha bula versa sobre la administración de otros sacramentos; por ejemplo, explicita que se debe consolidar el matrimonio cristiano con la primera mujer con que se ha juntado y reducir el ayuno obligatorio a la Cuaresma y los días no laborables (Mendieta, 2002, III: 428-430). Este intertexto sirve al enunciador como corroboración de que los franciscanos, mediante esta forma de bautizar, no han pecado ni lo harán, pues hacen uso de un ritual no por abreviado menos válido.

<sup>306</sup> Motolinía estima que desde 1521 a 1536 se han bautizado “cuatro millones de ánimas” (2014: 114) y hacia 1539 ya eran “más de nueve millones de ánimas de indios” (2014: 117).

hincapié en la cantidad de bautizados: “Los que acogieron la palabra de Pedro se bautizaron, y aquel día se unieron a ellos unas tres mil personas” (Hechos 2, 41):

Venían desalados al bautismo: unos rogando y importunando; otros para pedirlo se ponían de rodillas; otros alzaban las manos plegadas en algo, gimiendo y encogiéndose; otros suspirando y llorando recibían el bautismo: y así por señales visibles se veía ir desterrado el fuerte demonio que en paz poseía estas ánimas y sobre venir el más fuerte y verdadero rey pacífico Jesucristo. (Mendieta, 2002, III: 419)

Entonces, dicha urgencia tiene un remedo bíblico que el fraile franciscano recupera en tanto su (auto)representación es la de un apóstol cristiano. Así, Mendieta desliza, al pasar, una anécdota sobre la “envidia santa” que los dominicos tenían para con los franciscanos: cuenta que en 1516, llegaron franciscanos a la costa de Paria y fueron muy bien recibidos por los indígenas de Cumaná, a pesar de que éstos eran infieles. Fundaron allí un monasterio y juntaron niños dados “de buena gana” por sus padres para enseñarles la doctrina cristiana. Los dominicos quisieron hacer lo mismo y comenzaron a predicar en Piriti, provincia de Maracapana, “mas no fueron casi oídos ni vistos” porque los indios los mataron y comieron (2002, I: 138).<sup>307</sup> Dicha anécdota patética es una clara recriminación a la supuesta improvisación de las otras órdenes, que quieren emular (y aprovecharse de) el camino recorrido por los franciscanos. Funciona, también, como advertencia para quienes pretendan “pasar a estas partes”: deben estar preparados, preocuparse por conocer la lengua, acercarse a los indígenas y, sobre todo, hacerse amar por ellos.

Este entusiasta enunciador, siempre ávido por encontrar en el pasado similitudes con el sistema sacramental cristiano,<sup>308</sup> incurre en omisiones que grafican una conversión inmediata: “Los naturales,

---

<sup>307</sup> Contrariamente a Motolinía, Mendieta tiene una visión positiva de Bartolomé de las Casas por su intensa labor a favor de los indígenas: “no hay agora quién le eche la culpa, contando la verdad de cómo ello pasó, si no es el obispo de Chiapas, Fr. Bartolomé de las Casas, en una apología que escribió en defensa de los indios, a quien por la autoridad de su persona, religión y dignidad, y por el cristianísimo celo que en sus obras y escritos mostró de la honra de Dios, es razón de darle todo crédito” (2002, I: 139). A continuación, cita las anécdotas de los indios de Cumaná y Maracapana contra los cristianos del texto de De las Casas (Capítulos IX y XX del Libro I). También describe que el “acérrimo defensor de los indios” fue a visitar al cacique Enrique culminada su rebelión, metiéndose por montañas, riscos y lugares ásperos, llevando consigo “ornamentos y recaudo para decir misa”, fue recibido con alegría por Enrique, lo aconsejó paternalmente y consoló espiritualmente. Además, lo instó para que se bautizase y, con él, a todos los suyos (Mendieta, 2002, I: 162).

<sup>308</sup> Las crónicas mestizas y misioneras detectan prácticas similares a las sacramentales entre los indígenas. Dice Mendieta que “tenían alguna manera de confesión” delante de sus ídolos, a través de la cual no buscaban, a la usanza cristiana, el perdón de los pecados sino el aplacamiento de su enojo. También tenían una suerte de penitencia, que no consistía en el rezo de alguna oración sino en una práctica realizada con “cierto hechizo de diversas flores”. También tenían “alguna manera de comunión o recepción del sacramento” que consistía en recibir unos “idolitos chiquitos de semillas de bledos o cenizos, o de otras yerbas” que los mismos indígenas hacían como memoria de sus dioses. Pero es una yerba “sospechosa y peligrosa”, el *picietl* que los españoles llaman “tabaco”, porque “hace desatinar a quien la toma”. Los totonaques tenían otra forma de comunión: cada tres años mataban tres niños y sacaban sus corazones. De la sangre de esos sacrificios hacían con *ulli* y semillas una especie de masa, que tenían como “cosa santísima”. Esa masa era llamada *Totolliaytlaqual* (“manjar de nuestra alma”) y estaba destinada a los hombres y mujeres de determinada edad. También tuvieron un tipo de agua bendita, bendecida por un sacerdote al consagrar al ídolo Huitzilopochtli, hecho de semillas y sangre de niños sacrificados. Esa agua



es de ver con cuánta quietud gozan de sus haciendas y con cuánta solenidad y alegría se trata el Santísimo Sacramento, y las solenes fiestas que para esto se hacen, ayuntando los más sacerdotes que se pueden haber y los mejores ornamentos” y “unos a otros se animan y despiertan para el servicio del verdadero Dios nuestro” (Motolinía, 2014: 72). Como si fuese una competencia, el enunciador de la crónica opone la profusión de obispos idólatras a los sacerdotes católicos y afirma que los mejores ornamentos son los que “ahora” tienen los templos cristianos.

Pero además de entusiasta, el enunciador de las crónicas misioneras se inscribe como un ser imprescindible en la labor catequística. El de Motolinía, por ejemplo, aconseja a los indígenas llevarle sus pecados por escrito y por figuras para poderlos confesar, “y ellos con una paja apuntando y yo con otra ayudándoles, se confesaban muy brevemente” (2014: 130). El de Mendieta describe cómo llevaban sus pecados “pintados con sus caracteres” (2002, III: 399). Con esto organiza y efectiviza la administración del sacramento de la reconciliación.

En estas crónicas, los sacramentos siempre se practican accediendo a la “importunación” de los indígenas, enfervorizados por la fe. El primer noble en recibir el primer sacramento en Cuitlahuac fue un indígena que, bautizado por Martín de Valencia, pasa a llamarse Don Francisco,<sup>309</sup> quien protagoniza un episodio milagroso: estando en su canoa oyó “un canto muy dulce y de palabras muy admirables, las cuales yo vi y tuve escritas, y muchos frailes las vieron y juzgaron haber sido canto de ángeles”.<sup>310</sup> Debido a ese encuentro de índole divino y como estaba próximo a morir, pide de inmediato la confesión (Motolinía, 2014: 111).

Esta representación de una conversión expeditiva, veloz, casi mágica, incurre en momentos hiperbólicos: “En espacio de tres a cuatro horas, muchos de aquel pueblo, antes que de allí se partiesen, supieron persinarse y el *Pater Noster*” (Motolinía, 2014: 112), anécdota que repite íntegra Mendieta (2002, III: 419); en el cuarto año de la llegada de los frailes, una procesión en Texcoco encabezada por “una pobre cruz” hizo que cesaran las inundaciones (Motolinía, 2014: 113); “Cuando van al bautismo, los unos van rogando, otros importunando, otros lo piden de rodillas, otros alzando y poniendo las

---

se guardaba debajo del altar, en una vasija, y con ella bendecían al *tlatoani* al coronarse o a los capitanes al partir hacia una guerra (Mendieta, 2002, II: 224-225). Además, el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* es muy específico al describir la forma en que se casaban, ceremonia que, si bien muy diferente al sacramento cristiano, reviste de importancia similar a los contrayentes (2002, Libro II, Capítulo XXV).

<sup>309</sup> Es notable que la primera alusión al nombre de un bautizado sea Francisco. El enunciador de la crónica misionera alude a los nombres indígenas al narrar el pasado pero desde el relato de la conversión, omite los nombres reales y los sobreimprime con los cristianos que son, en su mayoría, “Francisco”, “Juan”, “Martín” y nombres de los doce apóstoles. Esta sobreimpresión se observa en los inicios de los relatos en los que conviven nombre original del pueblo y (nuevo) nombre del indígena, evidenciando lo opuesto de las dos tradiciones: “Un hombre principal de un pueblo llamado Cuauhquechula, natural llamado por nombre Juan” (Motolinía, 2014: 127), “El señor de este pueblo de Cuauhquechula, que se dice don Martín”, “En esta provincia de Cuauhnhuac había un hombre viejo, de los más principales del pueblo, que se llamaba Pablo” (Motolinía, 2014: 128), “En Huexotzinco, en el año 1528, estando un mancebo llamado Diego” (Motolinía, 2014: 132), “falleció aquí en Tlaxcala un mancebo natural de Cholola, llamado Benito” (Motolinía, 2014: 131).

<sup>310</sup> La presencia de ángeles, recurrente en las crónicas misioneras, es alusiva al libro del Apocalipsis.

manos, gimiendo y encogiéndose, otros lo demandan y reciben llorando y con suspiros” (Motolinía, 2014: 115); “en cinco días que estuve en aquel monasterio, otro sacerdote y yo bautizamos por cuenta catorce mil y doscientos y tantos, puniendo a todos olio y crisma, que no nos fue pequeño trabajo” (Motolinía, 2014: 123). Mendieta, más resuntivo, plantea que si tuviese que dar cuenta de cada pueblo y provincia adonde llegaron los franciscanos y cómo los indígenas se convirtieron y bautizaron “sería hacer un volumen incomportable y de lectura enfadosa” (2002, III: 414).

Asimismo, las anécdotas de conversión o relativas a ella pueblan las crónicas misioneras. Por ejemplo, narran el bautismo “pedido por” un hijo de Motecuhzoma, que culminó en una especie de exorcismo porque “comenzó a temblar en tanta manera, no sólo el enfermo, sino también la silla en que estaba, tan recio, que al parecer de todos los que allí se hallaron parecía salir de él el demonio” (Motolinía, 2014: 115; Mendieta, 2002, III: 420). Otro relato cuenta que una mujer bautizada llevaba a su niño aún sin bautizar y pasó cerca de los *teocalme*. Salió de allí el demonio y quiso arrebatarse la creatura, pero la madre, al grito de “Jesús, Jesús”, espanta automáticamente a Satán. Tres veces realiza este grito ya que, cada vez que callaba, volvía el demonio para cumplir su propósito. Por esto, al otro día llevó a su niño a bautizar. Sucede también, según el enunciador, que “han sido muchas veces las que los demonios han puesto las manos en ellos queriéndolos matar, y nombrando el nombre de Jesús son dejados”. En estos “aparecimientos e ilusiones del demonio” (Mendieta, 2002, III: 370), Satán, personificado, se presenta siempre “muy espantoso” y conmina a los indígenas a seguir sirviéndole. Muchas veces la pregunta directa que les hace es: “¿Por qué te has bautizado?”. Dice el enunciador que, luego de estos encuentros, varios indígenas han quedado “muy maltratados y heridos de sus manos” (Mendieta, 2002, III: 420; Motolinía, 2014: 150). Otra historia cuenta el caso de dos ancianas “que apenas se podían tener” y llegan a la iglesia. Allí, el fraile que las tenía que bautizar, cuyo nombre se omite, les prohíbe el sacramento aduciendo que “no estaban bien enseñadas”. Pero la reflexión de una de ellas le hizo cambiar de opinión: “¿A mí que creo en Dios me quieres echar fuera de la iglesia? Pues si tú me echas de la casa del misericordioso Dios, ¿a dónde iré? ¿No ves de cuán lejos vengo, y si me vuelvo sin bautizar, en el camino me moriré?” (Motolinía, 2014: 123).<sup>311</sup> El recurso del patetismo y del discurso directo de un razonamiento aplastante, incluso para un cristiano, es una constante en las crónicas misioneras que intentan demostrar que los indígenas están capacitados para (y enfervorizados por) la evangelización, y lo contradictorio o contraproducente de la insistencia en lo doctrinal. Los relatos, que omiten nombres de los protagonistas indígenas (refieren sólo al de Cristo), lugares, fechas y otras precisiones, culminan con una reflexión en torno al cambio de Nueva España:

---

<sup>311</sup> El Salmo 139 dice: “Señor, ¿A dónde iré lejos de tu espíritu?” (139, 7).

Ahora es muy de ver los niños que cada día se vienen a bautizar, en especial aquí en Tlaxcala, que día hay de batizar cuatro y cinco veces. Y con los que vienen el domingo, hay semana que se batizan niños de pila trescientos, y semana de cuatrocientos, otras de quinientos, con los de una legua a la redonda. Y si alguna vez hay descuido o impedimento por que se dejen de visitar los pueblos que están a dos y a tres leguas, después cargan tantos, que es maravilla. (Motolinía, 2014: 116)

La táctica del hábil enunciador consiste en transformar la “importunación” del fraile en la del indígena que ruega, permanentemente, ser bautizado. Esto sucede con los frailes franciscanos, pues “de los otros sacerdotes pocos se han dado a batizar” (Motolinía, 2014: 116). La justificación de los bautismos en masa, entonces, se relaciona con la necesidad de “pelear contra el maligno” y con la falta de frailes en Nueva España. Pero, también, es respuesta a la reacción generalizada de los indígenas al negárseles el bautismo:

En este mismo tiempo también fueron muchos al monasterio de Tlaxcala a pedir el bautismo, y como se lo negaron, era la mayor lástima del mundo ver lo que hacían, y cómo lloraban y cuán desconsolados estaban y las cosas y lástimas que decían, tan bien dichas, que ponían gran compasión a quien los oía, y hicieron llorar a muchos de los Españoles que se hallaron presentes, viendo cómo muchos de ellos venían de tres y de cuatro jornadas, y era en tiempo de aguas, y venían pasando arroyos y ríos con mucho trabajo y peligro. La comida paupérrima y que apenas les basta, sino que a muchos de ellos se les acaba en el camino; las posadas son adonde les toma la noche, debajo de un árbol, si le hay; no traen sino cruz y penitencia. (Motolinía, 2014: 123)

Esta reacción lastimosa ante la negativa del bautismo condice con las expresiones de los indígenas al “quitarles” los frailes franciscanos. Escenas como la anterior son recurrentes en las crónicas misioneras, que insisten en la construcción de un indígena que quiere ser bautizado (por franciscanos) o morir en el intento, mediante tácticas como, por ejemplo, la imagen de los fríos y codiciosos españoles llorando conmovidos, la hipérbole, la compasión suscitada por el discurso del indígena, la descripción de un indígena tan paupérrimo como el fraile, el peligro de la noche y de la muerte (sin haberse bautizado) durante el peligroso camino. Por otro lado, el inicio de las anécdotas o relatos con el sintagma bíblico “en este tiempo”, “en esos tiempos” o sus distintas variantes, demuestra que el enunciador pretende a través de su historia gestar una escritura sagrada o, al menos, misionera. Esto es: su crónica no se concibe solamente como una historia de la evangelización en Nueva España, sino que se erige como un texto que, a través del relato de dicha historia, suscite una repercusión catequística aún mayor.

Son, también, comunes las anécdotas sobre indígenas que padecen visiones tremendas hasta que reciben el sacramento de la reconciliación o enfermos al borde de la muerte que quieren recibir la extremaunción. Se dice que Benito, por ejemplo, tuvo visiones del diablo hasta que un ángel que se le

aparece le aconseja la confesión. Por otro lado, Juan tuvo la visión de la Virgen María antes de fallecer. A Diego se le aparecen dos frailes franciscanos y le dan “de comer”, es decir, le dan el sacramento de la comunión (Motolinía, 2014, Parte II, Capítulo VI), metáfora que es utilizada durante la misa. Todas estas anécdotas, en consonancia con las parábolas de la Biblia, son protagonizadas por indígenas conversos cuyo último aliento de vida está dedicado a la práctica de la fe y que, en su martirio, enseñan a los demás el valor de la misma.

No se encuentran demasiadas referencias al sacramento del matrimonio, probablemente, porque el problema de la poligamia no estaba ni aún cerca de ser resuelto, más allá de los pedidos masivos de bautismo. De todas maneras, tanto Mendieta como Motolinía refieren al primer casamiento celebrado: el 14 de octubre de 1526 se casó don Hernando, hermano del señor de Texcoco, con otros siete compañeros. Según el enunciador, los novios fueron vestidos a la usanza española, con buenas joyas y hubo mucho vino, “que fue la joya con que más todos se alegraron”. El enunciador refiere a que “estas bodas habían de ser ejemplo de toda la Nueva España”. Hubo un gran baile y hasta la participación indirecta de Cortés, quien “mandó a un su criado que allí tenía que ofreciese en su nombre” (Motolinía, 2014: 133-134). Mendieta refiere también al texto de Motolinía aunque, por su parte, asegura que el primer casamiento de la Nueva España fue el de don Calixto, “mancebo principal del pueblo o ciudad de Huexocingo”, pero que este careció de las solemnidades de aquel (2002, III: 460-461).

Con respecto al sacramento de la reconciliación, el enunciador de Mendieta reconoce que los indígenas tuvieron una suerte de confesión oral que hacían dos veces en el año a sus dioses, apartándose cada uno en un rincón de su casa o en el templo o retirados en los montes. También acudían a médicos para que, después de escucharlos, les diesen un remedio (2002, III: 441). Y si en la “gentilidad de los indios” el médico hacía uso de su sabiduría para curar los pecados y Mendieta dice ser uno a los que le cupo este ministerio (2002, III: 412), su postura es la de quien se presenta como un doctor que cura el mal de la Nueva España. Además, cuenta que muchos de los frailes que confesaron “murieron de achaque de molidos y quebrantados por ministrar a mucha gente este santo sacramento”, en referencia a Juan de Zumárraga y Martín de Hojacastro (Mendieta, 2002, III: 440). Si el fervor era una constante en los bautismos, el pedido del sacramento de la reconciliación (o confesión) no se queda atrás en insistencia, constancia y esfuerzos para adquirirlo:

En aquellos tiempos de que ahora tratamos, como había muchos indios y pocos ministros, era cosa de grima la priesa que había y el fervor con que venían a buscar a los confesores. Acaecía por los caminos, montes y despoblados, seguir a los religiosos mil y dos mil indios y indias, sólo por confesarse, dejando desamparadas sus casas y haciendas; y muchas de ellas preñadas, y tanto que algunas parían por los caminos, y casi todas cargadas con sus hijos a cuestras. Otros viejos y viejas que apenas se podían tener en pie con sus báculos, y hasta ciegos se hacían llevar

de quince y veinte leguas a buscar confesor. De los sanos muchos venían de treinta leguas, y otros acaecía andar de monesterio en monesterio más de ochenta leguas buscando quién los confesase [...] Yo soy testigo que por los caminos hartas veces nos hacían perder la paciencia, porque teniendo de ellos grandísima compasión, por ser mucha la gente que nos seguía que era imposible confesarlos en muchos días, y que se alejaban de sus pueblos y no llevaban qué comer, les rogábamos que se volviesen, que otro día volveríamos por sus casas; y no aprovechaba amonestarlos ni reñirles ni amenazarlos los indios alguaciles que nos guiaban y acompañaban. Ver el fervor y lágrimas con que lo pedían, y los ofrecimientos que hacían de padecer por ello hambre y cansancio, era para quebrantar el corazón. (Mendieta, 2002, III: 442-443)

Esta cita ejemplifica cuánto se asemejan ciertos pasajes de las crónicas misioneras a la Biblia. El inicio “en aquellos tiempos”, la multitud heterogénea (pero homogénea en su intención) que seguía a los frailes/apóstoles, el fervor aunado al llanto, la conmiseración suscitada en el enunciador. La referencia a las parábolas como “Lo que cuesta seguir a Jesús” (Lucas 14, 25-35) o versículos tales como “Al contemplar aquel gran gentío, Jesús siguió compasión, porque estaban decaídos y desanimados como ovejas sin pastor” (Mateo 9, 36); “mucha gente vino a él y los sanó” (Mateo 19, 2); “Jesús los acogió y volvió a hablarles del Reino de Dios mientras devolvía la salud a los que necesitaban ser atendidos” (Lucas 9, 11); “Le seguía un enorme gentío a causa de las señales milagrosas que le veían hacer en los enfermos” (Juan 6, 2); “cada cual trataba de tocarlo, porque de él salía una fuerza que los sanaba a todos” (Lucas 6, 19), da cuenta de un enunciador no solamente evangelizado y conocedor de las Sagradas Escrituras sino pretende, a través de su texto, y a pesar de reconocer que debían mantener la paciencia, ser transmisor de ejemplos que sustenten su labor.

Asimismo, el enunciador de las crónicas misioneras anuncia enfáticamente la perpetuación de su obra en los conversos: “se han apartado del vicio de la embriaguez”, “hanse dado tanto a la virtud y al servicio de Dios”, “han destruido sus ídolos y levantado cruces”, “tienen los ídolos tan olvidados como si hubiera cien años que hubieran pasado” (Motolinía, 2014: 268).<sup>312</sup> Tanto así que dos mancebos recién convertidos “sin decir nada a nadie se metieron por la tierra adentro más de cincuenta leguas a convertir y enseñar a otros indios” (Motolinía, 2014: 136-137). De esta forma, el enunciador asegura que su obra apostólica no es un hecho aislado sino punto de partida de un férreo cambio universal.

---

<sup>312</sup> Esto está ejemplificado con la anécdota de “un mancebo llamado don Juan”, un principal de Michoacán, quien “leyendo en la vida de San Francisco que en su lengua estaba traducida, tomó tanta devoción, que prometió ser flaire” (Motolinía, 2014: 141).

### 6.3.4. *Doctrina franciscana. Relato de la (única) forma de catequizar*

#### 6.3.4.1. Los *exempla*

Si el enunciador de la crónica misionera se esfuerza (y mucho) por indicar que el fraile franciscano es el más idóneo para llevar adelante la evangelización novohispana, pues a los hechos se remite, también se preocupa por precisar de qué forma ha logrado dicha conversión que, como señalé, se representa como inmediata y casi mágica.<sup>313</sup> El enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España*, por ejemplo, narra la forma en que trabajaron los franciscanos “para traer a los Indios en conocimiento de un solo Dios verdadero, y para apartarlos del error de los ídolos”. Primero, dice, se les enseñó “el *Per signum Crucis*, el *Pater Noster*, *Ave María*, *Credo*, *Salve*, todo cantado de un canto muy llano y gracioso” (Mendieta, 2002, III: 363; Motolinía, 2014: 175). Los mandamientos fueron traducidos al náhuatl y en metro, y los sacramentos y artículos de la fe fueron convertidos en cantos (Motolinía, 2014: 175). Por su parte, la *Historia eclesiástica indiana* explica que, al principio, se enseñó a los indígenas en latín y se les inculcó la idea del infierno, “lugar de fuego y de infinitas penas y tormentos increíbles, y morada de aquellos que sus padres tenían por dioses” (Mendieta, 2002, III: 363). Sumado a esto, les enseñaban la imagen de Cristo crucificado que “murió por ellos en la cruz y que vive en su corazón, que es puro espíritu” (Mendieta, 2002, III: 363). Además, los frailes han aprendido muchas lenguas y traducido los sermones. Sin embargo, y a pesar de los claros avances en materia doctrinal, una de las tareas más complicadas fue la de desarraigar la poligamia (Motolinía, 2014: 176). Asimismo, resultó arduo el trabajo frente al sacramento de la confesión pues era solicitado permanentemente: “Muchos días son tantos los enfermos, que los confesores están como Josué, rogando a Dios que detenga el sol y alargue el día, para que se acaben de confesar los enfermos” (2014: 176). Tanto así que el enunciador asegura irónicamente que “son tan continuas, que todo el año es una Cuaresma” (Motolinía, 2014: 176). Por otro lado, advierte que los confesores no deben ser delicados pues muchos indígenas son sordos o llagados o están muy enfermos, por tanto, no es labor para alguien fácil de alarmar.

En relación a esto, el enunciador inserta diversos *exempla* sobre indígenas conversos.<sup>314</sup> Motolinía narra cómo un clérigo llegado de España pone a prueba a un indígena en su doctrina y sale

---

<sup>313</sup> Respecto de la catequesis en México, Ricard releva el metodismo sistemático de los franciscanos, en particular, su constancia en la transmisión de la doctrina: en todo pueblo en que hubiera un convento, había reuniones catequísticas todos los domingos y días de fiesta. Los “merinos” o vigilantes de cuartel despertaban a los indígenas, que se encaminaban hacia la iglesia, rezando oraciones y con la cruz por delante. Llegados allí, se pasaba lista con rigurosidad. Sin embargo, el punto clave fue el pupilaje de niños que eran educados en las escuelas anexas a los conventos (2013: 181-182). Pero esta labor no es meramente altruista sino, fundamentalmente, táctica: los niños son colaboradores fieles y continuadores de la obra apostólica del fraile.

<sup>314</sup> Los *exempla* (plural de *exemplum*) son ejemplos, un tipo de comparación, caso particular de la similitud (Beristáin, 1995: 422). Harto Trujillo define el *exemplum* como un recurso retórico que desde la antigüedad clásica permitía al orador

éste airoso y, aún más, le responde en latín, lengua que el clérigo desconocía (2014: 227). Otro episodio narrado por Motolinía y glosado por Mendieta cuenta cómo un “ministro del demonio” que vestía las insignias de Ometochtli salió del templo a pasearse por el mercado, mascando navajas “para mostrarse feroz”. Los niños que estudiaban en el monasterio volvían de bañarse en el río y se encontraron con el espectáculo de la gente que iba tras el ministro. Entonces exclaman “no es dios sino diablo, que os miente y engaña”. Llegan caminando hasta la cruz, situada en medio del mercado, donde se juntaban los niños para orar, y allí se les presenta el “mal demonio” y los amenaza de muerte. Los “grandecillos” le responden que era un diablo malo y mentiroso. Los niños lo persiguen con piedras hasta que el demonio tropieza y cae. Entonces, muere lapidado. En el monasterio, contentos, los niños avisan que “han muerto al diablo”. Los frailes llegan al mercado y, viendo al muerto que vestía ropajes demoníacos, reprenden a los niños por faltar al mandamiento “no matarás”. A pesar de este terrible episodio, la reflexión del enunciador es que “por solo este caso comenzaron muchos indios a conocer los engaños y mentiras del demonio, y a dejar su falsa opinión” (2014: 231-233; Mendieta, 2002, III: 385-387). El enunciador no enfatiza en la importancia del correcto adoctrinamiento para que casos como éste no ocurran nuevamente, ni en las obvias dificultades que tiene el aprendizaje del cristianismo por parte de los indígenas, sino que hace uso del caso para confirmar su hipótesis de que los indígenas adoraban a dioses falsos.

Conocida es también la historia del cacique Enrique, indígena sublevado en la isla Española, cuyo relato Mendieta retoma de la *Historia general* de Oviedo y narra en el Libro I de su historia. Este indígena es luego perdonado por las autoridades eclesiásticas y aconsejado por Bartolomé de las Casas para que se bautice. Dicho relato es una alusión a la parábola bíblica del hijo pródigo, narrada por Jesús en el Nuevo Testamento, que cuenta la historia del perdón de un padre hacia uno de sus hijos que actuó mal pero vuelve para solicitar su misericordia y cobijo. Al preguntarle su otro hijo por qué perdonó al pecador, el padre (simbología de Dios o, en la versión de Mendieta, el emperador) le contesta: “Hijo, tú estás siempre conmigo y todo lo mío es tuyo. Pero había que hacer fiesta y alegrarse, puesto que tu

---

*delectare, docere y movere*, convirtiéndose en vehículo fundamental de la educación de los jóvenes. Ya en la Edad Media, tenían carácter oral y se usaban en sermones con sentido religioso. El *exemplum* medieval se basa en santos, mártires, o en historias de carácter religioso con el fin de mover al auditorio. En el Renacimiento, reaparecieron los *exempla* basados en personajes clásicos, bíblicos y contemporáneos que ejemplifican virtudes y glorias del pasado y ofrecen una lección moral sobre virtudes y vicios (2011: 509-515). Sin embargo, y más allá del carácter moralizante del *exemplum*, también se utilizó en la Edad Media para diferentes ejercicios de comprensión y redacción literarias. El *exemplum* es “un relato breve, dado por verídico, inserto en un discurso o sermón, para convencer a un auditorio, mediante una lección saludable” (Le Goff et al., 1996). Los *exempla* tienen sentido alegórico y simbólico (Rozat, 2002: 143). Considero que se diferencian de las anécdotas aleccionadoras y otros relatos breves en tanto los *exempla* son pequeños relatos inspirados directamente en parábolas bíblicas y que deben haber formado parte de las homilias franciscanas. Además, siguen una misma estructura o plantilla que los convierte, en definitiva, en el mismo mensaje encubierto bajo formas episódicas distintas. De esta forma, el mensaje que subyace en las crónicas misioneras es la urgencia de la conversión para salvar el alma. La repetición, entonces, es la diferencia que hallo entre las anécdotas (también de tono aleccionador) y los *exempla*.

hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado” (Lucas 15, 11-32). Esta distinción entre la “justicia justa” y la “justicia divina” es una constante en las crónicas misioneras.

Otro *exemplum* es el conocido caso del niño Cristóbal, también narrado en la crónica de Motolinía, cuyo enunciador dice conocer por fuente de primera mano, es decir, por el hermano del protagonista, Luis. Cuenta la historia de un niño tlaxcalteca de doce o trece años cuyo padre, Acxotecatl, lo esconde cuando los frailes realizan un relevo de jóvenes para llevar a adoctrinar. Los niños que “descubren idolatrías” avisan y lo mandan traer.<sup>315</sup> A los pocos días pide el bautismo y le ponen por nombre Cristóbal.<sup>316</sup> El niño es descrito como muy hábil, “bonito y bien acondicionado” y buen cristiano; no así su padre, quien “era un Indio de los encarnizados en guerras y envejecido en maldades y pecados según después pareció, y sus manos llenas de homicidios y muertes”. Los criados y vasallos avisan al padre que Cristóbal no solamente destruía sus ídolos sino que vertía el vino para que no se embeodaran, temor frecuente de todo fraile. Una de las mujeres del padre lo indujo a matarlo. El padre hizo una fiesta para encubrir el crimen: lo golpeó y apaleó. Pero el niño no moría sino que llamaba a Dios con toda su fuerza. El padre lo manda echar en un gran fuego, pero tampoco muere. Acto seguido, lo mata a puñaladas. Cristóbal muere luego de dirigir a su padre una extensa oración en la que le hace saber que no está enojado con él sino muy alegre. Ante esta porfiada respuesta, ordena el progenitor que lo entierren en un rincón de una cámara y pide a los demás que no se entere “el capitán” Cortés, a quien temían y respetaban, porque lo ahorcaría. Manda, después, a que llevarsen a la madre de Cristóbal a otro pueblo y allí la matasen. Cuando se descubren los crímenes, Acxotecatl es sentenciado a muerte en la horca. El cuerpo de Cristóbal queda incorrupto (Motolinía, 2014: 238), como el de la mayoría de los “varones santos” de *Historia eclesiástica indiana*. Este *exemplum* también está narrado por Mendieta, en el Libro III, Capítulos XXV y XXVI. Si bien es muy probable que esté directamente glosado del manuscrito de Motolinía (tiene algunos sintagmas casi idénticos, sobre todo los relativos a la adjetivación negativa del padre y positiva del niño Cristóbal), el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana*, a diferencia del de la *Historia de los indios de la Nueva España*, hace más

---

<sup>315</sup> Según la *Historia de los indios de la Nueva España*, los niños se convierten en una suerte de aliados de los frailes o, mejor, informantes y descubridores de idolatrías. Son estos niños a quienes criaban y enseñaban que ayudan a los frailes a descubrir ritos y “los secretos de las ceremonias de sus padres” (Motolinía, 2014: 26). Cuenta Ricard que estos muchachos que colaboraban con los frailes recibían el nombre de “fiscales” o “mandones” (*tepixque* o *tequitlatoque* en náhuatl) y no sólo se ocupaban de reunir a la gente del barrio para la catequesis y la misa sino que tenían asignadas muchas tareas más, como procurar la celebración en regla de los matrimonios, presentar al obispo los muchachos aún no confirmados en sus visitas a las parroquias y denunciar los concubinatos, a los ebrios, a los vendedores de licores y a los brujos o practicantes de idolatría (2013: 182-183).

<sup>316</sup> El papa Juan Pablo II beatificó al niño Cristóbal en 1990, junto al indígena Juan Diego.



hincapié en la crueldad del padre para con su hijo e incorpora intertextos bíblicos.<sup>317</sup> Motolinía, por el contrario, hace referencia a cómo se enteró de este relato y a las cosas que no pudo averiguar del mismo. Tal como señala Carrasco, “el sentido judicial que envuelve el castigo del infanticida no sólo corresponde a un acto de sanción individual, sino también colectiva”. Es esta muerte del párvulo la que redime la “barbarie” de los indios, pesa a la postura de Acxotecatl. El silencio de los antiguos súbditos trastoca los signos de esa barbarie en el de una justicia que aprueba la horca (2016: 262).

Dos años después de este episodio, sucedió en Tlaxcala que un fraile dominico, Bernardino Minaya, junto a otro compañero, solicita a Valencia, que por entonces era guardián de aquel convento, algún muchacho para que les ayudase en el viaje hacia pueblos ignotos. Valencia pregunta a sus discípulos quién quiere ir y se ofrecen Antonio (nieto del *tlatoani* tlaxcalteca Xicotencatl), su criado Juan, y Diego. Más allá de las recomendaciones que les hace Valencia, los niños responden “guiados por el Espíritu Santo” que están preparados para ello reivindicando, de esa manera, la enseñanza franciscana. Llegados a Tepeyacac, el dominico envía a los chicos a buscar ídolos ocultos. Luego de tres o cuatro días, traen algunos, hecho que genera la enemistad de los indígenas del pueblo. Dos *pipiltin* asesinan a Juan, acto que Antonio les recrimina valientemente: “soy el que os quito los ídolos porque sé que son diablos y no dioses”. Acto seguido, los indígenas lo matan con palos de encina. Eran de la edad de Cristóbal. Sus cuerpos son echados en una barranca. Días después, los frailes que habían salido en su búsqueda encuentran los cuerpos y a los asesinos, quienes ruegan ser bautizados antes de morir (Motolinía, 2014: 236-238; Mendieta, 2002, III: 394-397). Estratégico y llamativo es el hecho de que, en ambas crónicas, el reconocimiento del pecado por parte de los idólatras es automático: “dijeron que ellos los habían muerto achocándolos, y que bien conocían cuán grande mal habían hecho, y que bien merecían la muerte. Y rogaron que los bautizasen antes que los matasen” (Mendieta, 2002, III: 396). En el relato de Motolinía, la crítica subrepticia a la improvisación del dominico y al poco cuidado que pone en cuestiones de la fe se contrapone a la figura de padre sobreprotector de Martín de Valencia, quien “llorábales como a hijos muy queridos” (Mendieta, 2002, III: 397).<sup>318</sup> Subyace en este relato, además, el mensaje de que el único preparado para la evangelización certera es el fraile franciscano ya que, si bien los muchachos están en vías de ser por completo evangelizados (de hecho, su muerte “alegre” convierte a los asesinos, que piden el bautismo antes de morir), aún se sitúan en una instancia de aprendizaje.

---

<sup>317</sup> El padre “encarnizado y olvidado del amor paternal y natural, y mudado en crueldad feroz y bestial” (2002, III: 390), “bestia ensangrentada”, “malvado padre” (2002, III: 391). “Dice el salmista, que un abismo llama a otro”, “dijo en el Evangelio: Ninguna cosa hay encubierta que no venga a descubrirse: ni ninguna tan oculta que no se sepa” (Mendieta, 2002, III: 392).

<sup>318</sup> Los niños Juan y Antonio son, al igual que Cristóbal, beatificados por el papa Juan Pablo II en 1990.

Estos *exempla* de las crónicas misioneras, reproducidos también en otras crónicas (recordemos la *Historia de Tlaxcala*), siguen un modelo fijo: el “niño enseñado” desafía, amparado por su fe, a los indígenas mayores aún no conversos y, por eso, representados como “homicidas” y “asesinos”. En este choque de dos mundos en tensión, siempre hay una instancia dialógica en que el niño converso increpa a su asesino y le recrimina continuar con la creencia en quien/es no es/son el verdadero dios. Luego de esto, acepta valerosamente su muerte. El cuerpo es ocultado, tal como ocultaban los indígenas a sus ídolos para que no sean descubiertos, pero el delito sale a la luz y los homicidas pagan con su vida. Antes de morir, el asesino se arrepiente, convierte y/o pide ser bautizado. Agamben analiza la tensión entre oralidad y escritura en la literatura monástica más antigua, en tanto textos que ponen en escena las condiciones de la regla (2013: 107). De manera análoga, existe en estas anécdotas de las crónicas misioneras un recurso consistente en llevar la oralidad (el informe recolectado) o la lectura de dicha anécdota en fuente escrita a la escritura del texto en cuestión (la crónica) y hacer uso de las voces de los personajes para validar no solamente dicha historia sino, sobre todo, los fundamentos que la sostienen. Las voces del converso, del demonio devenido converso o de los niños mártires son, en las crónicas misioneras, fragmentos de una oralidad que se convierte en catequizante en el mismo acto escriturario.

#### 6.3.4.2. Fuentes de adoctrinamiento

Las dificultades para el adoctrinamiento son apenas esbozadas en las crónicas misioneras, que muestran una conversión casi automática. Motolinía indica algunos problemas para comunicarse y cómo fueron sorteados. Mendieta, por su parte, señala que el ingenio de los indígenas tuvo mucho que ver. Mediante un sistema fonético se les hacía repetir las oraciones sacras sintagma por sintagma, en latín, hasta que quedaran fijas. Contaban las palabras de la oración con granos de maíz o piedras, identificando cada grano o piedra con una palabra o sintagma. Por ejemplo: una piedra era *Pater noster*; otra, *qui es in coelis*, y así. Después iban señalando cada piedra hasta que la oración quedaba fija en su memoria. Otro método, que el enunciador estima “más dificultoso”, es la asociación de las palabras de la oración con un vocablo en náhuatl. Por ejemplo, *pater* se parece a *pantli*, y como *pantli* es el símbolo del número veinte, para acordarse del *pater* dibujan un *pantli*. Lo mismo con *noster* y *nochtli*, la tuna (Mendieta, 2002, III: 399-399).

No obstante, estas actividades que el enunciador de la crónica misionera hace parecer producto de la mera improvisación, tienen su correlato en los textos doctrinales que fueron de lectura obligada para los franciscanos.<sup>319</sup> La *Doctrina christiana* de Alonso de Molina, compuesta en náhuatl en 1546,

---

<sup>319</sup> Según Sagüés Azcona, el Concilio de Trento propició la escritura y publicación de distintos tratados y sermonarios durante el siglo XVI (1951: 227).

comienza con la aclaración de que el texto trata de cosas que “han de aprender todos los niños y mancebos hijos de los naturales de esta Nueva España” (1889: 34).<sup>320</sup> Ricard señala que es esta doctrina, que “no es sino un calco de los catecismos usados a la sazón en la Península”, la que parece haber sido usada para la catequesis no solamente por los franciscanos sino por todos los frailes, en general (2013: 189-190). Se inicia con la enseñanza de la señal de la cruz, el Credo, el Padrenuestro, la Salve y el Ave María, los artículos de la fe, los mandamientos, los sacramentos, los pecados capitales y las virtudes contrarias a dichos pecados (la humildad, largueza, castidad, diligencia, paciencia, templanza, caridad, es decir, virtudes que los enunciadores de las crónicas misioneras se esfuerzan por asociar con los frailes franciscanos), las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo, también presentes en los franciscanos (temor de Dios, ciencia, entendimiento, sapiencia, fortaleza, piedad, consejo). El texto incluye, también, las bienaventuranzas y una guía para confesarse que comienza “Yo, pecador, me confieso” (1889: 56), sintagma similar a los usos del “yo” en el Prólogo de la *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo. El texto insiste en la importancia de las convenciones y normativas, por ejemplo, cómo adoctrinar a los niños en las escuelas, y en referencias muy precisas en cuanto a la administración de los sacramentos.

La *Retórica cristiana* del franciscano Diego Valadés, originalmente escrita en latín, está dirigida a los frailes.<sup>321</sup> Sus enseñanzas se basan, con preponderancia, en cómo debe ser y qué debe hacer un predicador cristiano: “hablar bien”, persuadir por medio de la palabra, “que enseñe, que deleite, que conmueva”. En este texto, suerte de manual del catequista, se sientan las bases para que la prédica llegue a los oídos y corazones de los indígenas. Según José Pardo-Tomás, la intención de Valadés con su texto es brindar herramientas teóricas y prácticas que ayudasen a los misioneros en su labor (2016: 45). Una intención similar encontramos en la *Psalmodia* de Sahagún de 1585,<sup>322</sup> texto que demuestra la preocupación de los frailes por la doctrina y las estrategias de las que se valen, por ejemplo, el aprovechamiento de la afición de los indígenas por los cantos y la música.

---

<sup>320</sup> Según Serna Arnaiz y Castany Prado, “la primera ‘doctrina cristiana’ en náhuatl fue la de Alonso de Molina (1546), a la que siguieron, entre muchas otras, la de Pedro de Gante (1547) y la *Doctrina de los 40 sermones*, escrita por varios dominicos (1548)” (2014: 325).

<sup>321</sup> Valadés “can reasonably be called the first American rhetoric. His work, the *Rhetorica Christiana*, initiates the attempt to create a rhetoric that reflects both the Old World and the New. Although the *Rhetorica Christiana* is thoroughly within the European tradition, Valadés nevertheless modified traditional doctrine as a result of his New World experience. His life among the peoples of Mexico led Valadés to develop a theory of rhetoric which elevates memory and graphic imagery in a manner virtually unique among Renaissance rhetorical treatises” (Abbott, 1996: 4).

<sup>322</sup> Su nombre completo es *Psalmodia christiana, y sermonarios de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana: compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos: para que canten los Indios en los areytos, que hazen en los Iglesias*. Fue publicada en México en 1583. Estos sermones escritos en náhuatl están acompañados en doble columna por aclaraciones o explicaciones de su contenido en latín. A veces, el fraile incluye la traducción de alguna palabra en náhuatl. Según Ricard, la intención de Sahagún con este texto es hacer un repertorio de cantos cristianos que sustituya a los paganos prehispánicos (2013: 292).

En el *Sermonario en lengua mexicana* compuesto por fray Juan Bautista en 1606<sup>323</sup> encontramos una especie de guía temática indicativa de las virtudes o valores que debe tratar el religioso en cada homilía según la festividad del calendario cristiano. Así, por ejemplo, conocemos que los frailes predicaban (o debían hacerlo) “contra el demasiado comer y beber”, “contra los que encubren sus pecados en la confesión”, que “la gula y la borrachez son pecado mortal”, “Cuánto importa guardarnos de ofender a Dios”, “los que obedecen a Dios y guardan sus mandamientos, bien merecen que todas las criaturas les sirvan”. Además, debían emular mandamientos en indicaciones tales como “Gloria hay para los buenos y pena eterna para los malos”, “como quieras que te traten, así trata a tus prójimos”, “Dios no escoge para su Iglesia a los ociosos y holgazanes”, “Que la mentira es hija del Demonio” (1606: 36-56). Pide, también, al religioso, “enseña que la alegría en que ha de vivir el cristiano sea una alegría, contemplación y humildad” (1606: 527), “Templanza, vigiliias, ayuno, oración, devoción, hijos son del espíritu” (1606: 529). Siempre en tono de advertencia, el *Sermonario* indica los valores que se deben inculcar a los niños: que no mientan (1606: 595), que sean humildes (1606: 584), abatir a los soberbios (1606: 594), no juzgar (1606: 620), no ser envidioso de los bienes ajenos (1606: 655), enseñanzas que, además de coincidir con los diez mandamientos y las virtudes teologales cristianas, recuerdan los *huehuetlatolli*.

Siempre en tenor catequístico, las crónicas misioneras se hacen eco de los catecismos para indígenas que surgieron durante el siglo XVI. Eran éstos de dos tipos: los impresos en formato cuaderno para todo cristiano que ya supiese leer y los compuestos por imágenes. Uno de los más conocidos es el ideado por Jacobo de Testera o “catecismo testeriano”, creado en México en 1524, conformado por un correlato de diversas figuras (frailes, indígenas, animales) en situación de evangelización o aprendizaje.

Pero, además de los sermonarios y catecismos,<sup>324</sup> el relato evangelizador de estas crónicas se asemeja a la práctica homilíaca tanto dentro de la estructura de la misa como del sermón que los frailes destinan a los indígenas al arribar a un nuevo pueblo, en vistas de la conversión. El sermón fue desde siempre un “despertador de conciencias”, una obra de edificación (Castaño Navarro, 2008: 195), tiene mucho de teatral y, por ende, de espectacularidad. Según el *Modus concionandi* de fray Diego de Estella (1576), lo primero que hace el predicador ante el sermón es mirar al cielo, en busca de luz

---

<sup>323</sup> El nombre original es *A Iesu Christo S. N. ofrécese este Sermonario en Lengua Mexicana. Su indigno siervo Fr. Ioan Baptista de la Orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, de la Provincia del Santo Evangelio*. Fue publicado en México en 1606. Además de las licencias y aprobaciones correspondientes, el texto incluye un prólogo del fraile; a continuación, un índice resuntivo de los sermones y, luego, cada sermón en náhuatl con su correspondiente síntesis en doble columna escrita en castellano. Para los ejemplos que cito, he modernizado la ortografía.

<sup>324</sup> Plantea Garibay que “los cantos de la vieja cultura resonarán en la nueva, y los discreteos, difusos y a veces alambicados del Huehuetlatolli, se transmitirán a los Sermonarios y libros de doctrina que van a las manos ávidas de los cristianos nuevos” (1954: 15).

(Sagüés Azcona, 1951: 188). En el sermón tienen lugar la improvisación, la referencia a sucesos recientes y la interpelación directa al público. No deja de ser un comentario de las escrituras y, como tal, tiene tradición exegética (Castaño Navarro, 2008: 196-197).<sup>325</sup> En este sentido, recursos utilizados en estas crónicas tales como la pregunta retórica, el discurso exaltado, la enumeración e inserción de anécdotas y *exempla*, el uso de vocativos fundamentalmente al inicio de la oración, las marcas de oralidad y las exclamaciones, entre otros, son deudores de la retórica del sermón.

Lo que me interesa plantear es que el relato evangelizador de la crónica misionera está atravesado por la tradición bíblica que, a su vez, hace uso del *exemplum* pero, asimismo, se inspira en el sermón religioso. El fraile, devoto lector de las Sagradas Escrituras y, también, de las doctrinas, gramáticas y sermonarios compuestos por sus correligionarios, hombre culto y en constante aprendizaje, hace uso de esas distintas tradiciones al predicar pero, a la vez, lleva esa prédica a su escritura. Ese traslado de la oralidad a la escritura es un gesto que se encuentra en las crónicas mestizas y que convierte estos textos en hipertextos (Genette, 1989).<sup>326</sup> Pero en las misioneras, cobra otro tenor: es demostración de que el franciscano, además de evangelizador y catequista, es predicador y escritor. Y este es el fraile que precisa la conversión de Nueva España.

#### 6.4. Martirologio y hagiografía. Vidas de santos en las crónicas misioneras

Anduvo siempre de a pie.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Dentro de esta especial atención a la labor franciscana, una mención merece el Libro V de la *Historia eclesiástica indiana*. Dicho Libro, “Que trata las vidas de los claros varones, apostólicos

---

<sup>325</sup> En sentido estricto, hay que distinguir entre sermón y homilía. La homilía es un momento específico de la misa en que se explica un texto bíblico (el evangelio del día) y puede incluir la exégesis alegórica y moral. El sermón, por el contrario, surgió en el siglo XII a partir de la homilía y se basa en imágenes o frases de la Biblia que se organizan según principios de escolásticos de amplificación y división en los diversos *artes praedicandi*. El sermón adquirió gran popularidad a partir del siglo XIII con el desarrollo de las órdenes mendicantes y a partir de la necesidad de catequizar a los “infieles” (Sanmartín Bastida et al., 2010: 11-12). Es un discurso oral dirigido a la multitud cuya finalidad es influir sobre la misma. Su tema es siempre bíblico e incorpora *exempla* y marcas de oralidad. Intenta despertar la veneración de la jerarquía del orador y, por extensión, de la iglesia (Lawrance, 2010: 153). En los sermones hay terminología jurídica que se relaciona con el intento por forjar el temor de Dios a través de ejes contrastivos, por ejemplo, el eje justo-injusto (Urrejola, 2012: 235-236). El sermón no atiende solamente al tema sino también a la forma, amparado en el conocimiento de los frailes en torno a la retórica clásica (Urrejola, 2016: 164). Sobre la forma del sermón: “tras comenzar con un breve *exordio* que introduce o declara la letra del evangelio del día o de un pasaje de las escrituras y concluye con una salutación (Ave María), se introduce la *narración* del sermón, que parte siempre de un *thema*, por lo general un versículo de las Escrituras, que luego se divide —y muchas veces se subdivide— en varios puntos que se van desarrollando, o cuestiones que se van probando con autoridades, argumentos, ejemplos. La última parte suele consistir en una *confirmación*, redondeo o recapitulación de lo dicho en el sermón, para concluir con una invocación a Dios o a la Virgen, y una *peroración* (exhortación y despedida al auditorio) (Castaño Navarro, 2008: 201).

<sup>326</sup> “Llamo, pues, hipertexto a todo texto derivado de un texto anterior por transformación simple (diremos en adelante *transformación* sin más) o por transformación indirecta, diremos *imitación*” (Genette, 1989: 17).

obreros de esta nueva conversión”, se divide en dos partes: una, dedicada a quienes “acabaron en paz con muerte natural”; otra, “los frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España”.<sup>327</sup> Estas representaciones son estereotipos basados en la tradición de las *Fioretti* de San Francisco pues contemplación, adoración, ayuno y oración son actitudes de Francisco y sus discípulos pero, también, la sencillez, la austeridad y la humildad,<sup>328</sup> y en la *Regla* de San Francisco de 1221 que promulga, por ejemplo, la necesidad de deshacerse de los bienes materiales para seguirlo (Capítulo II).<sup>329</sup> Por otro lado, las vidas de estos “claros varones” siguen de cerca la Biblia,<sup>330</sup> fundamentalmente los Hechos de los Apóstoles, texto en el que se relata el peregrinar de los discípulos de Jesús llevando su palabra a los infieles, sus milagros y curaciones.<sup>331</sup> Sostiene Agamben que el relato de la vida de los frailes no puede sino tratar de homologarse a estos “Hechos” apostólicos pues narran cómo los discípulos de Cristo perseveran en su enseñanza, en términos de “unanimidad y de comunismo” (2013: 22). Esta asociación con la Biblia se observa de manera constante en el enunciadore de *Historia eclesiástica indiana* quien dice sobre los franciscanos:

¿Quién podrá explicar el resplandor de las virtudes de estos santos padres? ¿Su fe, esperanza, amor de Dios y del prójimo? ¿Su justicia en dar a cada uno lo que es suyo? ¿Su fortaleza en las adversidades de esta vida? ¿Su humildad entre las horas del mundo? ¿Su paciencia en las persecuciones? ¿Su abstinencia entre tanta abundancia de manjares? ¿Su oración, devoción, meditación y contemplación entre tantas ocupaciones exteriores? ¿Su pronta obediencia, su pobreza entre tantas ocasiones? ¿Su continua peregrinación en tan largos y ásperos caminos? (Mendieta, 2002, V: 258)

La seguidilla de preguntas retóricas, que resalta valores como el amor por el prójimo, la justicia, la humildad, la paciencia, la oración y la abstinencia, tiene semejanza con la carta de Pablo a los

<sup>327</sup> Según Joaquín García Icazbalceta, la cuarta parte (o Tratado Cuarto) de la *Historia de los indios de la Nueva España*, que Motolinía anuncia pero cuyo paradero se desconoce, contenía la vida de los primeros frailes (2002: 66).

<sup>328</sup> La humildad es una de las virtudes más exaltadas en las *Fioretti*. Cuenta una de las anécdotas recogida en el Capítulo X que un fraile le pregunta a San Francisco por qué todos lo siguen. Francisco responde: “¿Quieres saber por qué a mí? ¿Quieres saber por qué a mí? ¿Quieres saber por qué todo el mundo viene detrás de mí? Esto me viene de aquellos ojos del Altísimo Dios, los cuales en todas partes contemplan lo bueno y lo malo, y como estos ojos santísimos no han visto entre los pecadores ninguno más vil, ni más capaz, ni más pecador que yo, y como para llevar a cabo la obra maravillosa que piensa hacer, no ha encontrado criatura más vil sobre la tierra, por eso me ha elegido a mí para confundir la nobleza y la grandeza, y la fortaleza, y la hermosura y la sabiduría del mundo; para que se conozca que toda virtud y todo bien procede de Él y no de la criatura, y ninguna persona se puede gloriarse en su presencia, y si se gloria, gloriéese en el Señor, a quien pertenece toda gloria y todo honor por toda la eternidad.” Entonces fray Maseo, al oír tan humilde respuesta, dicha con gran fervor, se admiró y conoció ciertamente que San Francisco estaba fundado en verdadera humildad” (1934: 46); “sin humildad, ninguna virtud es aceptable por Dios” (1934: 49).

<sup>329</sup> Además, la Regla indica, entre otras cuestiones, que “no deben cabalgar, a no ser que se vean obligados por una manifiesta necesidad o enfermedad” (Capítulo III), ni recibir dinero (Capítulo IV) y deben incorporar en la predicación los vicios y virtudes (Capítulo IX).

<sup>330</sup> Como indica Rubial García, los modelos de santos más comunes en el relato hagiográfico son el ermitaño, el mártir de Japón, la religiosa, el obispo, el misionero (2015).

<sup>331</sup> “Dios obraba prodigios extraordinarios por las manos de Pablo, hasta tal punto que imponían a los enfermos pañuelos o ropas que él había usado, y mejoraban. También salían de ellos los espíritus malos” (Hechos 19, 11-12).

filipenses en la que, entre otras cosas, el apóstol solicita a los fieles que sean firmes en la fe, humildes y pacientes ante la adversidad, que no se vanaglorien, que imiten, en definitiva, a Jesús (Filipenses 1, 27-30; 2, 1-17).

El Libro V, entonces, relata la vida de los franciscanos, desde los arribados antes de los Doce (Juan de Tecto, Pedro de Gante, Juan de Aora) hasta los Doce, en orden jerárquica, esto es, desde el general de la orden hasta el lego del grupo. Entre los aspectos más destacados en estas representaciones encontramos la descalcez, la humildad, el rechazo a los pedidos de usar sandalias o montar un caballo, la preferencia por la escasez al comer, beber y descansar (caso contrario, sería holgazanería), el estoicismo ante la enfermedad o cercanía de la muerte. A su vez, el libro destaca a aquellos que han escrito obras para o sobre la edificación de los indígenas: Motolinía,<sup>332</sup> Luis de Fuensalida, Pedro de Gante, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Alonso de Herrera, Andrés de Olmos, Juan de San Francisco, Sahagún,<sup>333</sup> Alonso de Escalona, Alonso de Molina, Juan de Romanones. Vida, obra y escritura se conjugan, de esta forma, en la representación de un religioso multifacético y, como tal, ideal para atender a las múltiples y heterogéneas necesidades de los (in)fieles.

Las “vidas” están signadas por los *exempla*. Mendieta detalla, por ejemplo, que Pedro de Gante rechaza sucesivamente distintos cargos jerárquicos (Mendieta, 2002, V: 313) y Juan de Zumárraga desprecia el ofrecimiento del arzobispado (2002, V: 345). Francisco de Soto se traga el papel luego de que ser engañado para que firmara un documento que defendía el repartimiento de los españoles (2002, V: 312). Antonio de Ciudad Rodrigo rechaza regalos de vino para los frailes y pide “cilicios, cilicios, no vino” (2002, V: 321). Motolinía aconseja, ante una devastadora sequía, hacer una procesión azotándose e, inmediatamente, comienza a llover (2002, V: 324). García de Salvatierra ordena a las hormigas que no ingresen al convento y éstas le hacen caso (2002, V: 448). Muchos religiosos, como Valencia, Sahagún, Alonso de Topas, anticipan el momento de su muerte; otros, lidian con demonios

---

<sup>332</sup> De Motolinía destaca la escritura de *De moribus Indorum, Venida de los doce primeros padres, y lo que llegados acá hicieron, Doctrina cristiana en lengua mexicana* y “otros tratados de materias espirituales y devotas” (2002, V: 325).

<sup>333</sup> De Bernardino de Sahagún el enunciador dice que fue el mejor en el manejo de la lengua mexicana y “ninguno se ha ocupado tanto de escribir en ella. Porque demás de sermones que escribió doblados de todo el año, y una muy elegante postilla sobre las epístolas y evangelios dominicales, y el modo y pláticas que los doce padres tuvieron en la conversión de los señores y principales de esta tierra, y doctrinas y otros tratados que compuso, yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego, en que se contenían en curiosísima lengua mexicana declarada en romance, todas las materias de las cosas antiguas que los indios usaban en su infidelidad, así de sus dioses y idolatría, ritos y ceremonias de ella, como de su gobierno, policía, leyes y costumbres de mayores, y de todo género de conversación y trato humano que ellos tenían antes que los españoles viniesen; los cuales libros también compuso con intento de hacer un Calepino (como él decía) en que diese desmenuzada toda la lengua mexicana (que es de maravilloso artificio) en su propiedad y naturaleza, según los mismos indios la usaban, viendo que se iba ya corrompiendo por la mezcla de la nuestra, por la conversación española con que los indios iban perdiendo su modo natural y curioso de hablar y tomando nuestra barbaridad con que la hablamos, por no la entender de raíz. Tuvo tan poca dicha este bendito padre en el trabajo de sus escritos, que estos once libros que digo, se los sacó con cautela un gobernador de esta tierra y los envió a España a un cronista que pedía papeles de Indias, los cuales allá servirán de papeles para especias. Y de los demás que acá quedaron, no pudo imprimir sino solos unos cantares, para que en sus bailes los cantasen los indios en las festividades de Nuestro Señor y de sus santos” (2002, V: 380-381).

personificados (2002, V: 372-374) o hacen exorcismos (2002, V: 415), al igual que lo hizo San Francisco (Montegiorgio, 1934: 152). Al morir, varios de los cuerpos permanecen incorruptos o exudan aroma a flor,<sup>334</sup> además de que los indígenas se pelean por un trozo de la ya raída vestimenta del difunto. Y, al igual que Valencia, muchos mueren a causa de sus trabajos o por la enfermedad producida por los mismos (2002, V: 364).

La comparación con los doce apóstoles de Cristo y sus dificultades en los inicios de la labor evangelizadora (2002, V: 334) es una constante. Estos, otros inicios de una evangelización semejante, deben estar confiados a aquellos que tengan características similares a esos primerísimos Doce. Al igual que en la Biblia y, en particular, en Hechos, abunda la anécdota hiperbólica. Por ejemplo, la descripción del apostolado de Olmos: “(iba) andando por los yermos desterrado, cansado y trabajado, evangelizando la palabra divina, todo comido de mosquitos, y por esto su rostro como el leproso llagado” (2002, V: 357). Se dice sobre Diego de Olarte: “Otras veces en caminos pedregosos y llenos de espinas (que los hay muchos en estas tierras, en especial en las cálidas), se iba lastimando, rozando y desangrando los pies, y le rogábamos se pusiese unas sandalias, pues Cristo Nuestro Redentor les permitió a sus apóstoles, y nunca se las quiso calzar, sino que a todo respondía: ‘Ya poco queda’” (2002, V: 366). Por su parte, Martín de Hojacastró sigue confirmando aún al borde de la muerte, esfuerzo que acelera su deceso hasta que fallece abrazado al crucifijo (2002, V: 404-405). Pedro de Castillo, enfermo de gota en pies y manos, permanece postrado y tullido con continuos dolores; de a poco va perdiendo la vista, pero no se queja sino que “daba gracias por semejantes regalos, cantando loores divinos cuando más le apretaban los dolores” (2002, V: 407). También en tono hiperbólico, Mendieta dedica un apartado a Motolinía, el Capítulo XXII. Allí, el enunciador afirma que fray Toribio es el sexto de los Doce y repite la anécdota de su sobrenombre. Destaca su castidad, gravedad y ejemplaridad, y el trabajo en la doctrina y “cosas de nuestra fe”. Dice el enunciador que era “amicísimo de bautizar”, por eso ha realizado tantos y tan agotadores viajes, como los de Guatemala y Nicaragua; su objetivo era que ningún indígena muriese sin ser bautizado. Llevaba cuenta escrita de los indígenas a los que había bautizado y solo en los registros se computó cuatrocientos mil casos. Al caer enfermo, “fue cuasi arrastrando” al claustro del convento de San Francisco. Luego de la extremaunción esperó a que volviesen todos los frailes del convento y después de bendecirlos, expiró (2002, V: 323-325). Esta idea de comunidad de vida, que es, en realidad, una muy elevada idea de fraternidad o “camaradería fundada en la urbanidad” (Chesterton, 1974: 120-121), está presente en todos los episodios de los santos varones. Al igual que el enunciador de *Historia de los indios de la Nueva España* se jacta de haber conocido a Valencia “por más de veinte años” (2014: 159), el de *Historia eclesiástica indiana*,

---

<sup>334</sup> Según las *Fioretti*, los estigmas de San Francisco exudan un hermoso olor a incienso (Montegiorgio, 1934: 164).



orgullosos, dice haber sido alumno de Motolinía, señalando, de esta manera, una continuidad ininterrumpida de maestros en la fe y posicionándose él también como uno más de ellos.

Observamos, además, reiteraciones que casi no varían entre los relatos: lo mucho que oran los frailes, su amor por la pobreza, qué (poco) comían y bebían, de qué forma peregrinan (descalzos y a pie), cuánto conocían (y se preocupaban por aprender) la lengua, si escribieron y qué textos, de qué manera duermen, su muerte y qué pasó después de la misma (en general, algo concerniente a lo milagroso). También encontramos indicaciones respecto de una suerte de “especialización” de cada uno de ellos, es decir, en qué oficio o actividad se destacan más allá de su excepcionalidad intrínseca al franciscanismo. Por ejemplo, Hernando de Leiva es sembrador, Lucas de Almodóvar es doctor, Sahagún es maestro en Tlatelolco, Juan Fucher es doctor en leyes, Juan de Perpiñán es letrado, Francisco de Tembleque es una suerte de ingeniero que ideó y construyó acueductos para mejorar la salubridad (2002, V: 420).<sup>335</sup> Esta suerte de oficios, sencillos pero necesarios, se parangona con los de los doce apóstoles de Cristo: en su mayoría eran pescadores (Andrés, Santiago, Pedro, Felipe), cobradores de impuestos (Mateo), comerciantes (Juan) y hasta hubo un ladrón (Judas Iscariote) pero, por esto mismo, fueron ideales en su humildad y/o en su necesidad de cambio de vida para seguir los pasos del Maestro.

Asimismo, cada uno de los “santos” tiene su virtud especial: Motolinía, la castidad; Gante, la humildad; Ciudad Rodrigo, la austeridad; Juan de Ribas, la sinceridad; Zumárraga, la abstinencia; Alonso Rengel, la penitencia; Jacobo de Testera, la alegría;<sup>336</sup> Pedro de Castillo, la paciencia; Valencia, la oración. No olvidemos que las *Fioretti* recogen, a la vez, la doctrina de fray Egidio sobre los “vicios y virtudes” en torno a la castidad, humildad, paciencia, desprecio a las cosas temporales, la obediencia, la penitencia, la oración, entre otras (Montegiorgio, 1934, Quinta parte). En todas estas descripciones predominan los aumentativos (amabilísimo, devotísimo, humildísimo, amicísimo) además de muchas instancias de arrebatos, exultación, arrobamiento, actitudes de los frailes menores ya desde los primeros inicios de la orden junto con la perseverancia en el ayuno que, según San Francisco, prepara el alma para la divina contemplación y para sostener las “batallas” contra los demonios (Montegiorgio, 1934: 143). La intención es resaltar la ejemplaridad y, sobre todo, la excepcionalidad del fraile, que lo diferencia, por supuesto, de los indígenas, pero también de los “otros cristianos”, los españoles. Dice la *Historia de Tlaxcala* acerca de la estupefacción de los indígenas sobre los frailes: “Y mirad si habéis notado cómo a medio día y a media noche, y al cuarto de alba, cuando todos se regocijan, éstos dan

---

<sup>335</sup> Los problemas de la ciudad de México fueron, desde siempre, la salubridad, las inundaciones y la potabilidad del agua. De allí surgen los motivos por los que al día de hoy la ciudad se hunde (Soustelle, 2013: 45; 251-252).

<sup>336</sup> El *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan Bautista (1606) comprende todo un sermón (Tercer Domingo del Adviento) sobre la importancia de manifestar la alegría de ser cristianos.

voces y lloran; sin ninguna duda es mal grande el que deben de tener, porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento, sino tristeza y soledad” (1998: 173).

Esta intencionalidad también se encuentra en la segunda parte del Libro V que focaliza en los “frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España”. Estas estampas, a diferencia de la de los “santos varones”, enfatizan en la elección del fraile de arriesgar su vida por el evangelio.<sup>337</sup> Sobre el primer mártir de Nueva España, Juan Calero, dice con patetismo el enunciador:

los bárbaros siguieron a aquella mansa oveja con sus arcos y macanas [...] Como el santo mártir los vio venir de aquella manera, conoció que lo venían a matar y púsose de rodillas dando gracias a Nuestro Señor por la merced que le hacía en que le matasen por su amor y por la conversión de su santa fe. Los bárbaros dispararon en él sus flechas, y aseado cayó en tierra, confesando el Nombre de Dios entre aquellos descreídos. Los cuales no contentos con lo hecho, con las macanas le quebraron los dientes y muelas en la boca, diciendo: “Ya no nos predicarás más cosas del cielo, ni del infierno, ni hemos menester tu doctrina”. Diéronle también macanazos en la cabeza, y aunque de muchas partes le corría sangre, viendo que aún no estaba del todo muerto, le acabaron de matar a pedradas. (Mendieta, 2002, V: 465-466)

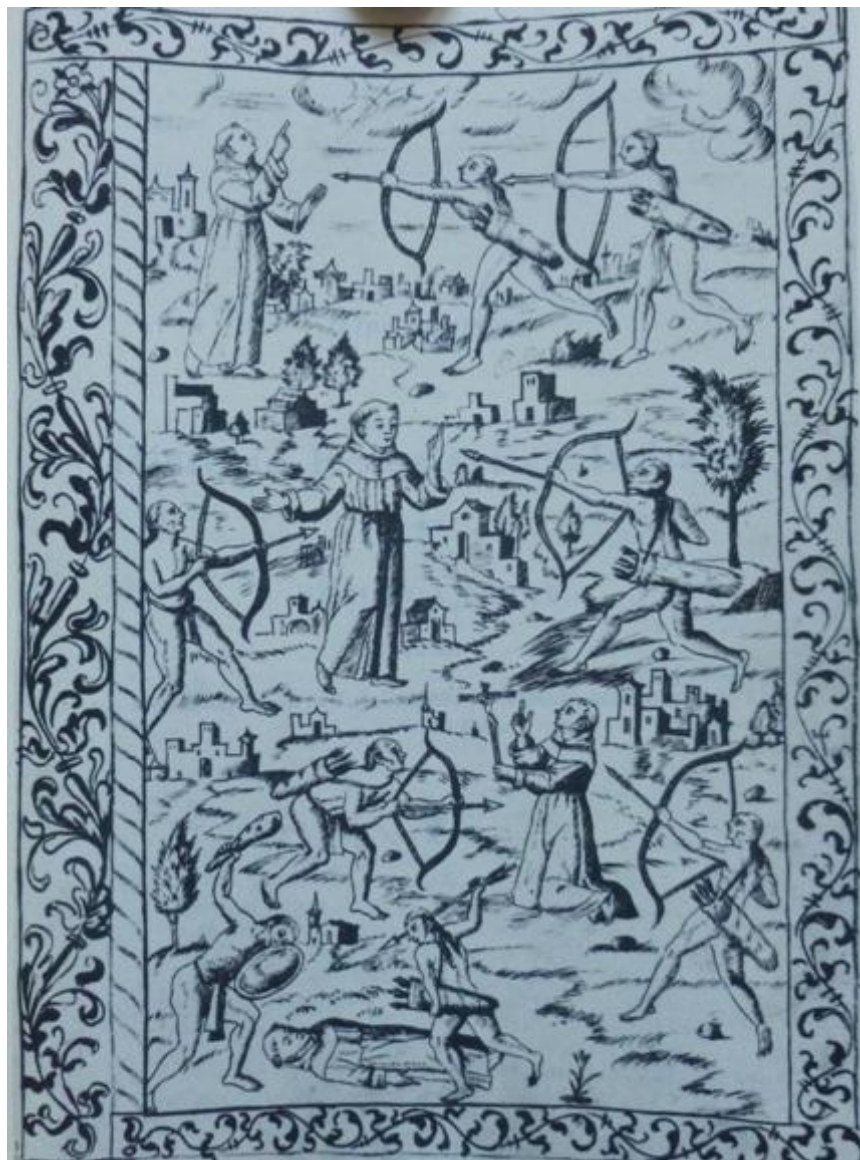
Según la cita, la doctrina está en boca del indígena infiel aún mientras asesina al fraile, táctica con la cual el enunciador indica que la evangelización, incluso la de aquellos “bárbaros”, no es una utopía. El cuerpo de Calero permanece incorrupto y con riquísima fragancia en medio del campo, mientras que los cuerpos de los indígenas que lo habían acompañado son devorados por lobos y aves carroñeras. El de Calero no es un caso aislado: la misma suerte corrió Antonio de Cuéllar, quien fallece con el rostro cubierto de flechas y su cuerpo repleto de pedradas (2002, V: 469); Juan de Padilla, quien muere “asaetado” (2002, V: 473); Juan de Tapia es asesinado por los guachichiles, de rodillas y con un crucifijo entre sus manos (2002, V: 476); Francisco Lorenzo muere por un macanazo y, del golpe, “se le cayó al santo mártir el crucifijo” (2002, V: 289). En estos relatos, el fraile que muere al y por predicar es denominado como “santo mártir” (2002, V: 489), “bendito padre” (2002, V: 469), “bienaventurado” (2002, V: 470), adjetivación positiva que tiene su contraparte negativa en la descripción del indígena asesino (que no es, aún, un indígena converso): “malvados infieles”, “bárbaros” (2002, V: 488), “lobos carniceros” (2002, V: 489), “indios bárbaros infieles” (2002, V: 475), “enemigos de la fe” (2002, V: 491), “malvados parricidas bestialmente encruelecidos”, “indios

---

<sup>337</sup> Destaca Rubial García que en la “edad dorada” de la evangelización casi no hubo frailes asesinados durante la misión, con la excepción de Juan Calero (1998: 22). Es por esto, también, que el listado de frailes mártires es un argumento sobre la nueva etapa de decadencia de la evangelización en Nueva España. Para Rolando Carrasco, el martirio no se corresponde solamente con un recurso retórico hagiográfico sino que también responde a las bases de la misión canónica supuestas en la *Obediencia* (2016: 257).

apóstatas” (2002, V: 500). Como notamos en estos ejemplos, la cobardía del indígena que mata no sólo está en el hecho de asesinar sino en ser varios contra uno solo.

Respecto de esto, la imagen que inicia el Libro V de *Historia eclesiástica indiana* resulta elocuente: en esta representación del calvario de los frailes franciscanos (García Icazbalceta, 2002: 63), un fraile mira al firmamento mientras predica frente a dos indígenas que apuntan, intimidantes, sus flechas hacia él. Con una de sus manos les pide que se detengan. Con la otra, apunta al cielo. Otro fraile está en actitud similar, rodeado de indígenas que portan arco y flecha. Los mira a los ojos, sonriente, y señala hacia arriba. Un tercer fraile porta un crucifijo. Está de rodillas. Sus ojos y mano apuntan al cielo. Un indígena posa una flecha sobre su cuello. Un cuarto fraile yace inerte en el suelo. Dos indígenas lo están aporreando. Los cuatro frailes están descalzos y portan la vestimenta y el cabello típicos del franciscano (2002, V: 458):



En cada estampa de la crónica se sigue una estructura similar: obstinación y alegría por misionar entre indígenas, tensión narrativa al notar su hostilidad, persecución de los “infieles”, asesinato (que cobra distintas formas tales como el ahorcamiento, la incineración, el macanazo,<sup>338</sup> aunque predominan la flecha y el aporreo), rezo constante del fraile y consecuente ausencia de temor, retardo del relato de la muerte, incorrupción del cuerpo, recuperación del cuerpo por parte del resto de los frailes para enterrarlo en el convento. Dichos relatos cobran tinte de advertencia al indicar de manera implícita que, a pesar de lo mucho que se ha trabajado en pos de la evangelización, estos episodios no tan aislados pueden constituir un retroceso (2002, V: 500) consistente en el retorno a la idolatría. De esta manera, los relatos de frailes mártires no persiguen un fin biográfico sino, fundamentalmente, propagandístico de la vida, obra y muerte de los franciscanos en Nueva España, y son advertencia respecto del peligro que supondría suavizar la labor catequística.

Uno de los modelos más fuertes de estas semblanzas de mártires lo encontramos entre las vidas de los apóstoles de Cristo: casi todos de ellos han vivido historias de persecución, encarcelamiento y, claro, muerte vía crucifixión o similar martirio. Varios de ellos fueron crucificados (Pedro, Andrés, Simón el cananeo, Felipe), con el singular detalle de que algunos de éstos piden que la cruz en que muriesen fuese distinta, pues no podrían morir en cruz similar a la de Cristo. Es así como Andrés es crucificado en dos palos colocados en forma de X y Pedro, cabeza abajo. Otros fueron decapitados (Judas Tadeo, Santiago el Mayor, Mateo), despellejados vivos (Bartolomé), asesinados a pedradas y garrotazos (Santiago el Menor) o atravesados con una lanza (Tomás). Juan fue el único que murió de forma natural, aunque sufrió intentos de asesinato (quisieron quemarlo vivo, por ejemplo), encarcelamiento, trabajo forzado. No olvidemos que Judas Iscariote se suicida vía ahorcamiento tras haber traicionado a Jesús.

Por otro lado, ambas partes del Libro V presentan semejanzas, a su vez, con el *Martirologio romano* de 1583, propuesto por el papa Gregorio XIII y escrito originalmente en latín.<sup>339</sup> Dicho texto se compone de una breve semblanza de cada mártir correspondiente al año calendario. La descripción presenta una estructura más o menos fija: lugar en que nació el santo, relato de los tormentos soportados en vida, descripción de sus cualidades (que, en general, redundan en compromiso con la fe, vocación por el cilicio, caridad y oración), indicación de los milagros que realizó, lugares en los que predicó. Asimismo, estos relatos son deudores del relato hagiográfico<sup>340</sup> en tanto textos en los que

---

<sup>338</sup> El propio Mendieta explica que “Macana es una como espada de encina, cercada de navajas de piedra por ambas partes” (2002, V: 489).

<sup>339</sup> Inspirados en sus predecesores, el *Martirologio jeronimiano* de principios del siglo VI y el *Martirologio Siriaco* realizado en Edessa en 411, entre otros.

<sup>340</sup> “La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene de sí misma al asociar una figura a un lugar” (De Certeau, 2006: 260). Dice Rubial

predomina la ejemplaridad por sobre lo biográfico e importa, más que el nombre propio, el modelo a seguir y la función que se representa (De Certeau, 2006: 263).<sup>341</sup> Pero si el santo constituye la excepción (De Certeau, 2006: 261), en las crónicas misioneras dicha excepcionalidad atañe a la orden misma y no a un individuo aislado.

Martirologio, hagiografía, vida del santo patrono. Asimismo hallo similitudes con los relatos de los místicos franciscanos españoles, en especial con el *Arte de servir a Dios* de fray Alonso de Madrid de 1521. En este texto, suerte de consejo y guía para el merecimiento del rótulo de “fraile”, el enunciador reivindica la actitud del “propio aborrecimiento” en tanto el religioso es un sujeto permeable al pecado. Algunos de los consejos del texto son: no enfocarse en el placer o en la satisfacción de los deseos puesto que sólo vaciando el espíritu del amor por uno mismo ingresa el amor de Dios (1948: 127-133), no jactarse, dado que la vanagloria es contraria a la humildad (1948: 145), ser constantes en el “arte de la paciencia” (1948, Capítulo VIII), amar a Dios y al prójimo (1948, Segunda parte). Por otro lado, *Espejo de ilustres personas*, compuesto también por Madrid en 1526, es un texto en el que el fraile vuelve a insistir en el cuidado de los vicios y virtudes, “vaciar el alma de malos pensamientos” y, sobre todo, ejercitar el arte del perdón (1955). En la *Ley de amor santo* de fray Francisco de Osuna (1530) encontramos un tipo de escritura que apuntala la importancia de que el fraile sea un sujeto amoroso para con el prójimo. Este texto, plagado de referencias bíblicas y de los padres de la Iglesia, incluye numerosas exclamaciones, comparaciones e hipérbolos, recursos todos de la *Historia eclesiástica indiana*. El *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* compuesto en 1542 por fray Antonio de Guevara es otro de los textos orientado a los frailes que desearan vivir santamente. Este libro tuvo una circulación importante durante el siglo XVI y compendia situaciones cuyo objetivo es dignificar la labor del fraile mediante el reconocimiento de que son “varones perfectos” especialmente escogidos (1955, Capítulo II). Según dice su narrador, “no está la perfección del monje en tener el cuerpo cercado de paredes, sino en tener el ánima acompañada de virtudes” (1948: 543). Una tonalidad similar encontramos en *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* de fray Diego de Estella (1578), el *Manual de vida perfecta* de fray Juan de los Ángeles (1608) y el *Homiliario evangélico* de fray Juan Bautista de Madrigal (1602).<sup>342</sup> Pero, además, la *Historia eclesiástica indiana* es deudora de los *Flos Sanctorum*, recopilación de vidas de santos medievales basadas en la *Leyenda*

---

García: “Desde el punto de vista formal, la hagiografía presenta dos cualidades únicas: es la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores, pues su función es narrar vidas humanas; posee una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte)” (2012: 701).

<sup>341</sup> Tan importante es dicha plantilla o esquema a seguir que Rubial García considera este tipo de relato más próximo a la novela que a la historia, aunque los materiales con los que trabaja sí sean históricos (2015).

<sup>342</sup> Para una revisión completa de los materiales de la historia franciscana, véase el *Manual de historia franciscana* de Lázaro de Aspúrz (1954: 16 y ss.).

Áurea de Jacobo de Vorágine que comenzaron desde 1470 a traducirse y ampliarse con otros santos que no estaban incluidos originalmente (Carrasco, 2016: 253). Según Carrasco, esta atención a las “vidas santas” se relaciona estrechamente con el Concilio de Trento<sup>343</sup> y sus exigencias reformistas que habrían de generar la creación de un modelo de santo a través de representaciones hagiográficas (2016: 255).

Entonces, me interesa, más que afirmar que Mendieta y Motolinía leyeron indefectiblemente estos relatos, señalar que hay un clima de época enfocado en la ejemplaridad espiritual que encuentra el escenario ideal en el contexto novohispano, un “Nuevo Mundo” al que guiar y catequizar, y un espacio eclesiástico peninsular y americano controversial al que convencer de que la orden franciscana, además de pionera, es la indicada para llevar a cabo la labor evangelizadora.

## 6.5. Milagro y maravilla

...y tornó a revivir el que era muerto.  
Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*

Junto a esta preocupación por señalar quiénes son los indicados para la labor misionera, encontramos un particular énfasis en la “maravilla”,<sup>344</sup> esto es, en lo mágico / milagroso, que no es

---

<sup>343</sup> El Concilio de Trento celebra sus sesiones en tres períodos: primero, de 1545 a 1549, bajo Pablo III, con traslado de sede a Bolonia en 1547; segundo, de 1551 a 1552, bajo Julio III; tercero, de 1562 a 1563, bajo Pío IV. Estas reuniones son representativas del “robustecimiento interno de la Iglesia católica y la recuperación de la confianza en sí misma”. Deben entenderse, a la vez, como respuesta al desafío representado por la reforma protestante. “El concilio trazó límites, aportó claridad, pero también consolidó la contraposición confesional, suministró las fórmulas de fe para la contrarreforma, y fundamentó así, en la doctrina y en la legislación, una forma moderna de la autointerpretación católica que no existía antes de 1517” (Lenzenweger et al. 1989: 423).

<sup>344</sup> Según Irlemar Chiampi, maravilloso es lo “extraordinario”, lo “insólito”, lo que escapa al curso diario de las cosas y de lo humano: “Maravilloso es lo que contiene la *maravilla*, del latín *mirabilia*, o sea, “cosas admirables” (bellas o execrables, buenas u horribles), opuestas a los *naturalia*. En *mirabilia* está presente el “mirar”: mirar con intensidad, ver con atención o, incluso, *ver a través de*” (1983: 54). Chiampi analiza las dos acepciones de lo maravilloso: como grado exagerado o inusual de lo humano (esto es, de perfección, aquello que puede ser mirado por los hombres) o como aquello que es producido por la intervención de seres sobrenaturales. En este último caso, lo maravilloso pertenece a otra esfera, que no es humana ni natural, y no tiene explicación racional. Según la autora, se desconoce cuál de las dos acepciones es la original, aunque son ambas igualmente fundamentales en el proceso de creación de la narrativa hispanoamericana: “Hay una razón histórica que legitima lo maravilloso como identificador de la cultura americana. Siendo la nueva novela hispanoamericana una expresión poética de lo real americano, es más justo nombrarlo como un término apropiado tanto a la tradición literaria más reciente e influyente (el realismo), como al sentido que América impuso al conquistador: al ingresar en la historia, la extrañeza y la complejidad del Nuevo Mundo lo llevaron a invocar el atributo maravilloso para resolver el dilema de la nominación de lo que se resistía al código racionalista de la cultura europea” (1983: 56). Jacques Le Goff se inclina por la segunda acepción. Según él, lo maravilloso es aquello que ha sido generado por seres o fuerzas sobrenaturales múltiples y que se caracteriza por su imprevisibilidad (1999: 12-13). Si bien su texto hace hincapié en el viaje de Colón, Stephen Greenblatt plantea que “the marvelous has little or nothing to do with the grotesque or outlandish. It denotes, to be sure, some departure, displacement, or surpassing of the normal or the probable, but in the direction of delicious variety and loveliness” (1991: 76). Desplazamiento respecto de lo deseado y variedad en la maravilla hallada que se relacionan con las distintas acepciones del término que, según el autor, surgen en el Renacimiento: es el espectáculo de lo inesperado y extraordinario, la novedad, las pasiones, los descubrimientos, los efectos del asombro asociados con sentimientos religiosos (Greenblatt, 1991: 80).

exclusividad de la retórica misionera (de hecho, se encuentra, también, en la crónica mestiza) pero sí aparece en ésta exacerbado. Las cosas “muy de notar” (Motolinía, 2014: 126), “inauditas maravillas” (Mendieta, 2002, III: 368) o los “muchos y grandes milagros” (Motolinía, 2014: 155), “milagros y maravillas” (Motolinía, 2014: 157), “casos notables y maravillosos” (Mendieta, 2002, III: 445), sintagmas todos utilizados por Motolinía y Mendieta (y que también encontramos en historias compuestas por frailes de otras órdenes, como las de Diego Durán y José de Acosta), refieren a instancias de la evangelización: curaciones a partir de fijar la vista en la cruz (Motolinía, 2014: 29), un indígena que al convertirse escucha el canto de ángeles (Motolinía, 2014: 111), un “niño muy resplandeciente” o “Nuestro Redentor crucificado” que aparecen al elevar la hostia consagrada, una corona sobre un fraile que predica (Mendieta, 2002, IV: 122; Motolinía, 2014: 142), un globo de fuego durante las misas (Mendieta, 2002, IV: 122; Motolinía, 2014: 142),<sup>345</sup> muertos que resucitan (Motolinía, 2014: 157; Mendieta, 2002, IV: 135-138), difuntos que aparecen en forma de espíritu ante sus familiares (Mendieta, 2002, IV: 139-143). En las crónicas misioneras encontramos varias anécdotas enmarcadas en actos catequísticos. Por ejemplo, cuenta la *Historia eclesiástica indiana* que un indígena había llegado tan temprano a la iglesia que la halló cerrada, pero como, de todas maneras, comienza a orar, “alzando los ojos al cielo por dos veces, vio que se abría, y en aquella abertura le parecía que por la parte de dentro había cosas de grandísima hermosura” (Mendieta, 2002, IV: 122), hecho que remeda la cita bíblica “pidan y se les dará, busquen y encontrarán” (Mateo 7, 7). Un sacerdote, mientras consuma el sacramento de la eucaristía, exuda una tan grande “claridad” (que se relaciona con los “claros varones” de Mendieta) que logra convertir en la fe a un participante de la misa que “antes estaba tibio” (Mendieta, 2002, IV: 122). Un indígena que, al momento en que el sacerdote realiza la consagración observa, en lugar de la hostia, un “niño con unos pañales más blancos que la nieve” que, minutos después, desaparece (2002, IV: 122-123). El enunciator de Mendieta, cuenta que, mientras administraba el sacramento de la reconciliación a una mujer, ésta, muy compungida, le descubre que había roto sin querer un crucifijo que tenía en su casa. En ese momento, según el relato, tembló toda la habitación y oyó una voz que le dijo: “¡Oh desventurada de ti! ¿Y es verdad que me has de recibir mañana, no habiendo confesado enteramente todos tus pecados?”. Esto genera espanto en la mujer. Entonces el enunciator la consuela y la insta a que confesase todo y, al hacerlo, la voz no la atribuló más (Mendieta, 2002, IV: 123). Otra anécdota cuenta que un indígena viejo iba en su canoa pues tenía a cargo recoger a los jóvenes para la doctrina. Se le aparece una mujer en hábito indígena, que conversa con él y lo consuela de cosas que sólo el anciano podía conocer. Acto seguido, le solicita que pida al

---

<sup>345</sup> El globo de fuego es una referencia al libro del Apocalipsis y al anuncio del juicio final: “Tocó el tercer ángel su trompeta, y una estrella grande, que parecía un globo de fuego, cayó del cielo sobre la tercera parte de los ríos y de los manantiales de agua” (Apocalipsis 8, 10).

guardián del monasterio que amonestase al pueblo y enmendase a los pecadores y viciosos pues Dios estaba ofendido. Luego, desaparece haciendo un remolino en el aire y en el agua. El anciano queda espantado y se lo dice al enunciador, quien le responde que se le apareció la Madre de Dios o algún ángel que toma forma de indígena para no espantarlo (Mendieta, 2002, IV: 124). Otros ejemplos contemplan niñas a las que se les presenta un ángel y les anuncia el día de su muerte (Mendieta, 2002, IV: 128) y varios casos de lo que el enunciador llama “comunión miraculosa”: una hostia consagrada vuela desde las manos del guardián del convento a la boca de una mujer o a otra que, enferma en su casa, solicita la comunión (2002, IV: 131-132).

Niñas, mujeres adultas, “tibios”, ancianos: todo indígena es destinatario de la anunciación y, por ende, de la maravilla que repone y brinda consuelo. Es decir, que convierte. El enunciador, en muchos de estos relatos, es mediador entre la fe y el futuro converso. La profusión de estas anécdotas maravillosas es táctica que señala que en Nueva España, ángeles, María Santísima, Cristo o su voz están presentes desde el inicio de la conquista.<sup>346</sup>

Asimismo, los desastres naturales son leídos desde la dupla maravilla / espanto y desde la concepción del castigo divino. Mendieta narra con detalle una “prodigiosa tempestad que destruyó la ciudad de Guatemala” en 1541, la misma que mató a doña Beatriz de la Cueva, esposa de Pedro de Alvarado. Éste, por orden de Antonio de Mendoza, había ido a reprimir a los indígenas alzados de Jalisco. Pero un caballo que rodaba por la ladera dio con él y, cayendo ambos pendiente abajo, lo mató. Al enterarse su esposa en Guatemala, blasfemó, lo cual, según el enunciador, generó la tempestad que arrasa con numerosas vidas, entre ellas, la de Beatriz. La encuentran muerta, abrazada de una imagen en el oratorio en el que se había querido resguardar mientras se encomendaba a Dios (2002, Libro IV, Capítulo VIII). Si Cristo, tal como afirma la Biblia, calma la tempestad (Marcos 4, 35-41; Salmo 65, 8), también, ante las blasfemias, la genera.<sup>347</sup> El desastre natural se aplaca con rezos, procesiones y oraciones, y se entiende como castigo divino.

---

<sup>346</sup> “El segundo viaje que hizo Colón a aquella isla Española, mandó levantar una cruz hecha de un árbol rollizo, en la ciudad de la Concepción de la Vega, la cual en todas estas partes ha sido tenida en mucha veneración y demandadas con mucha devoción sus reliquias, porque según fama pública hizo milagros, y con el palo de ella han sanado muchos enfermos. Los indios de guerra trabajaban de arrancalla, y aunque cavaron mucho y tiraron de ella con sogas recias que llaman de bejucos, gran cantidad de hombres, no la pudieron menear; de que no poco espantados, acordaron de dejalla; y de allí delante le hacían reverencia, reconociendo en ella alguna virtud divina” (Mendieta, 2002, I: 135).

<sup>347</sup> Este episodio puede, a su vez, leerse como un intento de empatía para con Cortés. A partir de 1520, el Marqués del Valle comenzó a castigar a los blasfemos con una severa ordenanza. Entre otras cosas, prohibió que se afirme que no se cree en Dios, que renegaban de Él o frases semejantes (Greenleaf, 1995: 18). Paradójicamente, el primer blasfemo llevado a juico por el por entonces inquisidor fray Domingo de Betanzos fue Juan Bello de Ciudad Rodrigo, partidario y soldado de Cortés. De hecho, participó en la reconquista de Tenochtitlan de 1521. El juicio se llevó a cabo en 1527 y finalizó con la cárcel, una multa de doce pesos en oro, la exigencia de realizar una peregrinación al santuario de Nuestra Señora de la Victoria y pagar los costos del proceso (Greenleaf, 1995: 22-23).



En 1581, cuenta Mendieta, un volcán entró en actividad y a los pocos días las cenizas cubrieron la ciudad. Las tinieblas fueron tan intensas que los habitantes debieron alumbrarse de día con candelas.<sup>348</sup> Al año siguiente, en 1582, sucedió algo similar. Durante veinticuatro horas el volcán hizo erupción: “bajando y discurriendo por las laderas del monte a la manera de un velocísimo río, volvía en ceniza los altísimos y poderosos árboles, y las muy grandes pierdas y peñascos convertía en brasa de fuego, echando en sí el monte en este tiempo truenos, relámpagos y rayos, y saetas abrasantes como cometas” (Mendieta, 2002, IV: 52).<sup>349</sup> Sin embargo, luego de realizar votos a San Santiago y San Sebastián, Dios cesa la “llama de fuego”. En 1576 hubo una “muy grave pestilencia por toda esta Nueva España” de la que fue testigo Mendieta. Mató a quinientos mil indígenas, muchos en Xochimilco (de donde el franciscano era guardián por ese entonces). Recién cesó el día de la festividad de San Sebastián, a quien rogaron y prometieron levantar un altar. El enunciador cuenta en primera persona que él mismo, a costa de las limosnas del convento, construyó dos altares para el santo y todos los días, a partir del desastre, los indígenas cantores de la iglesia lo conmemoraron. Pero sucedió algo maravilloso: según el enunciador, a los pocos días tuvo que cambiar de convento y el guardián que lo reemplazó en Xochimilco le contó vía carta que se había hecho un censo por mandato del virrey don Martín Enríquez. El resultado de dicho censo arrojó que en ese pueblo se halló más personas de las que había antes de la pestilencia, como si nadie hubiese muerto, resultando una de las tantas “cosas maravillosas y dignas de ser sabidas” (2002, Libro IV, Capítulo IX). No es casual que estos episodios naturales sean narrador por Mendieta, quien lamenta en su *Historia* la pérdida de las costumbres adquiridas durante la primera evangelización y predica el retorno a las mismas mediante esta “retórica de la amenaza” (Rozat Dupeyron, 2002: 97). Por esto, si la lluvia, el fuego, la enfermedad, la ceniza y la lava, desastres con reminiscencias apocalípticas (Apocalipsis 9, 18-21), son producidos por las costumbres pecaminosas de los hombres, sólo con ayuda de un santo o asistencia divina se restablece el orden natural.

Otro episodio que he comentado con antelación: Mendieta dedica un capítulo entero, el XLIX del Libro III, a las “cosas maravillosas” que sucedieron en torno a la erección de la cruz en un cerro en Cholula, “el santuario de toda la tierra” (2002, III: 476) (nótese la simbólica paradoja de esta referencia) donde distintos rayos enviados por el “enemigo” rompen sucesivamente la cruz hasta que

---

<sup>348</sup> Según el libro del Apocalipsis, “Tocó el cuarto ángel su trompeta, y quedó afectada la tercera parte del sol, de la luna y de las estrellas: perdieron un tercio de su claridad, la luz del día disminuyó un tercio, y lo mismo la de la noche” (8, 12). Y en el Libro de los Salmos: “Les envié tinieblas y todo se oscureció, pero no tomaron en cuenta su palabra” (Salmo 105, 28).

<sup>349</sup> Según Rozat Dupeyron, los frailes adherían a la creencia de que el universo todo era un signo que podía responder a las preguntas sobre la humanidad. Dicha referencia a los cometas, rayos y truenos, ya presente desde Séneca, no apunta a lo anecdótico sino a un sistema simbólico que, en las crónicas mestizas alude al universo de tradición indígena y en las misioneras, al universo simbólico cristiano, con su idea de pecado, castigo y ejemplaridad (2002: 78-87).

los indígenas se percatan de que tenían que desenterrar sus ídolos.<sup>350</sup> No es la maravilla asociada al espacio o a las peculiaridades de una tierra nueva. En la crónica misionera, la respuesta a estas extrañezas es que Dios se les manifiesta así “a estos simplecitos” (Motolinía, 2014: 142).<sup>351</sup> En cambio, en la crónica mestiza estos episodios no aparecen con tanta recurrencia. Es el enunciador evangelizador y no el enunciador evangelizado el que debe dar cuenta de la maravilla de la conversión, en tanto mediador entre ambas tradiciones y testigo esencial de la misma. Estas culturas, fundidas en lo anecdótico, fundan lo “maravilloso cristiano” (Rubial García, 2009). Cuenta el texto de Mendieta que “una cosa notable acaeció cuando se puso el Santísimo Sacramento en México” respecto al Pococatepetl: “un volcán muy alto que juntamente con otra alta sierra cerca de él suelen estar nevados mucha parte del año y echaba siempre humo, cesó de lo echar desde entonces por espacio de casi veinte años, y después volvió a echarlo como ahora lo echa. Misterio es, que sólo Dios lo sabe”. Pero el enunciador arriesga una razón: “entonces huyeron los demonios por aquel tiempo que fue de grande conversión de ánimas para Dios y de edificación, y que después hayan vuelto por haberles dado lugar a los cristianos para que se enseñorearan de nuevo con abusos y malos ejemplos” (Mendieta, 2002, III: 371). La plenitud y decadencia de la evangelización está simbolizada en el humo. La crónica misionera, que en todo lee una instancia de evangelización, articula este relato del milagro como estrategia de continuidad y difusión del quehacer franciscano en Nueva España.

Lejos de creer que sí ocurrieron dichas maravillas, y sin ánimos de profundizar respecto de si los mismos frailes lo creían o no, propongo la lectura de estos milagros, desastres y prodigios como un recurso más (semejante a la enseñanza de la lengua, la doctrina, la administración de los sacramentos, la visita a los poblados) de la institución de la fe. El hecho de que Motolinía narre determinados milagros y Mendieta, además de reproducirlos, doble la apuesta y describa muchos más, es un indicador de que el relato del milagro y la maravilla iniciado con los franciscanos es una inserción necesaria y menos inocente de lo que parece en tiempos de afianzamiento de la evangelización o de dispersión de las costumbres.

---

<sup>350</sup> Guy Rozat Dupeyron analiza la asociación de los rayos con el prodigio y, a la vez, en el espanto desde la antigua Grecia. Para el autor, que analiza los prodigios del *Códice Florentino*, el modelo simbólico de los textos de la conquista es un modelo importado a América como intertexto que se nutre de la tradición indígena y cobra nueva forma (2002: 99).

<sup>351</sup> Mendieta narra, a su vez, otra historia basada en las maravillas de la fe: “El cacique del valle, Quoanhua, quiso dormir con una su mujer que estaba haciendo oración en la iglesia: ella le dijo que no ensuciase la casa de Dios, porque se enojaría con él y lo castigaría; mas no curado él de estos temores, respondió con un menosprecio del Sacramento, que no se le daba nada de que Dios se enojase: cumplió su apetito, y luego allí de repente, enmudeció y quedó tullido; y arrepintiéndose después y sirvió en aquella iglesia mientras vivió, no consintiendo que otro la barriese sino él. Tuvieronlo a milagro los indios” (2002, I: 135).

## **Puntos de encuentro y desencuentro.**

### **Reflexiones en torno a la Tercera parte**

A lo largo de esta Tercera parte analicé el relato de las crónicas misioneras y mestizas respecto de la conquista y evangelización de Nueva España, atendiendo a sus silencios, omisiones, tergiversaciones y lecturas subrepticias que manifiestan una postura clara respecto de ambos ejes pero siempre desde modulaciones distintas.

En las crónicas mestizas y misioneras del corpus, el enunciador no se opone abiertamente a la conquista española, pues la misma posibilitó la introducción de la evangelización. En las crónicas misioneras, siempre atentas al relato de otra llegada que no es la de Cortés a Tenochtitlan, se brinda una versión de la conquista de México afín a los intereses franciscanos (Mendieta) o se elide dicho relato para narrar directamente y como algo milagroso e inmediato la evangelización de los indígenas (Motolinía). Las crónicas mestizas, por su parte, si bien omiten narrar la caída de México, atienden, en cambio, a otras cuestiones. En *Relación de Texcoco*, el enunciador se ocupa de realizar una crítica abierta a las actitudes (poco cristianas) del conquistador, una vez instalado en Nueva España. *Historia de Tlaxcala*, por el contrario, brinda una historia otra, la historia de la fundamental ayuda de los “amigos tlaxcaltecas” (y no del resto de los pueblos aliados) para justificar las mercedes que solicitaba Muñoz Camargo para sí mismo y para su pueblo. Narra, de esta manera, otra conquista, que no es la de México pero que la sugiere, y que no ha necesitado de las armas sino de la persuasión estratégica de Cortés. Por último, en las historias de Del Castillo observamos la crítica más virulenta a la conquista de México a través de una visión cercana a la tradición indígena del relato de la Noche Triste y de las actitudes de Cortés ante la llegada de los Doce.

La conquista, entonces, aparece elidida (Pomar), relatada desde un posicionamiento más cercano a la tradición indígena a partir de dos episodios clave (Del Castillo), narrada desde la perspectiva tlaxcalteca pre-caída de México (Muñoz Camargo), contada desde una versión cercana a la tradición occidental (Mendieta, que cita las cartas Tercera y Cuarta de Cortés) o trocada por el relato de otra conquista, la de “las almas” (Motolinía). En todos los casos, con diferencias sustanciales en vehemencia y tono (y esto, dependiendo de los objetivos personales de cada cronista), se critica lo que la conquista dejó aunque también se la señala como la posibilitadora de la conversión.

Respecto del relato de la evangelización, estas crónicas omiten o tergiversan la realidad de la conversión en Nueva España según la autorepresentación de sí que el enunciador pretenda forjar. Si bien, como plantea Lockhart, “ninguna de las dos categorías, la conversión o la resistencia, nos dice toda la verdad” (2013: 291) y que recién a partir de 1530 la “conquista espiritual” da sus primeros y

tímidos frutos (Gruzinski, 1994: 163), tanto crónicas mestizas como misioneras dan cuenta de una conversión inmediata, veloz, en vías de seguir expandiéndose. Trasladan, entonces, lo que es a lo que debería haber sido a través de un relato plagado de conversiones inmediatas, *teocalme* derribados, sacrificios derrocados, monasterios erigidos y niños que perfilan como los próximos misioneros que continuarán la labor. Asimismo, las crónicas omiten el hecho de que la introducción del cristianismo da paso a las prácticas sincréticas y que los indígenas nunca son por completo evangelizados.<sup>352</sup> En las crónicas mestizas tenemos el mejor ejemplo de esto: su enunciación oscila entre el conocimiento y proximidad a la tradición indígena y el esfuerzo por presentarse como un cristiano más.

Aún así, en las crónicas misioneras se representan dos tipos de evangelización: la de la “Iglesia primitiva” y la actual (Mendieta, 2002, V: 260),<sup>353</sup> o mejor, la de los primeros Doce y la del “entibiamiento misional” a raíz de la despreocupación por la doctrina y la “yuxtaposición religiosa” (Borges, 1960: 539).<sup>354</sup> El de la *Historia de los indios de la Nueva España* es un enunciador esperanzado, en los albores de la evangelización que, aún así, percibe que los españoles en Nueva España se “descristianizan”.<sup>355</sup> En cambio, el de *Historia eclesiástica indiana* es un enunciador desilusionado y “apocalíptico” (González, 1996). De todas maneras, ambos plantean, con permanentes referencias a la labor de los frailes en Nueva España y, de manera muy explícita, a las vidas de esos mismos franciscanos, que es su orden (y no otra) la única idónea para llevar adelante la enorme tarea evangelizadora. El resto son intentos improvisados que pretenden aprovecharse del camino ya desandado por los “franciscos”. No interesa aquí el hecho, para muchos historiadores injusto, de atribuir únicamente a los frailes menores la evangelización.<sup>356</sup> Lo que sí interesa es la construcción que hacen estas crónicas, tanto misioneras como mestizas, de la relevancia de los franciscanos en la historia de la conversión.

Este “monopolio franciscano” (Baudot, 1983: 1984) está presente en las crónicas mestizas a través de la construcción de un enunciador que, lejos de posicionarse como mestizo, se posiciona

---

<sup>352</sup> Los *pipiltin* adhirieron al cristianismo no por convencimiento sino por conveniencia. Muchos se bautizaron y continuaron sus antiguos ritos, sabiendo que los beneficiados serían quienes se aliaran con los religiosos. Basta pensar en lo complicado que fue reducir algunas zonas del norte de México (Rubial García, 1998: 27).

<sup>353</sup> Para Phelan, durante los años de escritura de su crónica, Mendieta pasa del optimismo al “pesimismo apocalíptico” (1955).

<sup>354</sup> La “edad dorada de la evangelización” (Rubial García, 1998, 2002) estuvo enmarcada por los dos primeros virreyes, Antonio de Mendoza (1535-1550) y Luis de Velasco (1550-1564), que “dependieron de los mendicantes para que fuesen a la vez mentores espirituales y guardianes políticos de la comunidad indígena” (Brading, 2003: 122). Efectivamente, desde 1525 a 1531 fue la etapa de mayor y más importante desarrollo de la misión franciscana en México (Ricard, 2013: 140).

<sup>355</sup> Michel de Certeau plantea el concepto de “descristianización” como aquel proceso de deteriorización del universo religioso (2006: 190).

<sup>356</sup> “América fue conquistada por los miembros de seis Órdenes distintas, más el clero secular. Iniciaron la gesta los franciscanos, a quienes siguieron algunos años después los dominicos. Más tarde se presentan los agustinos y mercedarios. A mediados del siglo XVI aparecen los jesuitas para abandonar forzosamente el campo en 1767. Por fin, en 1648 entran a trabajar los capuchinos” (Borges, 1961: 19-20).

claramente como cristiano. En los textos de Pomar, Del Castillo y Muñoz Camargo, con más énfasis en este último que en los otros, la enunciación emula la cercanía al franciscanismo sin dejar de referir, en forma y tono, a la tradición indígena de la que, también, son descendientes. Pero teniendo en cuenta los destinatarios de dichas crónicas, a su enunciador le interesa que los “ojos imperiales” (Pratt, 2011) contemplen su adecuación a la nueva imposición religiosa. Entonces, la crónica mestiza es más detallada en la descripción de, por ejemplo, los rituales sacrificiales, porque debe justificar su adhesión al cristianismo (cuestión que la crónica misionera, por su parte, no necesita hacer). Dicho enunciador repudia las prácticas idolátricas y celebra la “armonía” en tiempos de fe. Obediente y sumiso, producto del adoctrinamiento religioso, cumple con la descripción que las crónicas misioneras hacen del indígena aún no converso: un sujeto propenso a seguir la nueva religión. En este sentido, las crónicas mestizas son producto de la evangelización que desean los frailes en sus textos, mezcla entre la oralidad y la escritura, la tradición indígena y la religiosa, la defensa de algunas prácticas y su deliberada omisión.

De aquí que el relato de la evangelización se module de dos formas distintas. Por un lado, encontramos un relato evangelizado, que es el de las crónicas mestizas. Por el otro, un relato evangelizador o sobre la evangelización, que es el de las crónicas misioneras. No obstante, ambos hacen hincapié en la inobjetable realidad de que los Doce primeros son quienes comenzaron, abrieron y fomentaron el “pasaje a estas partes”. A pesar de que, desde la desazón, Mendieta advierta sobre los peligros de flaquear esos esfuerzos, son crónicas que, explícita (las misioneras) o implícitamente (las mestizas), publicitan la labor de la orden franciscana en un contexto en el que, sobre todo desde mediados del siglo XVI, se disputaba el derecho y la forma concernientes a la evangelización.<sup>357</sup>

Así como los primeros apóstoles de Cristo fueron hostigados por sus ideas luego de la muerte de aquél,<sup>358</sup> las crónicas franciscanas muestran un enunciador que se dice perseguido por los encomenderos o por algunos miembros del clero que no les permiten llevar adelante su labor. Este yo que se lamenta por las persecuciones, la imposibilidad de catequizar, la escasez de tiempo, los pocos frailes en Nueva España, entre tantas otras quejas, emula los relatos del franciscanismo pero, por sobre todo, los Hechos de los apóstoles. Siguiendo de cerca la Biblia y otros textos eclesiásticos, las crónicas misioneras predicán una austeridad que no condice con la excesiva inclusión de *exempla*, intertextos,

---

<sup>357</sup> La historia de los misioneros en América Latina es una crisis permanente entre un estado que incluye los fines “misionales” o religiosos entre los propios (políticos) o formas de expansión y los de una Iglesia que lentamente toma conciencia de la necesidad de libertad, es decir, de la separación de los fines políticos y los religiosos (Dussel, 1992: 89). Por otro lado y teniendo en cuenta la cuestión contextual, la insistencia de las crónicas misioneras por la labor del fraile franciscano se inscribe en la preocupación de los frailes respecto de la situación del franciscanismo en Nueva España (Fracas, 2017: 164).

<sup>358</sup> Para la historia de la persecución de los primeros cristianos véase el Capítulo II de la *Historia de la Iglesia católica* (Lenzenweger et al., 1989).

anécdotas, recursos. Son textos extensos y profusos, respuesta a los encomenderos, a ciertos miembros del clero, a representantes de otras órdenes pero, también, advertencia y guía espiritual para otros franciscanos disfrazados de historias.

Si la idea del palimpsesto tiene que ver con la superposición de un texto sobre otro, al que no oculta del todo sino que lo deja ver (Genette, 1989: 495), podemos pensar de esa misma manera estas crónicas mestizas y misioneras en tanto recogen información oral, escrita y pictográfica útil a sus objetivos individuales, colectivos, burocráticos, evangelizadores. Y es esa superposición, evidente en cada uno de los textos, remedo de las tradiciones indígena y occidental que pujan por lograr un lugar (férreo, perenne, eterno) en una sociedad que no admite sincretismos.

# **CUARTA PARTE**

## **VISIÓN DEL PRESENTE**

La de la Colonia es una mirada  
que contabiliza cuerpos, bienes y almas  
en los que perpetuamente se leen el encuentro,  
el choque entre un deseo de empresa ilimitado  
y unos grupos que (de grado o no)  
aceptan plegarse a ella.  
Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*

## CAPÍTULO 7: EL RELATO SOBRE EL PRESENTE COLONIAL

### 7.1. Ciudades caídas

Ayudad a nuestros señores,  
los que tienen armas de metal,  
destruyen la ciudad,  
destruyen la mexicanidad,  
ea, esforzaos.  
“A la manera tlaxcalteca”

Señala Guy Rozat Dupeyron que las fuentes de tradición indígena buscan introducir la historia americana dentro de la tradición cristiana. De allí que estén inscriptas en el mundo del mito occidental (2002: 136). El enunciador mestizo, cristianizado y defensor de dicha evangelización, aúna la caída de su pueblo con la escritura bíblica, llena de alusiones a la caída de Jerusalén.

Al igual que en las crónicas mestizas, la Biblia está repleta de términos referidos a la destrucción: escombros, piedras, ruinas, caída, entre otros. Por ejemplo, en la cita bíblica “Jesús predice la destrucción de Jerusalén”: “Como algunos estaban hablando del Templo, con sus hermosas piedras y los adornos que le habían sido regalados, Jesús les dijo: ‘Mírenlo bien, porque llegarán días en que todo eso será arrasado y no quedará piedra sobre piedra’” (Lucas 21, 5-6). Las alusiones bíblicas sobre la ciudad en ruinas son permanentes: “En ruinas, ruinas y más ruinas lo convertiré todo hasta que venga aquel a quien le pertenece el derecho, a ése lo restableceré” (Ezequiel 21, 32); “Jerusalén se convertirá en un montón de ruinas” (Jeremías 26, 18); “Ustedes han presenciado todas las desgracias que sufrieron Jerusalén y todas las ciudades de Judá, que hoy no son más que un montón de ruinas abandonadas” (Jeremías 44, 2); “Oh Dios, los paganos han entrado en tu heredad, han profanado tu santuario, y a Jerusalén la han dejado en ruinas” (Salmo 79, 1); “Dirige tus pasos a esas ruinas sin remedio; saqueó todo el enemigo en el santuario” (Salmo 74, 3); “Esta ciudad quedará convertida en un montón de ruinas para siempre, y jamás volverá a ser edificada” (Deuteronomio 13, 17); “Jerusalén está en ruinas y sus puertas quemadas” (Nehemías 2, 17). La caída de Jerusalén es, entonces, modelo histórico y simbólico para narrar la otra destrucción, la de Tenochtitlan (Rozat Dupeyron, 2002: 142). Dicha “caída”, según la Biblia, se inscribe en el castigo divino por el pecado de los hombres: “estallará sobre este pueblo la cólera de Dios” (Lucas 21, 23), mientras que en las crónicas mestizas la responsabilidad de la “ciudad caída” es de la ambición del conquistador.

Sin embargo, también otras “caídas” bíblicas, como la de Babilonia, pueden pensarse como modelos textuales:



Palabra de Yavé, que dijo contra Babilonia: “Díganlo entre las naciones para que lo sepan todos; no lo callen, digan: Babilonia ha caído. Babilonia ha sido tomada. Su dios Bel ha sido humillado, Marduk ha sido derribado, avergonzadas están sus imágenes, espantados sus ídolos. Un pueblo del norte la ha atacado, ya ha hecho de su tierra un desierto. Nadie en adelante, hombre o animal, vivirá en ella. En aquellos días, en esa época volverán los hijos de Israel; y caminarán llorando en busca de Yavé, su dios.” (Jeremías 50, 1-4)

Esta destrucción recorre por completo el Antiguo Testamento hasta el anuncio de la llegada de Cristo que viene, según las Escrituras, a restaurar lo perdido, simbólicamente y edificadamente. Los conventos franciscanos erigidos por sobre (y haciendo uso de) las ruinas de los palacios indígenas son también anuncio de una (otra) buena nueva, la llegada de la fe. Respecto de este mundo en ruinas, Chesterton recoge una anécdota sobre San Francisco. Cuenta que mientras estaba éste orando en la iglesia de San Damián, antiguo y abandonado templo de Asís, escuchó una voz que le decía: “Francisco: ¿no ves que mi casa está en ruinas? Anda y restáurala por mi amor” (1974: 67-68).

En este punto, me interesa recordar la postura de Walter Benjamin sobre el cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee explicitada en la Tesis IX de *Tesis sobre la historia*:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (2008: 44-45)

Construir a partir de las ruinas algo que no necesariamente va a ser mejor es la postura del enunciador mestizo. Y esa mezcla de resignación, indignación y obligada adecuación al presente que subyace en su relato de la historia es el tono característico de su retórica.

Respecto del tema de las ruinas, Aníbal Biglieri detalla la etimología del término: “proviene del latín *ruina*, derivado a su vez del verbo *ruo*, entre cuyas varias acepciones figuran las de ‘caerse’, ‘hundirse’, ‘desplomarse’, ‘derrumbarse’, ‘derribar’ y ‘arrasar’, lexemas todos pertenecientes a un mismo (sub)campo léxico, cuyo valor común sería el de ‘destrucción’” (2002: 85-86). Es interesante observar que el posicionamiento del yo frente a las ruinas difiere si son éstas causadas por la acción del

tiempo o gestadas por la mano del hombre. De aquí que la ruina recuerde la magnificencia de lo que hubo pero, a la vez, la inexorabilidad de la pérdida.

Por su parte, en su estudio sobre la poesía de Hölderlin, Carlos Disandro asocia la presencia de las ruinas con un “vestigio rememorante de las deidades” y, por ende, como posibilidad de revelación de lo divino en medio de la destrucción (1971: 168). A su vez, Georg Simmel en “The Ruin” estudia la implicancia de la ruina como producto de una fuerza cósmica descendente. Según él, en ella se quiebra el equilibrio entre espíritu y naturaleza a favor de esta última. La ruina simboliza cómo la naturaleza re-ocupa el lugar que le corresponde y que la creación del hombre le había arrebatado. Para Simmel, esto se tematiza en un motivo típicamente renacentista: las imágenes de flora y fauna devorando lo que queda de distintos edificios en derrumbe (1965: 262-263).

Jean Starobinski señala que las ruinas se vuelven, también, parte de esa condición natural: “Un equilibrio se establece, donde los poderes antagonistas de la naturaleza y la cultura se reconcilian luego de nuestro paso, en el momento donde se deshacen las huellas del esfuerzo humano, y donde el salvajismo recupera el terreno perdido”.<sup>359</sup> Para Starobinski, la mirada sobre las ruinas produce una intensa melancolía que repercute en la estetización de lo observado al punto de olvidar el porqué de dicha catástrofe (1964: 180). Georg Hegel, por su parte, asocia la ruina con la manifestación de la muerte, y a ésta, con la destrucción de un pueblo. Y ejemplifica: la llegada de los europeos a América significó la devastación de la cultura.<sup>360</sup> De aquí que la ruina sea una condición constitutiva de la historia de la humanidad (2005).

Sin embargo, la ruina significa en especial desde sus despojos: “La ruina de un edificio, sin embargo, significa que donde la obra de arte está muriendo, otras fuerzas y formas, las de la naturaleza, han crecido; y que como el arte vive todavía en la ruina y la naturaleza ya lo habita, ha emergido un nuevo todo, una nueva unidad característica” (Simmel, 1965: 260).<sup>361</sup> Y enseña: “las ruinas hablan, antes que nada, de destrucción: lo indica su etimología y así lo demuestran por doquier las señales que emiten un mismo mensaje de *corruptio* y de *vanitas*. *Fugit irreparabile tempus, memento mori* son la

---

<sup>359</sup> “Un équilibre s'établit, où les puissances antagonistes de la nature et de la culture se réconcilient derrière notre passage, au moment où se défont les traces de l'effort humain, et où la sauvagerie regagne le terrain perdu” (Starobinski, 1964: 180. La traducción es mía).

<sup>360</sup> “El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. [...] En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos.” (Hegel, 2005: 266).

<sup>361</sup> “The ruin of a building, however, means that where the work of art is dying, other forces and forms, those of nature, have grown; and that out of what of art still lives in the ruin and what of nature already lives it, there has emerged a new whole, a new characteristic unity” (Simmel, 1965: 260. La traducción es mía).

constante advertencia y admonición de las ruinas” (Biglieri, 2002: 98). Entonces, destrucción, melancolía y nueva significación las caracterizan. No obstante, las ruinas son fragmentos diseminados y/o re-unidos (que, a su vez, pueden estar intercalados, encimados, convertidos en piezas menores) de las grandes construcciones de antaño. Ese lamento por los fragmentos del pasado que aparece en las crónicas mestizas es, también, manifestación de los pedazos de historia que se van con aquéllos y representación implícita de la diseminación y amputación del archivo colonial americano.

### 7.1.1. Relación de Texcoco. *El mundo en ruinas*

En los caminos yacen dardos rotos,  
los cabellos están esparcidos.  
Destechadas están las casas,  
enrojecidos tienen sus muros.  
*Anales históricos de la nación mexicana*

Como plantea Martin Lienhard acerca de las crónicas mestizas,

Independientemente de los móviles invocados para justificar el trabajo de rescatar el discurso indígena, todos estos textos tienden a expresar, entre líneas o más directamente, un “malestar en la Colonia”, una disidencia, una crítica del presente colonial. La simple transcripción del discurso indígena hace aparecer un abismo entre la sociedad evocada, la de “antes”, y el reino de la arbitrariedad que es la Colonia. El carácter en fin de cuentas “explosivo” de las crónicas contaminadas por el discurso indígena explica, sin duda, la censura que se abatió sobre ellas. Casi ninguna de ellas, por excelentes que fueran sus motivaciones oficiales (extirpación de idolatrías, demostración de la barbarie indígena...), llega a imprimirse en su época. (1990: 70)

Si el enunciador de la crónica misionera, posicionado como “un nuevo Francisco”, edifica a partir de y en base a las ruinas descriptas, las crónicas mestizas lamentan dicha pérdida utilizando como basamento la formación religiosa de los mismos frailes para realizar una crítica textual.<sup>362</sup> En *Relación de Texcoco* la crítica subrepticia al accionar de los españoles alcanza al presente colonial. El enunciador, mestizo evangelizado y defensor de esa evangelización, esgrime una crítica a causa de la pérdida de fuentes escritas que la conquista se llevó. Pero en un movimiento característico de la crónica mestiza, el enunciador dedica una parte de su texto a la observación de la ciudad,<sup>363</sup> de la que no puede describir sino sus ruinas:

---

<sup>362</sup> Respecto de esta formación recibida en los colegios creados por los misioneros, algunos críticos señalan la importancia de la temática del “mundo en ruinas” en los poemarios del Siglo de oro español (Lara Garrido, 1983; López Bueno, 1986; Biglieri, 2002), tema que se profundizará durante el Barroco.

<sup>363</sup> Utilizo el término “ciudad” consciente de su inadecuación, pues los pueblos mesoamericanos estaban organizados en *altépetl* y no según la usanza occidental. El *altépetl* es un tipo de conformación especial en la cual cada territorio conserva

[Las casas] de los reyes son muy grandes y de tan poderosas maderas, que casi parece imposible que industria ni fuerzas humanas las pudieran poner en sus lugares, como por las ruinas de ellas hoy se ven en esta ciudad, especialmente en las casas de Nezahualcoyotzin que están en la plaza, que según su grandeza y el sitio y término de ellas, pudieran aposentarse en ellas más de mil hombres. (Pomar, 1891: 68)

En esta cita se puede apreciar la inadecuación de la enunciación mestiza, en la que confluyen la preponderancia del verbo en presente y el locativo temporal “hoy” con el anuncio de la inexistencia de los palacios del *tlatoani*. Los conceptos occidentales “reyes” y “ciudad” contrastan con la añoranza de (parte de) un pasado indígena que se sabe irre recuperable. Como plantea Gruzinski, la ciudad que se gesta a partir de la conquista se caracteriza por la superposición, la confusión, el “revoltijo irregular de restos abandonados, edificios indios rehabilitados o destruidos, y casas fortificadas dotadas de torres y de murallas almenadas a la castellana”, compuesta por una población igualmente heterogénea: *pipiltin*, *macehualtin*, conquistadores, negros africanos (2007a: 82-83). Las ruinas, entonces, son parte de y simbolizan el estado caótico que el mestizo observa en su “ciudad” y que, pese a la evangelización, no puede sino criticar. De un mundo en ruinas, confeccionado con fragmentos de ambas tradiciones, la crónica mestiza tematiza la irrupción de la cultura nueva brindando lugar textual a lo que esta inclusión violenta se lleva consigo.

En su análisis de la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Beatriz Pastor señala la importancia de estas referencias a las ruinas del palacio antiguo en tanto “ausencia que el texto va a intentar llenar” (1999: 394). Dicha realidad, hecha de huecos, es un mundo en ruinas que representa el borramiento de la cultura prehispánica mediante un proceso de conquista que redujo el arte a la materia: “destrucción y ruinas enmarcan aquí un texto que se articula como voluntad de llenar el vacío que han dejado la pérdida de las pinturas y la destrucción de los palacios, indicando su función paradigmática” (Pastor, 1999: 395). El relato de la ruina, para Pastor, revela el inicio de lo que llama “el grado cero de la subjetividad del colonizado”, esto es,

la fisura simbólica que separa y enlaza el sujeto precortesiano, dueño de su mundo y de su historia, con ese otro sujeto que se define y reencuentra en la experiencia de la desposesión y de la pérdida. Un grado cero que indica simbólicamente el momento de la pérdida misma, el origen de la melancolía y el punto de partida de un discurso posible para los vencidos. (1999: 396-397)

---

su dominio. Es una entidad soberana no equivalente a los términos “pueblo” ni “ciudad” (Lockhart, 2013, Capítulo II) y designa una realidad doble, compuesta por un territorio y un núcleo urbanizado (Gruzinski, 2014: 264).

La ruina, entonces, se presenta como doblemente traumática: es el palacio que no está pero, a la vez, presencia que recuerda de manera constante la conquista misma. La postura del enunciador de *Relación de Texcoco* no es de negación del cambio, pero sí de crítica a la violencia del mismo. Su mirada entre nostálgica y resignada puede resumirse en una de las frases más interesantes del enunciador: al referirse al antiguo señorío texcocano y a su “muchísima variación y mudanza”, asegura que eso sucedió “como hay en todas las cosas de esta vida” (Pomar, 1891: 5), postura que se continúa al manifestar con seguridad que algo del pasado indígena se podría (y se debería) haber conservado.<sup>364</sup> Breve es, también, la crítica explícita al conquistador español, como he analizado en la sección anterior. Esta observación de Pomar sobre el presente colonial, si no extensa, resulta elocuente para atender a la especial situación del mestizo, quien se regodea en su presente evangelizado pero, a la vez, denota una importante predilección por el recuerdo de ese pasado sumergido entre los escombros.

### 7.1.2. Historia de la conquista. *El presente caótico*

Una de las razones por las que considero la obra de Cristóbal del Castillo como una crónica atípica es la intensidad con la que el enunciador reclama a los españoles la instalación velocísima de su cultura en un mundo indígena aún convulsionado por la conquista,<sup>365</sup> suerte de reemplazo inmediato que es uno de los puntos clave de su discurso. En pocos textos del periodo observamos con tanta claridad el *qué pasó después*, como si la finalización del mundo indígena trajera consigo la culminación del relato de la historia. O mejor, como si luego de la conquista no hubiese nada más digno de ser narrado. Pero lo que más llama la atención al respecto es la crítica del enunciador a la “invasión” española posterior a la conquista, esto es, una vez consumada la victoria hispánica y después de la masacre, cómo comenzó la verdadera posesión: con la reducción a la servidumbre, el trabajo forzado y la conquista simbólica de la construcción del templo cristiano en territorio americano.

En el texto, es Hernán Cortés (personaje panegirizado en casi todas las crónicas mestizas, como hemos visto) el responsable de este traspaso violento, proceso que descoloca y recoloca un mundo por sobre otro, que desacomoda y desorienta a los indígenas, quienes se encuentran muy lejos aún de la asimilación. En primer lugar, Cortés instala su residencia “en la casa de crianza de Motecuzoma, cuyo gran palacio y morada estaba ahí donde ahora está la Audiencia” (Del Castillo, 2001: 153), resignificando en este gesto el espacio. Donde vivía el *tlatoani* habita, desde entonces, el responsable

---

<sup>364</sup> Por ejemplo, se admira de cómo se las ingeniaban los *tlatoque* de tres pueblos distintos para concertar las guerras y vivir “en mucha conformidad” (1891: 36).

<sup>365</sup> Para analizar el complejo proceso de reacomodamiento que siguió a la conquista, recomiendo la lectura de *La colonización de lo imaginario* de Serge Gruzinski (2007b) y, aunque desde un abordaje más histórico, *Los nahuas después de la conquista* de James Lockhart (2013).

de su caída, su captor y, siguiendo a varias crónicas de tradición indígena, su asesino.<sup>366</sup> En segundo lugar, ante la llegada de los Doce los *pipiltin* son representados como sombras que repiten gestos y acatan órdenes de los españoles: “habiendo acabado el Marqués y todos los españoles, luego comenzaron los caciques a postrarse en tierra para venerar a los sacerdotes” (Del Castillo, 2001: 155), “se les mandó a los caciques” (Del Castillo, 2001: 157) o “después de que se les mandó a los caciques” (Del Castillo, 2001: 157), entre tantos otros ejemplos.

Seguido de esto, Cortés, consulta a los caciques mediante, decide instalar la casa de los religiosos en Totocalco, donde Motecuhzoma tenía su fabulosa pajarera: “allí encerraba sus pájaros de cuyas plumas se labraban sus tilmas más preciosas y excelentes, y allá iba a divertirse y a recrearse. Razón porque los que levantaron este palacio hicieron siempre mucho aprecio de él” (Del Castillo, 2001: 159). Aquellos pájaros que, con sus colores y plumaje, eran sinécdoque del poderío mexica, ahora albergan a los frailes adoradores de otro tipo de aves, las “avecillas” que, según la historia, acompañaban a San Francisco en sus retiros de oración. El reemplazo cultural no puede ser más elocuente: en el espacio de recreación del *tlatoani*, lugar que combina lo exótico con lo espiritual, se impone la construcción del primer templo católico con el agravante de que quienes deben materializar el hecho son los mismos indígenas:

Marchaban por delante algunos españoles, y otros iban en la retaguardia y en medio los religiosos y Cortés, y todos juntos caminaban en buena conversación y con bastante gusto. Llegados a Totocalco se apearon de los caballos y luego se pusieron a andar por todas partes, a verla toda, y a decir y manifestar que estaba tan buena y cómoda como se les había dicho. Y habiendo entrado en las piezas interiores del palacio que estaba allí en Totocalco, la miraron parte por parte. Y no mucho después dieron la orden a los caciques de que lo más pronto que fuera posible lo barrieran todo y levantaran todas las piedras [que] habían caído en el tiempo de la guerra, cuando las arrojaban por todas partes los combatientes de la ciudad. No hay demora, en el momento en que reciben estas órdenes los caciques toman la providencia de que los capitanes y nobles citen a todo hombre de los macehuales de México y Tlatelolco, de los tlacopanecas de Azcapotzalco, de los tecpanecas de Coyoacan, y finalmente de los tlalhuacpanecas, que son los que habitan en tierras secas fuera de la laguna, para que barran y recojan todas las piedras que hallaron esparcidas. Mandado esto por los caciques, se volvieron inmediatamente los religiosos y Cortés al palacio en donde estaban todos viviendo. Al otro día y al subsecuente ocurrieron todos los macehuales a recoger las basuras y a barrer, y los capitanes y nobles andaban cada día dándoles prisa y riñéndoles cuando les advertían que flojeaban. (Del Castillo, 2001: 159- 161)

---

<sup>366</sup> La muerte de Motecuhzoma no se relata en las crónicas de Cristóbal del Castillo debido a que muchos capítulos no se han conservado. Conjeturo, de todas maneras, por la lectura atenta de aquellas partes que sí han llegado a nuestras manos, que el enunciador responsabilizaría de la misma a los españoles.

Un dejo de ironía se percibe en la descripción de la “buena conversación” y “bastante gusto” de los españoles y “los religiosos”. El recorrido “por todas partes” y la observación del palacio “parte por parte” simboliza el ojo imperial que, en ese gesto, se adueña de lo ajeno. El discurso indirecto que reconoce la comodidad de la casa “como se les había dicho” indica, a la vez, un desplazamiento planificado, que expulsa al habitante originario y reposiciona al habitante nuevo: el fraile, que necesita un aposento “bueno y cómodo” para organizar su labor misionera. Se representa y critica, de esta manera, la intrusión de la nueva cultura sobre la vieja. La intromisión de españoles y frailes en el espacio indígena, ocupación real y metafórica, señala lo repudiable de la conquista pero, a la vez, el inicio de la evangelización. Las piedras que los indígenas habían arrojado para detener la huida española durante la Noche Triste son ahora reutilizadas para la erección del templo de quienes, a pesar de perder la batalla, ganaron la guerra. *Pipiltin* y *macehualtin*, unidos en una violenta homogeneización que los convierte por igual en vasallos, deben limpiar, barrer, recoger y sufrir regañones por parte de los nuevos moradores. Esta reversión paradójica se termina de concretar en el símbolo católico por excelencia:

Se encargó inmediatamente a los chalcas que trajeran una viga muy gruesa y muy larga de ciprés. Llegó ésta y sin tardanza alguna la labraron perfectamente los carpinteros e hicieron una cruz que *hasta ahora* permanece en el Cementerio de San Francisco. Y después todo género de gentes comenzaron a fabricar la iglesia del mismo santo. Cada día iba Cortés a apresurar a los albañiles para que hicieran las paredes de cal y piedra. Dos españoles, uno carpintero y otro albañil, hacían de sobrestantes y era tan innumerable la gente de todos los pueblos que allí trabajaba cada día que parecían hormigas. (Del Castillo, 2001: 161. El resaltado es mío)

Mediante esta descripción, difícil de hallar en otras crónicas mestizas, observamos cómo el “ahora” de la historia se tiñe de vigas, piedras, cal, maderos. Los españoles, con Cortés a la cabeza, establecen una cadena jerárquica al mando de la construcción y erección de la iglesia. “Todo género de gentes” (indígenas, claro) similares a hormigas son mandados por los conquistadores (recordemos que el arcaísmo “sobrestante” refiere a un actual “maestro mayor de obra”) para traer, labrar, hacer, fabricar, trabajar, verbos de movimiento que se sobreimprimen en el texto próximos a los sintagmas “inmediatamente”, “sin tardanza alguna”, “hasta ahora”, “cada día”, urgencia, constancia y permanencia que simbolizan la instauración del cristianismo en un mundo abombado por la conquista en el que deben insertarse de inmediato las nuevas reglas del juego. El enunciador de la *Historia* enjuicia ya no la conquista del territorio (proceso que las crónicas mestizas justifican) sino la instalación inmediata de un mundo sobre el otro. La retórica de la pérdida, que al principio señalaba como “perdidos”, en tanto vencidos, descolocados, desorientados en un mundo desconocido, a los

españoles, se revierte abruptamente en la recolocación a la que es sometido el indígena. Este reemplazo inmediato simbolizado en la metáfora *conquista como pérdida* es uno de los puntos clave del discurso de Del Castillo, lo que lo aleja significativamente de otros textos que también narran la conquista.

En la crónica de Del Castillo se presenta el paso de una etapa a la siguiente; no una mejor que otra sino, y esta es otra peculiaridad del texto, sino una suerte de regreso a la armonía previa a la erección de los mexicas como pueblo conquistador. Como señalé con antelación, Del Castillo evoca en su *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* a los “pobladores” anónimos y los señala como modelo de una vida en paz, sin deidades nefastas ni tributos sangrientos. La continuación de esta suerte de edad divina estaría propiciada por la llegada del cristianismo. Más allá del traspaso tormentoso que significó la conquista, para Del Castillo el cristianismo vino a restablecer la paz de aquellos primeros pobladores: “entró la divina luz, el único dios *Dios*, Jesucristo, su verdadera fe, su conocimiento, las divinas palabras de su fe” (Del Castillo, 2001: 129). Pero es un enunciador que, si bien es cristiano (o, precisamente, por serlo), no silencia la injusticia y violencia de la posconquista.

### 7.1.3. Historia de Tlaxcala. *La reedificación como idilio estratégico*

Si son pocas las crónicas mestizas que se detienen con minuciosidad en el relato del “presente” o de la sociedad colonial posconquista, el caso de la *Historia de Tlaxcala* resulta significativo. El enunciador desarrolla en su relato un presente idílico a raíz de la introducción del cristianismo, presente que contrasta fuertemente con la belicosidad que caracterizó su paganismo pasado. De esta manera, se posiciona desde un *locus* que justifica la conquista, propone la conversión total y describe un lugar armónico para el mestizo de la Colonia que, sin embargo, no condice con su inestable enunciación.

Por otro lado, su texto es un constante ir y venir entre pasado y presente indicativo de una suerte de desorientación, metáfora del desarraigo del mestizo en la sociedad colonial. Por ejemplo, al describir la Tlaxcala antigua, compara sus lugares con el estado actual a través del sintagma “hoy en día” (Muñoz Camargo, 1998: 73, 76) tan caro a las crónicas misioneras, táctica que consiste en ubicar al lector colonial en los lugares que conoce pero, también, establecer un nexo entre la Tlaxcala supuestamente extinta y la que aún persiste en la Colonia. Esta sociedad “nueva” es designada mediante el sintagma “Nuevo Mundo” en repetidas oportunidades: “En trescientos años ocuparon toda la tierra de esta Nueva España y Nuevo Mundo de mar a mar” (Muñoz Camargo, 1998: 105); “le ayudaron a ganar y conquistar toda la redondez y máquina de este Nuevo Mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 128); “vino a ser el reino de Tlaxcalla uno de los mayores reinos que hubo en estas partes del Nuevo Mundo” (Muñoz Camargo, 1998: 130), entre otros ejemplos.



Con un “tono patriótico y casi reverente” (Gibson, 1954: 592), el narrador de la *Historia* organiza el discurso plegando y replegándose hacia el pasado y presente de su ciudad.<sup>367</sup> Pero en esta oscilación, identifica los lugares de los primeros asentamientos indígenas con las ermitas, templos y murallas de la ciudad,<sup>368</sup> saltos temporales que pueden leerse como otro rasgo de la inadecuación del mestizo en relación con ese pasado que releva y que está presente en su enunciación. De esta manera, crea un texto lleno de digresiones, producto de los años que llevó su reescritura<sup>369</sup> tanto como puesta en escena de las oscilaciones del enunciador.

En su lectura de la sociedad colonial, Muñoz Camargo describe el gobierno de los primeros virreyes, Antonio de Mendoza<sup>370</sup> y Luis de Velasco,<sup>371</sup> destacándolos como verdaderos padres y “aplacadores” de rebeliones. Este gesto coincide con la postura de *Historia eclesiástica indiana* cuyo enunciador detecta en la primera fase de la Nueva España cristianizada una suerte de edad dorada que, según él, corre grave peligro.

Además, la *Historia de Tlaxcala* detalla escuetamente las disputas entre españoles que devienen en revueltas. Sin embargo, la descripción de la sociedad colonial dista de ser una crítica explícita. Recordemos que Muñoz Camargo mucho le debe a la burocracia hispana (Vázquez Chamorro, 2003: 56) y que su escritura es resultado de un encargo, por lo que no ahonda en la utilización que hacían los colonos de los colonizados (Reyes García, 1998: 37). Además, desde 1593 consigue la explotación de sal en un área extensa en las inmediaciones de San Juan de Ixtacmaxtilán. Para esto, invirtió en equipamientos y contrató empleados indígenas pero, fundamentalmente, hizo uso de esclavos negros

---

<sup>367</sup> “Dejadas estas provincias en su tranquilidad y quieta paz, volveremos en lo que toca a la ciudad y provincia de Tlaxcala, que es de donde particularmente hacemos nuestra relación” (1998: 106).

<sup>368</sup> “Y aquí en este sitio, hicieron los ulmecas su principal asiento y poblazón, como el día de hoy nos lo manifiestan las ruinas de sus edificios, que según las muestras fueron grandes y fuertes; y así las fuerzas y barbancas, albarradas, fosas y baluartes, muestran indicios de haber sido la cosa más fuerte del mundo” (1998: 72); “se dice que hicieron grandes escuadrones en esta manera. En los campos y cerros de Xoloteupan, que es junto al barrio de San Nicolás, y en Totollan, donde está la iglesia del señor San Juan, y todo aquel llano hasta la puente de Panotlan, y en el barrio de Teotlalpan, donde está la ermita de la Purificación, y el barrio que es ahora de San Marcos Contlantzinco” (1998: 100); “Así bajó a Teotlalpan, donde está el día de hoy una ermita de Nuestra Señora de la Purificación” (1998: 113); “iba caminando al pueblo de Tlacupa y a Teocalhuicayan y Tzacuhyocan, donde ahora está la ermita que llaman de Nuestra Señora de los Remedios” (1998: 221), entre otros tantos ejemplos en los que el enunciador se muestra como nexo entre pasado y presente.

<sup>369</sup> Gibson plantea que resulta muy complejo conocer el orden real de escritura de este texto, escrito a lo largo de varios años, por lo que prevalece la combinación de secciones, las irregularidades y contradicciones (1991: 20).

<sup>370</sup> “Fue uno de los más famosos gobernadores que su majestad ha enviado a estas partes, cristianísimo, de buen ejemplo y vida, discreto, sabio y prudente, como su nombre y fama el día de hoy resplandece en esta tierra, y sus heroicas obras lo muestran en este Nuevo Mundo” (1998: 255).

<sup>371</sup> “Fue su proceder tan humano que gobernó tan bien y tan a gusto de toda la tierra, que por su sagacidad y madurez mereció por excelencia ser llamado padre de la patria” (1998: 261). Llama la atención este temprano uso del concepto “patria”. Según el *Diccionario de Autoridades*, es “el Lugar, Ciudad o País en que se ha nacido” (Tomo V, 1737). También se dice de él: “este tan cristianísimo virrey gobernó sabia y discretamente, con suavidad y con dulzura, de que fue muy querido y amado en toda la redondez de esta tierra” (1998: 264-265).

(Gibson, 1950: 202). Por esto, seguramente, nada dice de la reducción a la servidumbre.<sup>372</sup> Por el contrario, Muñoz Camargo exalta la conquista como portadora de la “verdadera fe” y productora de una sociedad en la que lo único que parece contrarrestar su armonía es la persistencia de algunas prácticas religiosas prehispánicas que serían, en cualquier caso, excepciones a la norma.

No obstante, con una mirada que remeda las crónicas misioneras, la *Historia de Tlaxcala* se ocupa de las pestes.<sup>373</sup> Recuerda la de 1545, “muy gran pestilencia y mortandad en los naturales de esta Nueva España, que duró más de seis meses [...] que arruinó y despobló la mayor parte de todo poblado de la tierra” (Muñoz Camargo, 1998: 258), y la del año 1576, en que sobrevino “una muy grande pestilencia y mortandad en los naturales de ella, que duró tiempo de más de un año que arruinó y destruyó la mayor parte de la Nueva España, que casi quedó despoblada de indios” (Muñoz Camargo, 1998: 268). Haciendo hincapié en que dichas pestes fueron las causantes del despoblamiento de la tierra, exime a los conquistadores instalados en la Nueva España de una crítica que suelen hacerles las crónicas misioneras: la de ser responsables, a través de la explotación del hombre, del incremento velocísimo de la muerte de los indígenas.

En este presente en el que prácticamente no existe idolatría, ni cruel servidumbre, ni desigualdad, las pocas disputas se disuelven con prontitud. Es así como ante las “muchas diferencias y obstinadas disensiones” (Muñoz Camargo, 1998: 245) que surgieron luego de la conquista entre los enemigos de Cortés por “ambición y deseo de mandar” (Muñoz Camargo, 1998: 244), la figura del capitán se impone, nuevamente, pero esta vez para apaciguar, tendiendo un puente entre el (y lo) pasado y el presente de paz. Nexo entre el viejo y el Nuevo Mundo, Cortés lleva adelante “la reedificación de México” (Muñoz Camargo, 1998: 245) que, según la *Historia de Tlaxcala*, y a diferencia del texto de Cristóbal del Castillo, se produjo de forma inmediata y pacífica. Esgrimiendo un gesto propio de la retórica misionera, el narrador sitúa distintos eventos en un localizable presente: “cuyas casas son el día de hoy de Hernando de Rivadeneyra” (1998: 216); “donde agora está la ermita que llaman de Nuestra Señora de los Remedios” (1998: 221). Desde un mundo que supo ser convulsionado y que superó esas turbulencias, la táctica del enunciador consiste en la invención de una armonía colonial y el posicionamiento como quien puede vehiculizar y transmitir ese presente de paz, por un lado, en tanto descendiente de dos culturas que, de distinta forma, contribuyeron a ganar la

---

<sup>372</sup> De todas maneras, hemos visto que el enunciador del texto de Juan Bautista Pomar, quien también escribía en respuesta el cuestionario de 1577 y necesitaba recuperar tierras de sus antepasados, presenta una mirada crítica y contundente sobre los españoles y su accionar después de la conquista.

<sup>373</sup> En este punto, la perspectiva de Muñoz Camargo se vincula estrechamente a la retórica misionera en tanto entiende la muerte a la manera cristiana, esto es, la muerte como exclusión de la vida. Por el contrario, en la cosmovisión nahua la muerte se comprende de otra forma: “el ser que pasa de existencia a muerte, paradójicamente (para nosotros) no ha dejado de ‘vivir’. En efecto, la putrefacción de su cadáver ‘sembrado’ en el cuerpo fértil de la madre-tierra es parte de su ciclo vital.” (Johansson, 2012: 80).

tierra; por el otro, en tanto servidor de la Corona que ocupa un lugar fundamental en la Colonia al cumplir múltiples funciones; por último, en tanto escritor que perpetúa la historia de la conquista a través de la escritura.

Según el enunciador del texto, desde la llegada de Cortés a Tlaxcala comienza una suerte de estado de tensa calma que da inicio a la época de paz que conlleva la conquista, táctica del narrador para avalar la brutal imposición de la evangelización y erigir a Tlaxcala como la fiel ayudante (y no vasalla) de los españoles. Antes que expresar que Tlaxcala fue parte de la conquista, Muñoz Camargo pretende demostrar que la conquista se produjo debido a la ayuda tlaxcalteca a través de hombres, estrategias, bastimentos e ideas (Muñoz Camargo, 1998: 232-233). Como señala Gibson, en el mundo de la Nueva España los privilegios se otorgaban a quienes se tomaban la molestia de pedirlos. Si los tlaxcaltecas no hubiesen hecho valer sus derechos por los servicios prestados presentándolos ante el rey, este nunca los hubiera reconocido.<sup>374</sup> De aquí que la petición personal haya sido una parte fundamental en la historia tlaxcalteca desde mediados del siglo XVI (1991: 157-158).

Tlaxcala explotó su historia con éxito, una historia tergiversada y con peticiones, muchas veces, falsas (Gibson, 1954: 593-594).<sup>375</sup> No obstante, además de esconder pedidos colectivos y, fundamentalmente, personales, la *Historia de Tlaxcala* es el relato de la evolución de un pueblo, desde sus orígenes temerarios (pero, aún así, prestigiosos) hasta el momento crítico de desconfianza respecto de la venida, que se convierte en pacificación total a raíz de la conquista. Esta historia funciona en el texto como metáfora de la evolución del indígena en su conversión al cristianismo y de la que el mestizo se posiciona como representante modélico.<sup>376</sup>

No obstante, si este mestizo que debe escribir para ser reconocido, realizar profusas y diversas actividades para subsistir en la realidad colonial, que debe responder sobre un sinfín de temas a un cuestionario impuesto, plagado de omisiones, tergiversaciones y reescrituras, en fin, que debe alzar su

---

<sup>374</sup> “Esto explica por qué los fueros tlaxcaltecas aparecieron en un periodo intermedio entre los servicios a la Conquista, por una parte y, por otra, las fundaciones coloniales. Sólo con un gobierno indio bien organizado, respaldado por una comunidad alerta y versado en los procesos especiales del derecho español podían tener éxito las campañas de los tlaxcaltecas en busca de privilegios. A su vez, los privilegios muestran el adelanto político logrado por funcionarios indios tlaxcaltecas desde mediados del siglo XVI. Revelan un conocimiento de formas legales y del significado del favor en el gobierno político español” (Gibson, 1991: 157).

<sup>375</sup> “En Madrid los representantes de Tlaxcala decían a Felipe II que sus antepasados habían ayudado a los españoles, y que por eso la provincia merecía ser privilegiada. Varios documentos enviados al Rey, entre ellos el Lienzo de Tlaxcala, hacen pensar que los tlaxcaltecas no dijeron a Felipe II nada sobre las batallas de 1519 entre tlaxcaltecas y españoles. En otras palabras, Tlaxcala elaboró, deformándola un tanto, su propia historia, y eso le valió los privilegios. Tlaxcala —y su caso no es único— dio al Rey informaciones falsas en su propio interés. No es exagerado decir que en la historia de la colonización española los documentos menos dignos de confianza son precisamente los documentos reales” (Gibson, 1954: 594).

<sup>376</sup> Al respecto, señala Roa de la Carrera que *Historia de Tlaxcala* crea “una narrativa de conciliación: hace compatible la narrativa indígena con la de la creación de una comunidad colonial donde españoles e indígenas comparten una misma identidad cristiana. Al hacerlo, está defendiendo los intereses tlaxcaltecas de mantener privilegios y excepciones de tributo” (2017: 85).

voz y reclamar para ser oído, en esa misma reivindicación de la supuesta armonía colonial se percibe un forzamiento ideológico, una crítica subrepticia a las normas de dicha sociedad que el enunciador no explicita, dada su delicada situación, pero que, de todas maneras, se encuentra en el texto esperando ser identificada.

## 7.2. Crónicas misioneras. Entre la esperanza y el Apocalipsis

Tan repentina mudanza  
y tan diferente en todas las cosas.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Difícil resulta pensar en una Nueva España armónica, en plena reconstrucción edilicia, con conquistadores, indígenas y frailes conviviendo sin el menor problema. Esta tensión que algunas crónicas mestizas ponen en escena se encuentra, también, aunque atravesada por la dimensión religiosa, en las crónicas misioneras. En éstas, entre el idilio de la evangelización en proceso y la ruptura de ese proceso devenido en reversión de las costumbres adquiridas, la oscilación del enunciador es evidente.

Esto se tematiza en la descripción de una ciudad heterogénea, en constante movimiento, repleta de conversos pero, a la vez, de españoles que transmiten prácticas pecaminosas que, si bien no son idolátricas, cumplen una función similar al retrotraer la conversión de los indígenas. La referencia a México como “una Babilonia” se relaciona con la “confusión” o “desorientación” proveniente de su heterogeneidad: “llena de mestizos, negros y mulatos, demás de la multitud de españoles distraídos” (Mendieta, 2002, IV: 85).<sup>377</sup> Esta “distracción” que el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* enjuicia refiere a la puesta en marcha de sus deberes como “cristianos viejos” y a la concientización de la existencia de un otro cuya fe no es, del todo, férrea, mal que le pese al enunciador misionero. Este presente se inscribe en las pinceladas que brindan las crónicas misioneras respecto de un “hoy” al que no pueden señalar como del todo caótico, pues son los misioneros los encargados de armonizar mediante la fe, pero que, a la vez, no dejan de mostrarlo en toda su complejidad.

Uno de los problemas no resueltos según Motolinía, y motivo de las numerosas cartas enviadas hacia España, es la falta de ejecución de las leyes que han sido dispuestas. Ya en una carta al

---

<sup>377</sup> “En el ámbito social, la Nueva España se volvió una Babel de pueblos y de situaciones intermedias de desarraigo. A los grupos negros llegados de África por la esclavitud y a los emigrantes ibéricos expulsados por la crisis económica de la península y atraídos por el espejismo de las riquezas, se unieron numerosos individuos cuyo estatus era imposible encajonar en las restringidas categorías de las repúblicas de indios y de españoles: macehuales enriquecidos por el comercio que desplazaban a la antigua nobleza indígena en el gobierno de los pueblos; mestizos y mulatos nacidos de una intensa e incontrolada mezcla de razas, que se acomodaban en los intersticios de una realidad en formación; criollos divididos entre el amor a la tierra que los vio nacer, y que les dio la única realidad que conocían, y la ficción de pertenencia a una familia con raíces lejanas, mitificadas por la distancia” (Rubial García, 2009: 394).

emperador, fechada en 1550, el destinatador reclama la urgencia de que “para el buen tratamiento de los naturales se ejecute lo que V.M. tiene mandado”, esto es, el cese del servicio personal a los españoles y la eliminación del diezmo y otras cargas tributarias (Cuevas, 1914: 162-163). El problema tampoco estaba resuelto hacia principios del siglo XVII, ya que el *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan Bautista se queja de “la crueldad es que los mandones, no perdonan a enfermo, ni pobre, llevándoles su hacienda” (1606: 652). Esta cuestión del indígena sufriente a raíz de la falta de políticas concretas que lo defiendan es vista en las crónicas misioneras como un peligro que puede retrotraer la labor realizada.

Si el presente corre peligro, el texto franciscano lo exorciza a través de la escritura. En las historias de Motolinía y Mendieta es recurrente la alusión a un “hoy” y “ahora”, al presente de la evangelización. El sujeto se posiciona en el *locus* enunciativo no solamente para dar crédito de su versión, en tanto sujeto experiencial que puede dar cuenta de lo “visto y oído” sino, también, para inscribirse como uno de los iniciadores de la evangelización (Motolinía) o de los posibilitadores de la perpetuación de dicha evangelización (Mendieta). Así, encontramos varias localizaciones temporales que aparecen obsesiva y constantemente en el texto (Kerbrat-Orecchioni, 1981): “hoy” (Motolinía, 2014: 199, 205; Mendieta, 2002, II: 194, 262, 291; IV: 66, 67, 184; V: 309, 357), “el día de hoy” (Mendieta, 2002, III: 485; IV: 176; V: 296, 360), “hoy día” (Motolinía, 2014: 195; Mendieta, 2002, IV: 231; V: 326, 470, 478, 490), “hoy en día” (Mendieta, 2002, V: 303), “ahora” (Motolinía, 2014: 198, 226, 239, 240, 252; Mendieta, 2002, II: 242, 262; III: 395, 454, 461, 475, 503; IV: 23, 65, 82, 86, 88, 89, 108, 148, 191; V: 379) o su arcaísmo “agora” (Mendieta, 2002, III: 520; V: 284, 298, 396, 429), “en el tiempo de ahora” (Mendieta, 2002, IV: 107), “al presente” (Mendieta, 2002, III: 417, 497; IV: 20, 115, 130, 229, 234, 239; V: 410), “el tiempo presente” (Mendieta, 2002, III: 459, 532), “al tiempo que esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 22, 62) o sus variantes “donde yo esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 27), “cuando escribo esto” (Mendieta, 2002, IV: 28), “en la semana que yo esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 97), “en nuestros tiempos” (Mendieta, 2002, III: 305), “actualmente” (Mendieta, 2002, IV: 137).

También existen numerosas referencias a años concretos fundamentales para el quehacer misionero: “este presente año de mil e quinientos y cuarenta” (Motolinía, 2014: 199), “en este año de mil e quinientos y cuarenta” (Motolinía, 2014: 258), “este año pasado de noventa y cuatro” (Mendieta, 2002, III: 476), “cuando esto escribo, año de noventa y cinco” (Mendieta, 2002, IV: 53), “cuando yo vine a esta Nueva España, que fue el año de mil y quinientos y cincuenta y cuatro” (Mendieta, 2002, V: 297), “después que esto se escribió, ahora en el año de noventa y seis” (Mendieta, 2002, V: 501), “desde el año mil e quinientos y treinta y siete hasta este de cuarenta” (Motolinía, 2014: 249). Llaman, a su vez, la atención frases como “todavía duran en el patio de la iglesia de Tlaxcala” (Mendieta, 2002,

IV: 72), “ahora en esta sazón que yo esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 232), “hallándome yo (que esto escribo) presente en un capítulo provincial” (Mendieta, 2002, V: 329), “dicen hoy día los viejos de aquel tiempo” (Mendieta, 2002, V: 378), “ya yo estaba en esta tierra” (Mendieta, 2002, V: 475), “ahora está el monesterio de San Francisco” (Motolinía, 2014: 252). Notemos en los ejemplos correspondientes a la *Historia eclesiástica indiana* que los locativos temporales se acrecientan hacia sus últimos libros, esto es, en los momentos en que narra la evangelización de los indígenas y la vida de los franciscanos que actuaron en ella. Prácticamente no encontramos locativos en el Libro II, que narra las costumbres prehispánicas.

A su vez, las localizaciones espaciales (Kerbrat-Orecchioni, 1981) indican a un enunciador situado en un preciso aquí y ahora de la evangelización, relevando su papel esencial en dicho proceso pero, también, la magnitud de su tarea en relación con el espacio tremendamente complejo que han recibido. De esta manera, los pronombres demostrativos y adverbios de lugar se suceden y se complementan con las construcciones adverbiales de tiempo: “en esta tierra” (Motolinía, 2014: 4, 5, 11, 14, 21, 39, 73, 113, 146, 182; Mendieta, 2002, II: 188, 192, 202, 208; III, 310, 370; IV: 24, 73, 82; V: 383), “aquí en Tlaxcala” (Motolinía, 2014: 66, 131, 156, 238), “en esta ciudad de Tlaxcala” (Motolinía, 2014: 60, 140, 233), “aquí a este pueblo” (Motolinía, 2014: 237). En *Historia eclesiástica indiana* son muchísimos los usos del “acá” (2002, III: 401, 462, 489, 499, 502, 528; IV: 35, 63, 72, 75; V: 287, 305, 338, 367, 379, 400, 425), “aquí” (2002, III: 420); “allí” (2002, III: 503), “allá” (2002, V: 381), “esta provincia de México” (2002, IV: 41; V: 494) y otras frases tales como “la casa donde yo esto escribo” (2002, III: 410), “vino a México” (2002, IV: 57), “un ermitorio donde yo estoy” (2002, IV: 198), “en la misma casa donde esto escribo” (2002, IV: 230), “esta Nueva España” (2002, V: 276), entre muchas otras.

Venir, estar, pasar, escribir, son verbos que en las crónicas misioneras cobran una simbología especial: el estar “de acá” tiene relevancia frente al “estar allá” puesto que el “acá” implica misión, compromiso, el epítome de la labor franciscana. Sintagmas como “acá en el convento de México” (2002, V: 379), “mas ha de cuarenta años en el convento de Tlaxcala” (2002, II: 211), diseminados en ambas historias (con sus distintas variantes de pueblos y monasterios), toman una dimensión significativa: los templos franciscanos, como en su momento lo fueron los *teocalme*, son “ahora” referencia geográfica y simbólica desde donde se escribe para situar a quien pretenda “pasar a estas partes”.

### 7.2.1. Entre la memoria y el temor del desastre

Por otro lado, en la representación del presente colonial en la *Historia eclesiástica indiana* adquiere un particular uso la memoria:

Aunque es verdad que algunos indios viejos y otros curiosos tienen aún al presente en la memoria los dichos meses y sus nombres. Y los han pintado en algunas partes; y en particular en la portería del convento de Cuatinchan tienen pintada la memoria de cuenta que ellos tenían antigua con estos caracteres o signos de abusión. Y no fue acertado dejárselo pintar, ni es acertado permitir que se conserve la tal pintura, ni que se pinten en parte alguna los dichos caracteres, sino que totalmente los olviden y se rijan los indios solamente por el calendario y cuenta de días y meses y años que tiene y usa la Iglesia católica romana. (Mendieta, 2002, II: 211)<sup>378</sup>

Notemos en esta elocuente cita el peligro de la perpetuación del pasado, del resurgimiento de los signos de “abusión” por entre las ruinas de la memoria. El enunciador de Mendieta, siempre temeroso de un retorno a la reversión de lo conseguido, tematiza la censura en términos de “lo acertado” y permite, eso sí, el surgimiento de una (nueva) memoria según los cánones católicos. El discurso, en general, coloquial, del enunciador, se convierte (y pervierte) en un *continuum* de verbos que anuncian una nueva jerarquización del saber: dejar, permitir, olvidar, regir. La puerta de entrada del convento, pasaje de ida a la fe, no puede mancharse con una “memoria desacertada”. Esta convivencia entre lo sucedido, lo permitido y lo perimido es una característica del discurso del presente de la crónica misionera.

Pero si los símbolos paganos son un punto álgido en este cambio cultural, el vino representa la vuelta a la inconsciencia pre-evangelización. Ingresado por los españoles, el vino es, según el enunciador, un pecado grave cometido sin distinción por “así hombres como mujeres, así principales como plebeyos”, y símbolo de que el demonio se manifiesta “doliéndose de perder esta gente” homogeneizando de esta manera el pecado. Subrepticamente, el enunciador brinda un dato clave: debido a “la gran mudanza que hubo de apoderarse los españoles de esta tierra” (eufemismo para conquista, sometimiento y destrucción), los “señores naturales y jueces antiguos” perdieron la autoridad que antes tenían y, debido a esto, los indígenas no vieron impedimento en adquirir la costumbre de “beber hasta caer” mientras que, reconoce, “antes estos naturales condenaban por muy mala la beodez” (Mendieta, 2002, II: 261). La introducción de la fe, entonces, ha tenido algunos costados negativos que, paradójicamente, permite reconocer aquellos positivos del pasado indígena.

---

<sup>378</sup> Crítico del calendario prehispánico, Mendieta asegura: “en esto parece haber tomado el maldito demonio oficio de mona, procurando que su babilónica e infernal iglesia o congregación de idólatras y engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoración diabólica remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que para reconocer a su Dios y reverenciar a sus santos tiene en costumbre la Iglesia católica” (2002, II: 210).

Mendieta observa un relajamiento de las costumbres cristianas que atenta contra la labor franciscana. De esto culpa expresamente a los “cristianos ranciosos” (2002, IV: 177) que no solamente predicán con el ejemplo errado sino que han sumido a los nuevos cristianos en excesos tales como la beodez. Sin embargo, el enunciador de la *Historia* explicita “dos yerros bien dañosos para la cristiandad” que, según él, han posibilitado este estado peligroso. Uno, dice, “fue no juntar generalmente a todos los indios en pueblos formados, ciudades, villas y aldeas”. El hecho de que hayan quedado indígenas “derramados” produjo una seria dificultad en el acercamiento a la doctrina. El otro error fue “no hacer también luego pueblos formados de españoles, donde vivieran por sí, sin revolverse con los indios, pues entonces se pudiera hacer con facilidad, y ahora ya me parece que no lleva remedio” (2002, IV: 177).<sup>379</sup> Además, “es cosa sabida y cierta, que los peces grandes andan revueltos con los pequeños, se los van comiendo, y en poco tiempo los consumen y acaban” (2002, IV: 177). El problema de la mezcla es el problema del presente colonial: la convivencia entre “cristianos viejos” con hábitos mal adquiridos e indígenas conversos pero con costumbres aún no del todo arraigadas está revirtiendo la labor misionera de los franciscanos. Este alerta sobre la mezcla se aprecia, a la vez, en otros aspectos:

Cierto es que el mayor mal que se puede pegar a los indios en ruines y depravadas costumbres, antes será de gente soez y baja, que de gente noble y bien morigerada, y como los españoles, demás de ser muchos los que se meten entre indios (como arriba dije), faltos de cristiandad y policía moral, juntamente con esto siempre tienen en su compañía negros y mulatos, y mestizos de diversos géneros y mixturas, no es menos sino que de su cotidiana comunicación y trato se les pegue a los indios la principal roña de vicios, así en palabras como en obras, en atrevimiento y desvergüenzas, en malicias y ruindades, y en todo aquello que aparta del temor de Dios y respeto y vergüenza de los hombres. (Mendieta, 2002, IV: 181)

El temor a la “mixtura” y, por extensión, al mestizo, está presente en la *Historia eclesiástica indiana* y representa la indeseada compañía para el indígena converso que no debería tener sino buenos ejemplos a su lado. Además, es una “mixtura o quimera que no ha sido pequeño impedimento para la buena cristiandad de esta buena gente”, pues también atañe al problema de las lenguas (2002, IV: 240). Y si los españoles tampoco son, como vimos, el mejor de los modelos de cristiandad, lo que indica el enunciador es que el fraile franciscano sigue siendo ejemplo a seguir, modelo de fe y la mejor

---

<sup>379</sup> Según Phelan (1955) y Baudot (1983) la idea de los franciscanos en la Nueva España era crear un estado indígena sin presencia de españoles y autónomo, idea que provendría de Joaquín de Fiore y la idea milenarista de muchos de sus seguidores, de aquí esta suerte de encono contra conquistadores, encomenderos (aunque no se opusieron a la encomienda sino a los abusos desprendidos de la misma), la primera Audiencia y los tributos que debían pagar los indígenas (Rubial García, 1996: 130). *A posteriori*, algunos críticos como Elsa Frost (1976) y Simón Fracas (2017) han refutado esta hipótesis argumentando, entre otras cuestiones, que el “reino milenarista” consistía en un reino igualitario mientras que a los frailes no les interesaba erradicar las jerarquías indígenas.



de las compañías. Uno de los motivos es la recurrente queja de los indígenas sobre la eximición de los mestizos y mulatos a ser parte de la servidumbre del español. Mendieta coloca en boca de una primera persona plural dicha queja: “¿En qué buena razón y ley cabe, que habiéndose multiplicado tantos mestizos, y mulatos, y negros horros, y españoles pobres y baldíos, a ninguno de éstos se haga fuerza para que sirvan, sino a solos nosotros?” (2002, IV: 204). El presente está plagado de mezcla y confusión representada, preponderantemente, por los bruscos cambios jerárquicos: “¿En qué razón o ley cabe, que los que somos nietos y biznietos, legítimos sucesores de los que fueron señores naturales de esta tierra, y algunos de reyes, como fueron los de México, Tezcuco y Tlacuba, aprendamos oficios mecánicos para podernos sustentar?” (2002, IV: 204). El enunciador muestra, así, que la educación que han impartido los frailes entre los indígenas atañe, también, a la retórica, teniendo en cuenta que ésta ya era cara a la cultura prehispánica.

En este contexto del peligro del retorno al pasado idólatra, el presente parece, por momentos, aún peor: “¿Qué indio se atreviera en tiempo de su infidelidad a hurtar una mujer ajena, y llevársela por ahí adelante con tanta disimulación y seguro como si fuese propia suya? No hubiera quien tal hiciera” (2002, IV: 181). Tanta es la desfachatez del “ahora” que el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* advierte sobre la presencia disimulada del demonio que, al no poder hacerse presente en un contexto evangelizado, toma formas humanas anunciando un posible regreso, eso sí, en cuerpo de un negro:

Pudiérase tener esta tempestad por meramente casual o natural, pues en todas partes fue aquel año de muchas aguas, que en otras partes hicieron grandes daños, sino que juntamente con ser tan terribles y espantosos los aires que corrían (que parecía probablemente andar por ellos los demonios), hubo señales de que andaban en formas visibles. Porque como a un español y a su mujer los hubiese tomado una gran viga debajo y los tuviese en punto de morir, llegó por allí un negro grande, y el español le rogó que les quitase aquella viga de encima, porque estaban para espirar, y el negro le preguntó: “¿Eres tú Morales?” y él respondió: “Sí soy”. Luego el negro con mucha facilidad levantó la viga, y saliendo Morales debajo de ella, tornóla a soltar sobre la mujer, la cual murió allí luego. Y afirmó este español que vio ir al negro por la calle adelante como si fuera por suelo enjuto, lo cual parecía imposible naturalmente en cuerpo humano, porque había dos estados de cieno y lodo, sin el agua, y según esto no podía ser sino algún demonio, pues que ángel no aparecería en figura de negro. (Mendieta, 2002, IV: 51)

Posconversión hay demonios negros que aplastan mujeres y caminan sin hundirse por el lodazal, reversión de la cita bíblica “Jesús camina sobre las aguas” (Mateo 14, 22-36). Se simboliza, de esta manera, la posibilidad de un presente (aún más) oscuro. El diablo, sinónimo de pasado pagano, amenaza sugestivamente con un regreso. El posibilitador de este retorno es el español, el mismo que perpetuó la consigna de la que, “ahora”, son responsables los frailes. En este *exemplum*, el recorrido

amenazante del demonio por la ciudad ganada al pasado es un mensaje de advertencia tanto a los cristianos viejos como a los frailes que van a “pasar a estas partes” para reforzar la catequesis en Nueva España.<sup>380</sup>

También el presente está teñido por la desvergüenza: los indígenas criados de españoles, dice el enunciador, están en cualquier lado menos en la iglesia, se matan y “aporrean” a causa de la borrachera, venden sus vestimentas para conseguir vino o pierden sus bienes por pedir prestado, son haraganes que se dan “en jugar y guitarrear”. Incluso las indígenas adquirieron un saber indeseable, el de jugar a los naipes. Como los españoles “hácense casamenteros de los indios”, arreglan matrimonios que no pueden sino terminar en breve tiempo y desampararse mutuamente los esposos.

Otro mal del presente lo protagonizan las mujeres españolas, quienes utilizan la misa como momento para “chismerías burlerías”, para mirarse el tocado y lucir “los copetes de las mujeres, que parecen diademas de santos” (2002, IV: 183-184), jactancia y coquetería que no condicen con la austeridad pretendida por el franciscano. Dice el enunciador: “yo lo he visto por mis ojos estando oyendo la misa mayor desde el coro, atravesándome saetas de angustia por el corazón, de ver tanta irreverencia y desvergüenza en los que usurpan indignamente el nombre de cristianos” (2002, IV: 184). Este es el peor ejemplo para los indígenas. Resulta interesante la inserción de esta crítica pues son escasas las oportunidades en que el texto hace alusión a las españolas, quienes resultan víctimas de los crudelísimos fenómenos meteorológicos (como es el caso de la esposa de Alvarado) leídos por el enunciador misionero en clave de castigo divino, o bien criticadas por sus vanidades. No sucede esto con la mujer indígena, quien suele ser ejemplo de conversión y dedicación al servicio de los frailes.

Aún así, no todo es queja para el enunciador misionero. En el Capítulo XLIII del Libro IV de *Historia eclesiástica indiana* el enunciador señala la cantidad de monasterios de todas las órdenes que “al presente” hay en Nueva España. El capítulo, extenso y detallista, culmina con el recuento aproximado de alrededor de cuatrocientos conventos entre todas las órdenes de Nueva España, sin contemplar las iglesias “de visita” (2002, IV: 236). El de Mendieta es un yo que dice haber “gozado (por la gracia divina) de buena parte de aquellos prósperos principios” pero que, “ahora”, debe ser testigo de “los adversos fines en que todo esto ha venido a parar” (2002, IV: 245). Entonces, a pesar del caótico presente en el que beodez, mestizaje y perversión de las costumbres ponen en peligro el camino logrado, el enunciador misionero justifica todo en base a la adquisición de la fe:

---

<sup>380</sup> En su análisis de *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, Beatriz Colombi hace uso de un concepto que es sumamente útil en este punto: la “fábula historial”, “un género mestizo que intenta superar la diferencia y trazar un espacio transitable entre la fábula andina y la historia europea” (2016a: 57).

Es cierto que considerados los continuos trabajos, daños y vejaciones que esta miserable gente de nosotros recibe, suelo maravillarme cómo no se van a las montañas y riscos con los chichimecos, o por esa larga tierra que en centenares de leguas está descubierta. También se prueba la paciencia en la facilidad con que perdonan las injurias y ofensas. Ninguno de ellos habrá sido tan ofendido, que con mediana persuasión de un sacerdote deje de perdonar luego al que le ofendió. (Mendieta, 2002, IV: 110)

En un particular uso del “nosotros” el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* insinúa que la fe tiene ese “algo” que permite mantener sosegados a los indígenas a pesar de los maltratos. Es una postura similar a la que se pregunta por qué los indígenas no han intentado recuperar su tierra (Motolinía, 2014: 71) y que encontramos, además, en el relato del encuentro de Cajamarca en *Historia general del Perú* (1944, Libro I, Capítulo XXV).<sup>381</sup> La evangelización introdujo una especie de espiritualidad tan efectiva que ha quitado todo vestigio de belicosidad a los indígenas e impregnado la tierra del rasgo que caracteriza al cristiano: la capacidad de perdonar las ofensas “setenta veces siete”.

Situado entre los exitosos inicios y el peligro del desastre, este enunciador da cuenta en esta parte de su historia de su conocimiento bíblico: cita salmos, el libro de Jeremías y la historia del pueblo de Israel, al que compara con “el pueblo indiano” en tanto se adecuó inmediatamente al santo Evangelio en cuanto lo conoció. El enunciador se lamenta de la siguiente manera:

Quien vio (como yo vi) en esta Nueva España hervir los caminos como hormigueros de gente, y en las calles de México no poder pasar sin encontrarse los unos con los otros; todas las ciudades y pueblos autorizados con muchedumbre de principales viejos venerables que representaban unos romanos senadores; los patios de las iglesias (en especial los días de fiesta), antes que Dios amaneciese, no caber de gente; la música de la doctrina cristiana entonada en devoto canto, que sonando a la alborada y al anochecer, enternecía los duros corazones de los hombres y alegraba a los ángeles; la frecuentación de los sacramentos, y continuo acudir a los divinos oficios, procesiones y disciplinas, el quejarse los indios cuando les faltaban los sermones, el buscar con fervor los médicos de las almas, el andar todo el mundo ocupado en lo que era culto divino, el poseer seguramente cada uno lo que era suyo, la paz, hermandad y caridad que entre todos había, el cuidado de reprimir a los aviesos, díscolos y perjudiciales, el celo de defender y amparar a los pobres, el no permitir que pasasen gentes de mal ejemplo a estas tierras [...] y quien ve lo que (por nuestros pecados) vemos en la era de ahora, que en las ciudades y pueblos de mayor nombradía de esta Nueva España no haya por maravilla quedado indio principal ni de lustre, los palacios de los antiguos señores por tierra o amenazando caída, las casas de los plebeyos por la mayor parte sin gente y desportilladas, los caminos y calles desiertas, las iglesias vacías en las festividades. (Mendieta, 2002, IV: 249-250)

---

<sup>381</sup> “Si el Inca no se lo mandara, bastara verlo caído en tierra y preso para que todos murieran peleando en defensa de su Príncipe, pues tenían sus armas en las manos; y aunque no fuera sino a pedradas, mataran y hirieran ciento y sesenta españoles que eran, de los cuales, según los historiadores, no hubo ninguno muerto ni herido, sino Don Francisco Piçarro, que sacó una pequeña herida que uno de los suyos le dio en la mano cuando fue a asir de Atahuallpa. Fue verdad que no pelearon porque, como toras vezes hemos dicho, tenían por religión y ley divina cualquier mandato del Inca, aunque fuese contra la vida dél y dellos, como lo fue en el caso presente” (Garcilaso de la Vega, 1944: 75).

¿De quién es la responsabilidad? De “la fiera bestia de la codicia, que ha devastado y exterminado la viña, haciéndose adorar (como la bestia del Apocalipsi) por universal señora” (2002, IV: 251). Esta “mala bestia y fiera pésima es la que tiene destruida y puesta en lo último a esta indiana Iglesia” (2002, IV: 251). No olvidemos que Mendieta es representante de la Contrarreforma<sup>382</sup> y que su escritura es posterior al Concilio de Trento.<sup>383</sup> La táctica consiste en representar a un indígena ya cristianizado e idealizado, con oficios, que organiza y participa de procesiones, con buenos valores, con paciencia (es decir, casi un fraile), para luego reprochar a las autoridades y, sobre todo, a los españoles, por lo que se estarían perdiendo. De aquí que a los sacrificios demoníacos de antaño, el enunciador misionero superponga un indígena “regenerado”, trabajador, oficioso, útil no solamente para y por la conversión sino, también, para cualquier sociedad.

En el Capítulo XIII del Libro IV Mendieta se hace eco de esta nueva descripción. La primera escuela de “oficios y ejercicios”, dice, funcionó en la capilla de San José, dependiente del monasterio de San Francisco en México. Su responsable era el lego Pedro de Gante quien, conociendo las virtudes de los indígenas a quienes enseñaba la doctrina, inculcó a los “grandecillos” otro tipo de actividades tales como sastrería, zapatería, carpintería y pintura. La educación como superación del trauma es una constante en la crónica misionera.<sup>384</sup> Dice Mendieta:

por ventura si este devoto religioso en aquellos principios con su cuidado y diligencia no los aplicara y aficionara a saber y deprender (según ellos de su natural son dejados y muertos, mayormente en aquel tiempo que estaban como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado, y finalmente, de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas), sin duda se quedaron con lo que sus pasados sabían, o a lo menos tarde y con dificultad fueran entrando en los oficios de los españoles. (2002, IV: 70)

---

<sup>382</sup> “Conviene distinguir entre ‘contrarreforma’ y ‘reforma católica’, aunque ambas estén estrechamente unidas, y ésta no podría ser impuesta sin las fuerzas de aquélla. Además, la contrarreforma presupone la formación de la confesión y una correspondiente conciencia confesional. Por eso comienza a hacer acto de presencia desde mediados del siglo XVI, y adquiere diversos perfiles en consonancia con las circunstancias políticas de los diversos países. Las fuerzas políticas y las reformadoras se fundieron de tal manera que resulta imposible distinguirlas en los papas, los obispos, las órdenes religiosas y, sobre todo, en los soberanos civiles. A medida que aumentaba la distancia respecto de los inicios de la reforma protestante se fue haciendo más estrecha la unión de motivos religiosos y políticos, la utilización de lo confesional para fines políticos, o la floración del absolutismo en el reino (España, Francia) o en el territorio (Baviera, Austria); en una palabra, el poder estatal establecido se hizo sentir cada día más sobre la parte contraria” (Lenzenweger et al., 1989: 433).

<sup>383</sup> Desarrollado entre los años 1545 a 1563, el Concilio de Trento fue fundamental para el robustecimiento de la Iglesia católica y la recuperación de la confianza en sí misma, en tanto respuesta al plural desafío representado por la reforma protestante. El concilio, además, “consolidó la contraposición confesional, suministró las fórmulas de fe para la contrarreforma, y fundamentó así, en la doctrina y en la legislación, una forma moderna de la autointerpretación católica que no existía antes de 1517” (Lenzenweger et al., 1989: 424).

<sup>384</sup> “Los indios mexicanos padecieron en común el choque de la conquista militar, pero sin duda ése era el que estaban mejor preparados para soportar, dado su largo pasado guerrero. El verdadero ‘traumatismo’ fue el derrumbamiento de la organización social tradicional y la erradicación de las creencias religiosas que eran su fundamento” (Lafaye, 1999: 53).

“Ahora” sí son sujetos provechosos: conversos y más virtuosos en los oficios que los propios españoles. Este enunciador oscila entre un presente en plena productividad del aprendizaje cristiano y un temor constante frente al peligro del relajamiento de las costumbres.

Más allá de las disquisiciones sobre el milenarismo en los franciscanos,<sup>385</sup> cuya pertinencia no atañe a esta investigación, las crónicas misioneras, tras la fachada de una férrea certidumbre de la instalación definitiva de la fe, esconden el temor de que aquello por lo que han dado su vida (simbólica y literalmente) los franciscanos, se transforme en un recuerdo obsoleto. Su intención es lograr un lugar seguro del cual aferrarse entre el anuncio de una exitosa evangelización y la concientización de su retroceso, un punto que permita dar consistencia, coherencia y continuidad a la labor misionera.

---

<sup>385</sup> Entre otros, Phelan (1955), Baudot (1983, 1990), Ricard (1986), Peña González (2002), Brading (2003) y Ruiz Bañuls (2014) consideran que, si bien Mendieta no cita a Joaquín de Fiore, su misticismo está impregnado del espíritu joaquinita. Weckmann, por su parte, cree que los franciscanos fueron milenaristas y se refiere a Mendieta como “el campeón de la utopía milenarista” (1982: 99). Ruiz Bañuls advierte esta presencia milenarista tal como estaba en los textos medievales de la orden (2014: 497). Sin embargo, la dimensión milenarista en los textos de Mendieta y Motolinía se encuentra muy discutida en Frost (1976) y Fracas (2017).

## CAPÍTULO 8: “CIERTA PASIÓN POR LA ESCRITURA”.

### LAS RETÓRICAS MESTIZA Y MISIONERA

Hay en ello cierta pasión por la escritura, vinculada con frecuencia a la voluntad de sobrevivencia, de salvar la memoria del linaje y de la comunidad, a la intención de conservar las identidades y los bienes.  
Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*

¿Existe una retórica misionera? ¿Existe una retórica mestiza? ¿Por qué se asemejan tanto en algunos rasgos mientras que, en otros, se diferencian profundamente? Uno de los puntos a desentrañar en el transcurso de esta investigación es la detección de las características de uno y otro discurso. Para profundizar sobre estas cuestiones y delinear las peculiaridades, diferencias y cruces de los textos, retomo y analizo en este capítulo las características retóricas que atañen a crónicas mestizas y misioneras, a pesar de que algunas ya han sido mencionadas en las secciones anteriores.

#### **8.1. Organización de la información**

Respecto de los recursos intrínsecos a estas crónicas, observamos en todas ellas una espectacular organización de la información, con más recurrencia en las crónicas misioneras pero que están, a su vez, en las mestizas, como un fuerte intento por emular aquéllas.

En *Relación de Texcoco* encontramos, en mayor medida que en las otras crónicas mestizas, una fabulosa construcción discursiva que da cuenta de un enunciador que investiga y se informa de manera constante. Por un lado, este enunciador, consciente de la importancia de sus respuestas a la Instrucción y Memoria, ordena, secuencia y brinda en forma hábil la información. Por ejemplo, proliferan las frases como “de lo cual se tratará adelante” (1891: 11), “como en su lugar se dirá” (1891: 15), “como se ha dicho” (1891: 18), “y volviendo a lo de los sacrificios” (1891: 21), “No se pudo saber este misterio y significación, por eso se pasa delante” (1891: 22), “del que adelante se tratará” (1891: 23), “se tratará primero de la de los reyes y gente ilustre, y luego de las del común y plebeyas” (1891: 25) o “en la forma que se ha dicho y pintado” (1891: 40). De igual forma, notamos el acatamiento a la Corona mediante la elaboración de este cuestionario en frases como “aunque de él hay mucho escrito, por satisfacer a este capítulo se dirán algunos de sus aprovechamientos” (1891: 66), “tienen otras muchas plantas, raíces, yerbas buenas y malas, de que no se trata por no hacer largo proceso en esta relación” (1891: 67). En esta obsesiva organización discursiva las digresiones son mínimas y culminan con un retorno explícito al hilo narrativo. Incluso los capítulos más extensos de la *Relación*, como el XIV, se encuentran estructurados en apartados que anuncian el ítem a responder (por ejemplo, los subtítulos

“Casamiento” o “Jura”). Este discurso ordenado no sólo visibiliza la preocupación del sujeto colonial por responder las preguntas del cuestionario sino que, también, funciona como muestra de la cantidad (y calidad, puesto que se selecciona para inscribirlo en el discurso) de información y datos que le resultan importantes sobre ese pasado que debe describir. Una información rica en datos es representativa de una rica tradición que es, precisamente, lo que Pomar pretende demostrar.<sup>386</sup>

Los casos de Pomar y Muñoz Camargo, como planteé con antelación, son fundamentales dado que parte de esa consciencia en la estructuración de la obra tiene que ver con el hecho de que ambos textos son respuestas a un cuestionario. En *Historia de Tlaxcala* esto se evidencia a la perfección. A pesar de que algunos críticos catalogan esta crónica como poco homogénea, escrita con desgano, que alterna entre un estilo y otro sin continuidad (Vázquez Chamorro, 2003: 35-39), llama la atención la rigurosidad de la estructuración en una trama que desobedece el orden impuesto por el cuestionario (Añón, 2011: 7). Primero, el narrador describe los orígenes de Tlaxcala, sus gobernantes, linaje, cabeceras; segundo, las guerras, con preponderancia de las que se concertaron contra México; a continuación, las costumbres tlaxcaltecas (dioses, templos, creencias); luego, la llegada de los españoles, el asentamiento en Tlaxcala hasta la conquista de México y expediciones postreras; *a posteriori*, los eventos significativos de la sociedad colonial: la llegada de los frailes, los sucesos transcurridos durante el virreinato de Mendoza, la sucesión de obispos; por último, la “Historia natural”. El relato termina bruscamente en medio de la descripción de la grana cochinilla, animales y árboles de la región. Es un discurso que intercala, desordena, elide, pero que se torna particularmente desorganizado al narrar la guerra *versus* México, no sólo porque el enunciador se hace eco de varias fuentes de información sino, también, porque su insistencia en contar la historia desde una perspectiva distinta desacomoda los hechos respecto de cómo los conocía, hasta entonces, el lector.

En las Historias de Del Castillo también encontramos un enunciador preocupado por hilar su discurso: “aquí interrumpimos la historia”, “como ya dijimos” (2001: 105); “ya hemos dicho”, “no alargaremos mucho esta historia” (2001: 107); “ahora es la ocasión para que digamos” (2001: 87); “no todo se escribe aquí, sólo se abrevia” (2001: 103); “ya hemos dicho brevemente” (2001: 105, 135, 165), “hemos dicho rápidamente” (2001: 173). He aquí un rasgo notorio en las crónicas mestizas más adversas, incluso elisiones mediante, a la conquista y al presente colonial: cuanto más crítico a las diversas imposiciones es el enunciador, más se esfuerza por emular el discurso de la crónica misionera. De aquí que podamos deducir que el enunciador se hace eco de un tipo de discurso (el misionero) que le permitirá vehiculizar su crítica en lugar de otro que se caracteriza por perseguir intenciones distintas

---

<sup>386</sup> Esto explica, en parte, la mención de la crítica a *Relación de Texcoco* solamente como fuente de información sobre la sociedad texcocana o el relevamiento de citas textuales que ejemplifican el contexto histórico (Martínez Marín, 2003; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007b).

(el indígena). Este hábil enunciador sabe de qué tradición valerse según el tenor de su mensaje. De esta forma, la constante referencia a la organización discursiva de las Historias de Motolinía y Mendieta se encuentra, a su vez, en las de Pomar y Del Castillo, crónicas más aferradas a la defensa de la tradición indígena (Del Castillo más que Pomar, pero Pomar más que Muñoz Camargo) y más críticas del sistema colonial. Es así como intentan asemejarse en forma a esa tradición occidental en tanto su contenido se aproxima estrechamente hacia la tradición indígena de la que, se supone, deberían distanciarse.

Asimismo, esto se observa en otro rasgo de la retórica de Del Castillo: una cercanía con la cultura indígena en tanto reitera o retoma elementos que pueden rescatarse de la tradición oral. Señala Navarrete Linares que la organización de la obra en capítulos extensos, organizados temáticamente, remeda los textos descriptivos, llamados “sagas” por Garibay (1987), que forman parte de los anales indígenas (2003: 293). Entonces, no sería esta una organización tan occidental como, a simple vista, parece. Occidental o indígena, pero organización al fin. El enunciador mestizo brinda un texto que se pretende coherente y ordenado, en parte, como emulación de otras tradiciones pero, a la vez, para mostrarse consciente él mismo de la magna labor de recopilador de la información y de cronista.

Esto se exagera en el caso de las crónicas misioneras. Por ejemplo, el enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* se presenta siempre atento y pendiente de retomar el hilo del discurso: “como se dirá más adelante” (2014: 53), “brevedad que a todos aplace” (2014: 108), “por causa de brevedad [...] no los nombro” (2014: 195), “como se dirá adelante en la ‘Cuarta parte’ de esta narración o historia” (2014: 207), “volviendo pues al intento y propósito” (2014: 259), son algunos de los ejemplos del texto que dan cuenta de un vaivén escriturario que intenta abarcar todo y, a la vez, producir un sentido que sea beneficioso según los objetivos textuales. En la *Historia eclesiástica indiana*, crónica extensa y que atiende a diferentes ejes temáticos, este énfasis en la organización discursiva es más que evidente. Encontramos en ella un enunciador que detalla sus amplias y fatigosas labores misionales pero, también, su esfuerzo por ordenar un discurso extenso. De esta forma, el enunciador-organizador se presenta como aquel consciente de un lector que probablemente no haya conocido o no conozca, aún, Nueva España y que, por eso mismo, busca especificidad, claridad y síntesis: “todo esto traigo a fin que se entienda” (2002, I: 126), “todos estos circunloquios he traído para que se entienda” (2002, I: 152), “otras ceremonias que por evitar prolijidad dejo de contar” (2002, II: 218), “por estar arriba tocadas no se refieren aquí” (2002, II: 253), “metido tras esto en los ritos y ceremonias de su idolatría, me he embarazado hasta este lugar, donde sumariamente habré de decir...” (2002, II: 267), “el intento principal de esta escritura me obliga a hacer de este punto muy particular mención” (2002, III: 307), “traigo esto para que de raíz se entienda” (2002, III: 439), “yo quisiera ya



concluir con este capítulo (por no ser más largo)” (2002, IV: 91). A su vez, se muestra como aquel conocedor de las subdivisiones de su obra en apartados, capítulos y temas: “habiendo tratado de los templos de los ídolos, al propósito se sigue dar noticia” (2002, II: 195), “como se dirá en el segundo capítulo del tercero libro de esta *Historia*” (2002, II: 208), “en algunos capítulos se ha tratado arriba de los sacrificios” (2002, II: 217), “como se verá adelante en el proceso de esta *Historia*” (2002, III: 368), “como en el siguiente capítulo aparecerá” (2002, III: 378), “por ocasión de la materia que en el capítulo pasado se ofreció” (2002, III: 380), “antes que nos metamos en la materia de la administración de los sacramentos, será bien decir algo” (2002, III: 404), “de quien se hará mención en el quinto libro” (2002, IV: 45), “según se dijo en el capítulo treinta y uno del segundo libro” (2002, IV: 99), “en los capítulos precedentes queda tocado” (2002, IV: 102), “no se me ha olvidado lo que tengo escrito en el capítulo veinte y uno de este mismo libro” (2002, IV: 190), “mas lean el capítulo décimo del primero libro de esta *Historia*” (2002, IV: 217), “ya vimos en el capítulo diez y nueve del segundo libro” (2002, IV: 226), “y para más claridad, repartirse ha este libro quinto en dos partes” (2002, V: 261). Asimismo, es un enunciador que pretende re-ordenar la totalidad de su obra e hilarla con constantes referencias a su labor escrituraria: “por no interrumpir aquí la materia que llevo enhilada” (2002, I: 123), “volviendo al propósito de lo sucedido en Cumaná y Maracapana” (2002, I: 139), “en el discurso de esta historia se tocarán” (2002, II: 199), “volviendo a nuestro propósito; referiré aquí sus formales palabras” (2002, III: 314), “dejé para este lugar” (2002, III: 477), “por evitar prolijidad no se ponen aquí” (2002, V: 288). Estos son sólo algunos de los muchos ejemplos de las crónicas misioneras. Intentan ordenar, así, la desorganización generada por su contexto de escritura: un enunciador que se sitúa en distintos lugares y realizando múltiples actividades, momentos diferentes del proceso textual, haciendo uso de fuentes tanto orales como escritas. Esta yuxtaposición de textos genera una sensación de urgencia en la escritura en un intento por dar cuenta de todo lo que atañe a la tarea de la evangelización: otros textos, otras voces, otras referencias insertas por el mismo enunciador de la crónica, otras experiencias ajenas y personales. El *locus* móvil del enunciador que va y viene entre pueblos y “gentes”. No obstante, entre anécdotas y textos, se encuentra urgido por dar cuenta de los logros misioneros y, a su vez, de un posible fracaso. Es esta sensación de urgencia una de las tantas características de estas crónicas.

## **8.2. “El campo belicosísimo asombraba”. Metáfora y adjetivación**

Otro recurso que comparten unas y otras crónicas es el uso de la adjetivación y la metáfora, ambos fundamentales en la lengua náhuatl. En *Historia de Tlaxcala*, por ejemplo, contrariamente a lo que plantean algunos críticos respecto de su laconismo (Vázquez Chamorro, 2003: 38) o su oscilación

constante entre un estilo parco y apasionado (Carrera Stampa, 1945: 104), llama la atención el uso constante de la adjetivación:

Allí las piedras duras con las tejidas hondas despedidas, que con tempestuoso estruendo ofendían, y con sus duros golpes por los aires se despedazaban y deshacían de los encuentros que se deban; allí el torbellino de las saetas y varas tostadas que se arrojaban, los brazos desnudos y verbosos con amientos de palo corvados y duros, que el claro día oscurecían con espesa polvareda que el diáfano y cristalino aire espesaban, entretejiéndose unos con otros, que los rayos del sol impedían con su velocidad y furia brava, que el campo belicosísimo asombraba, según la muchedumbre de tiros y saetas que por los aires volaban con increíble ímpetu y espesura; pues el daño y ofensa que de la una y de la otra parte se hacían, la sangre vertida y derramada de los miserables cuerpos muertos y heridos, que por los cerros y collados corría, que como avenidas de agua llovida puede ser comparada, que por imposible caso supone poder contallo. (Muñoz Camargo, 1998: 102)

Baste esta extensa cita para mostrar la profusión de adjetivos y metáforas que incorpora el narrador, preferentemente en las escenas de batalla. Este uso metafórico proviene de la tradición discursiva de la época pero, también, del náhuatl, lengua que Muñoz Camargo conocía, pues era bilingüe.<sup>387</sup> Este tipo de adjetivación aparece con más asiduidad al narrar episodios de batalla entre pueblos indígenas o los sacrificios que realizaban sus antepasados. Esto se debe al conocimiento de cantos nahuas por parte de Muñoz Camargo, cantos en los que las escenas bélicas se encuentran adjetivadas en forma insistente y peculiar y en el que hallamos un universo metafórico muy similar al de la cita. Por ejemplo, en el poema “Canto florido de guerra”:

Las flores de la guerra se entrelazan  
en el interior de la llanura,  
con el polvo hacen giros,  
así se agita la flor de la chamusquina.  
La desean, sólo la buscan.  
Vosotros príncipes,  
¿acaso hay alegría?  
Sólo hay muerte.

Sólo la desean,  
sólo la buscan con premura  
en el lugar de la luz y el calor.  
¿Acaso hay alegría?  
Sólo hay muerte.

---

<sup>387</sup> El náhuatl clásico es plenamente metafórico, incluso en sus alusiones cotidianas. Dice Muñoz Camargo sobre la “lengua mexicana”: “es una lengua la más amplia y copiosa que se ha hallado, después de la latinidad, es suave y amorosa, y en sí muy señoril y de gran presunción, compendiosa, y fácil y dócil, que no se le halla fin ni cabo. E se pueden con facilidad componer versos en la propia lengua con mensura y consonancia, con el modo de descandir y componer” (1998: 75).

¿Cómo la ofrenda,  
cómo le pone casa a su flor  
el Dador de la vida?  
Bien ya se entrelaza,  
reverdece, ya se abre.

Se esparcen, se extienden  
una lluvia de obsidiana,  
una lluvia de dardos.  
En verdad sólo espigas de fuego  
vinieron a esparcirse.  
Nadie puede acercarse a ellas.  
(León-Portilla, 2011: 941-943, vv. 24-47).

El narrador de la *Historia*, además, ostenta cierto conocimiento de los recursos incorporados: “Porque dice la metáfora: uncan tonaz oncan tlathuiz, oncan yazque ayamonican, adelante habéis de pasar que no es aquí aún adonde ha de amanecer y hacer sol, y resplandecer con sus prósperos y fulgentes rayos” (Muñoz Camargo, 1998: 80-81). Con esta imagen, anticipa la relación luz (amanecer, sol) / asentamiento / hogar, que resulta de suma importancia en el texto. Por otro lado, el discurso evangelizador está presente y se interpenetra con el discurso indígena. Es aquí donde el narrador se hace eco también de las historias y cantares de sus antepasados, pues las imágenes visuales y el patetismo de la descripción, además de estar fuertemente atravesadas por el relato de la conquista, provienen de testigos de la batalla. La cita culmina con la obturación del relato mediante el tópico de lo indecible, recurso muy utilizado en esta crónica ante lo “increíble” y lo violento.

Así como la adjetivación y la metáfora, la acentuación del patetismo es notable en las escenas de batalla: “toda aquella marina y orilla de la laguna, no había otra cosa sino arroyos de sangre y hombres muertos, de tal suerte y manera, que el agua de la laguna por toda aquella ribera, no parecía ser agua, sino pura sangre y laguna de sangre, toda ella convertida en sangre” (Muñoz Camargo, 1998: 79-80). Este patetismo sólo aparece en escenas de guerra producidas entre indígenas, violencia que se elide en la descripción de las batallas por la conquista.<sup>388</sup> El enunciador parece señalar que solo de un pasado tan cruento pudo surgir un pueblo dispuesto a la paz. En momentos como éste, releva su doble pertenencia: la fuente indígena que narra la violencia de la batalla y el uso metafórico de la parte “materna”, y el mensaje contra la guerra vinculado con la retórica de la evangelización.

---

<sup>388</sup> Otro ejemplo claro es la descripción de una parte de la batalla contra los chichimecas: “la más cruda y sangrienta guerra civil que en el mundo ha habido, matándose unos a otros como enemigos crueles y rabiosos perros, siendo hermanos contra hermanos, y padre contra hijos, y hijos contra padres, mezclándose la sangre derramada de ellos propios y de su propia patria, que con palabras no se pueden explicar ni encarecer las no pensadas crueldades que en esta guerra se usaron y acaecieron” (Muñoz Camargo, 1998: 94-95).

Como observamos en los capítulos precedentes, las instancias metafóricas son una constante en las crónicas misioneras. El “pasaje a estas partes” señala el viaje sin retorno hacia Nueva España. El “abajar a los abismos” (Motolinía, 2014: 212) es punto de partida de la evangelización. El sintagma “las ovejas” pretende dar cuenta de la mansedumbre de los indígenas y su propensión a la conversión. Las metáforas provenientes de los universos bélico y medicinal son frecuentes en la descripción de las batallas y curaciones que a la misión cristiana competen. Pero, también, encontramos otras metáforas que pertenecen al círculo de referencia de la evangelización franciscana: el diablo es “el capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida” (Mendieta, 2002, II: 196); los españoles son una “polilla” que arruinan la conversión (Mendieta, 2002, I: 164); los indígenas portan “la perla preciosa de la pobreza” (Mendieta, 2002, V: 330); la muchedumbre de gente emula las “yerbas en el campo” (Motolinía, 2014: 196). Asimismo encontramos alusiones a “la leche de la fe” (Motolinía, 2014: 181), “la leche y manjar del santo evangelio” (Mendieta, 2002, III: 505), “la leche de la contemplación” (Mendieta, 2002, V: 266), metáfora que, en la Biblia, refiere a la instancia primera de la conversión pues, según el imaginario cristiano, quien bebe leche es, aún, un niño, y por extensión, un iniciado en la fe.<sup>389</sup> Como observamos, las metáforas y la adjetivación utilizadas en las crónicas misioneras no solamente aluden a la palabra de Dios sino que refieren a instancias evangelizadoras: los evangelizados, los misioneros, los impedimentos para llevar a cabo dicha labor. El enunciador de la *Historia eclesiástica indiana*, por ejemplo, exagera su discurso metafórico y adjetival a medida que cuenta la historia de la conversión y, fundamentalmente, anécdotas concretas que santifican al converso y demonizan al no converso.<sup>390</sup>

No obstante, encontramos también metáforas muy propias del universo nahua y utilizadas, por ejemplo, en *Historia de la conquista*. Así, la “lluvia muy espesa” que se produce al disparar los indígenas hondas, flechas y varas (Motolinía, 2014: 201) resulta similar a la *Historia* de Cristóbal del Castillo, en cuya crónica observamos la metáfora de las flechas o dardos cayendo cual lluvia (“sus flechas lloviznaban” (2001: 145) dice el narrador), símbolo de la batalla (Martínez, 2010: 127) y

---

<sup>389</sup> “Les di leche y no alimento sólido, porque no estaba a su alcance, ni siquiera ahora, pues continúan siendo carnales” (1 Corintios 3, 2-3); “Ustedes deberían ser maestros después de tanto tiempo, y, en cambio, necesitan que se les vuelvan a enseñar los primeros elementos de las enseñanzas de Dios. Necesitan leche y no alimento sólido. El que se queda con la leche no entiende todavía el lenguaje de la vida en santidad, no es más que un niño pequeño” (Hebreos 5, 12-13); “Como niños recién nacidos, busquen la leche no adulterada de la Palabra; gracias a ella crecerán y alcanzarán la plenitud” (1 Pedro 2, 2).

<sup>390</sup> “Y vinieron ciertos indios, y llevaron a la triste madre, que más sentía y lloraba los tormentos del hijo que los suyos propios. Viendo el malvado padre que el niño estaba con buen sentido, aunque muy atormentado y llagado, mandó echar en un gran fuego de muy encendidas brasas de cortezas de encina secas; porque en ellas está el fuego muy intenso y dura mucho” (Mendieta, 2002, III: 391). Otras metáforas de la *Historia eclesiástica indiana* son “ponzoñosa víbora” (2002, I: 149), “hediondas latrinas” (2002, I: 151) en referencia a los pecados, pero también “carnicería” (2002, I: 174); “capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida” (2002, II: 196), “su babilónica e infernal iglesia” o “congregación de idólatras y engañados hombres” (2002, II: 210), “ministros y oficiales del demonio” (2002, II: 219), entre otras, en alusión a la práctica idolátrica.

recurrente en la poesía nahua: “los dardos caen como lluvia”, dice el yo en el poema XXIX (León-Portilla, 2011: 325, v. 63); “la tierra se agita, / se retuerce, / hay lluvia de dardos” (poema XLI, León-Portilla, 2011: 337, vv. 51-53) que también recuerda a la metáfora “como si la tierra temblara” (Del Castillo, 2001: 147) de la *Historia de la conquista*.<sup>391</sup>

En dicha historia, si trazamos un correlato con los cantos y poemas recopilados durante el siglo XVI y que pertenecen a la zona acolhua,<sup>392</sup> podemos señalar numerosas semejanzas tanto temáticas como estilísticas. El tema de la embriaguez o borrachera, tan presente en las crónicas misioneras y que puede observarse en las metáforas de la Noche Triste, es constante en los cantares. Dice el narrador en su texto que los españoles en la Noche Triste estaban “como si se hubieran emborrachado” (Del Castillo, 2001: 147).<sup>393</sup> En los cantos, la metáfora del “corazón embriagado” es recurrente; por ejemplo, en “El poema de Tlaltecatzin” el yo poético dice: “Yo tengo anhelo, / lo saborea mi corazón, se embriaga mi corazón” (León-Portilla, 1978: 33, vv. 7-9). Es éste un símbolo del “ardor guerrero” (Martínez, 2010: 127). Otro ejemplo es el “Canto de Tlaltecatzin de Cuauhchinanco”: “El cacao floreciente está espumeando, / bebí licor florido, / lo saborea mi corazón, / embriaga a mi corazón” (León-Portilla, 2011: 397, vv. 9-12) o en el “Canto de Nezahualpilli”: “Estoy embriagado, / está embriagado mi corazón” (León-Portilla, 2011: 815, vv. 1-2). Encontramos numerosas alusiones a la embriaguez producida por el canto que, a su vez, fue producido por el dolor, o al yo poético que se presenta como embriagado, metáfora de la enajenación producida por la poesía (Martínez, 2010: 128).<sup>394</sup> Además, los cantares refieren a las flores que embriagan,<sup>395</sup> y como las flores suelen simbolizar el canto, observamos varios poemas en los que se unifican: “A vosotros, sacerdotes, yo os pregunto, / ¿de dónde vienen las flores que embriagan, / los cantos que embriagan, / los bellos cantos?” (“Canto florido”, León-Portilla, 2011: 445-447, vv. 114-117).<sup>396</sup> La alusión al águila y al tigre, como en

---

<sup>391</sup> También en el “Canto florido de guerra”: “Se esparcen, se extienden / una lluvia de obsidiana, / una lluvia de dardos” (León-Portilla, 2011: 943, vv. 42-44).

<sup>392</sup> Trazo la comparación con algunos de los cantos que se conservan en alfabeto latino y que recopilaron, entre otros, Miguel León-Portilla (1978, 2011) y José Luis Martínez (2010).

<sup>393</sup> Que, asimismo, recuerda la metáfora utilizada por los informantes de fray Sahagún en el Capítulo XVII del Libro XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España* al describir la reacción de los mexicas ante el sonido del cañón español: “todos los indios que allí estaban se pararon como atordidos, y andaban como borrachos” (2016: 91).

<sup>394</sup> “Sólo canto con tristeza en la tierra, / yo cantor, / sólo de mi interior sale mi tristeza, / el canto, embriaga mi corazón” (“Canto al son del teponaztli”, León-Portilla, 2011: 409, vv. 49-52). En el canto atribuido a Nezahualcoyotl, se lamenta el yo poético: “Estoy embriagado, lloro, me aflijo” (Martínez, 2010: 207, v. 1).

<sup>395</sup> Por ejemplo en el “Canto de Nezahualcoyotl”: “Que se entonen cantos floridos, / que los eleven mis hermanos menores. / Ha llegado ya aquí la flor que embriaga / donde están las flores que hermocean y adormecen, / viene él a enaltecerse” (León-Portilla, 2011: 379, vv. 41-45); “flores embriagan mi corazón” en el “Canto de conejos y tórtolas” (León-Portilla, 2011: 1121, v. 144).

<sup>396</sup> También en “Canto florido de cosquilleo”: “Esparzo variadas flores, he venido a ofrecer cantos, / hay embriaguez de flores” (León-Portilla, 2011: 981, vv. 17-18). El “Canto de ancianos” puede leerse como un canto a la guerra y a la embriaguez (León-Portilla, 2011: 1065-1075).

*Historia de la venida de los mexicanos*, se encuentra con frecuencia en los cantos nahuas.<sup>397</sup> Martínez recuerda que una de las metáforas más utilizadas en la poesía náhuatl es la del águila, simbología bélica o epíteto del sol y/o de Huitzilopochtli, así como el tigre representa lo terrenal (2010: 125, 126).<sup>398</sup> Pero cuando se presentan juntos el águila y el tigre, simbolizan “los guerreros caballeros del sol” (Martínez, 2010: 128). También aparece asiduamente el águila en los llamados “Cantos de primavera” o “Cantos de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra” otomíes (León-Portilla, 2011: 75).<sup>399</sup>

Siguiendo con el análisis de la adjetivación y la metáfora, en muchos cantares antiguos el yo poético suele presentarse como “perdido” o “en vías de perderse” por distintos motivos. Uno de ellos es la ausencia o indiferencia de la deidad.<sup>400</sup> Otro, la nostalgia del yo poético a causa de un futuro viaje.<sup>401</sup> Pero, a la vez, encontramos referencias a lo perdido en los poemas que se refieren a la ausencia de un hogar a partir de la conquista. Obsérvense estos versos del poema “Canto de peces”, que fue compuesto al caer México:

Sólo somos pececillos chichimecas,  
somos menesterosos,  
nos encierran en el agua  
los que junto a nosotros están en México.  
¿A dónde en verdad iremos?  
Aquí sólo nos perderemos.  
(León-Portilla, 2011: 629, vv. 41-46)

Asimismo se observa este lamento por la pérdida en la voz de los informantes de Sahagún: ante los señales y pronósticos descritos por el fraile en el Libro XII de su *Historia*, una mujer clama “O hijos míos, ya nos perdemos” (2016: 48). También, en la confusión del yo poético en poemas como este, compuesto hacia 1550:

¿Quiénes son ahora los príncipes?  
¿Quiénes están ahora en el agua y el monte, en la ciudad?  
El verde mezquite se yergue,

---

<sup>397</sup> Por ejemplo, en el poema “Canto de los ancianos”: “nosotros entretanto rugiremos como tigres / nosotros viejos guerreros águilas” (151: 21-22) y “Sobre la estera de las águilas, / sobre la estera de los tigres, / es exaltado vuestro abuelo, Axayácatl” (León-Portilla, 1978: 151, vv. 58-59)

<sup>398</sup> “Se alzan los cascabeles, águilas, jaguares, / con escudos de juncias están observando. / Banderas de plumas de quetzal se despliegan / sobre él, el mexica que lucha” (“Canto al son del teponaztli”, León-Portilla, 2011: 407, vv. 14-17).

<sup>399</sup> Cuenta Sahagún en el Libro XII de su *Historia* que, en medio de la guerra entre españoles y mexicas, “un capitán que se llamaba Coiohuehuetzin mexicano, que traía unas armas vestidas la mitad dellas era un águila, y la otra mitad de un tigre vino en una canoa de hacia la parte que se llama tolmasecan y seguíanle muchas canoas con gente armada” (2016: 167-168).

<sup>400</sup> En el poema “A la manera de Huexotzinco”: “en algún lugar nos perderemos nosotros, gente del pueblo” (León-Portilla, 2011: 83, v. 7).

<sup>401</sup> En el “Canto de Nezahualcoyotl” el yo poético dice: “Ya te dejo, mi Dios. / Ya te dejo, mi Dios, Dador de la vida, / me lo ordenas; / ya me iré, me perderé” (León-Portilla, 2011: 377, vv. 18-21).

la raíz del árbol de nuestro sustento,  
allá vivieron los señores,  
¿quiénes son ahora los príncipes?  
(León-Portilla, 2011: 511, vv. 57-62)

Cercano a la tradición indígena, en *Historia de la conquista* Del Castillo se hace eco de esta metáfora mediante la inclusión de lo que llamo la “retórica de la pérdida”, presente en dos aspectos en particular. En primer lugar, en la descripción que hace el enunciador del conquistador a través de metáforas relacionadas con lo que se pierde a partir de la Noche Triste, que anuncian la proximidad de una pérdida mayor. En segundo lugar, en la fuerza con la que reclama a los españoles el violento reemplazo de su cultura por la occidental en un mundo aún conmovido por la guerra de conquista. De esta manera, Del Castillo revela el verdadero objetivo del español que, como percibimos en esta y en otras crónicas mestizas, no es precisamente la evangelización ni el conocimiento del otro. Dice el enunciador: “Una vez que llenaron de esa forma sus bolsas, se alegraron mucho, gozaron mucho, puesto que se irían, *se perderían en la noche*, con la noche saldrían a escondidas, como acordaron, y se contentaban y se alegraban” (Del Castillo, 2001: 141. El resaltado es mío). El énfasis en la alegría, el gozo, el contento a raíz de la acumulación de oro contrasta con la metáfora “se perderían en la noche” que deja entrever algo más que un acuerdo para la huida y que anuncia una salida trunca. La noche como espacio del silencio por antonomasia (y que remeda el “hacer todo noche” de la crónica misionera) exagera en este texto las imágenes auditivas: “Inmediatamente dio voces y dijo ¡Mexicas tenochcas! ¡Venid corriendo, apresuraos, porque están saliendo a escondidas vuestros enemigos, están por perderse en la noche!” (Del Castillo, 2001: 143). El grito, la advertencia de la mujer metaforiza el intento de fuga de los españoles que, en el texto, anticipa la “noche” de la conquista / Colonia: “Pero ahí fueron vistos, se vio que salían, que se iban perdiendo en la noche” (Del Castillo, 2001: 143). Con alto nivel de detallismo, la Noche Triste es narrada desde la visión del indígena:

Y precisamente entonces, en Tecuilhuitontli, salieron, *se perdieron en la noche*, huyeron a media noche los españoles. No estaban prevenidos, no lo sabían los mexicas tlatelolcas, no intuían que tal vez saldrían, tal vez *se perderían en la noche* los asesinos arteros, los asesinos a mansalva, los españoles. Y muchos murieron ahogados en el Canal Tolteca. (2001: 151. El resaltado es mío)

Nuevamente, la metáfora alude a la huida (símbolo de la cobardía del español) y posibilita la conversión de ambiciosos en asesinos, palabra que se repite con insistencia a partir de este episodio. A partir de aquí, la metáfora de la pérdida en referencia al español es utilizada para describir su fracaso bélico:

A muchísimos de ellos también los flechaban con las flechas de cabeza ancha de obsidiana, y *era como si anduvieran perdidos*, como si la tierra hediera a azufre, como si temblara. Allí tiraron los españoles el oro y la plata que les venía pesando, y cuando ya no cargaban nada cruzaron el canal Tolteca, y *sólo andaban perdidos*, como si se hubieran emborrachado. (2001: 147. El resaltado es mío)

Entonces, los “perdidos en la noche”, los españoles, son descriptos como codiciosos, cobardes pero, también, como inexorables víctimas de la guerra que ellos mismos propiciaron. Esta visión tajante contrasta fuertemente con otro tipo de inclusión de la retórica de la pérdida: desde la posición enunciativa indígena, la alusión a la pérdida se utiliza para representar el proceso de reacomodación posconquista y que convertirá el mundo perhispanico en ciudad colonial, descripción prácticamente elidida en otras crónicas mestizas. Entonces, si varios elementos de la crónica remedan los cantares antiguos de la cultura nahua, resulta evidente que este enunciador es el más próximo a las fuentes indígenas y su posicionamiento más cercano a los pueblos “menos importantes” produce un movimiento de restitución de esa cultura en vías de desaparición.

Así como múltiples recursos típicos de la cronística occidental son tomados por las crónicas mestizas, también éstas presentan un sustrato de la oralidad nahua. Encontramos numerosas reiteraciones tales como “sólo les fue dicho, sólo se les hizo oír”, “se dividió, se separó el mar” (Del Castillo, 2001: 87); “cómo los sacó, cómo los vino acompañando” (Del Castillo, 2001: 89), “los que allá están, los que gobiernan” (Del Castillo, 2001: 91), “los hubieran querido arrasar, los hubieran querido conquistar” (Del Castillo, 2001: 93), “ya perecieron; ya murieron” (Del Castillo, 2001: 129) se encuentran, fundamentalmente, en *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, texto en el que, como hemos visto, se narra la historia de la migración mexicana hasta Tenochtitlan y que sigue de cerca fuentes escritas y orales indígenas. Es así como el relato se pliega constantemente hacia dicha tradición. Pero también el sustrato nahua se encuentra en las similitudes de este texto con los cantos nahuas pre y posconquista, la escritura adquiere una tonalidad difrásica,<sup>402</sup> tan importante en el universo metafórico de Cristóbal del Castillo y que se observa, a su vez, en la forma de contar la historia de la conquista, muy disímil al discurso árido de la historia e, incluso, de otras crónicas coloniales:

---

<sup>402</sup> Según Ángel María Garibay en *Llave del Náhuatl*, el difrasismo es “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes [...] Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl [...] Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso” (1940: 112). En *Historia de la literatura náhuatl*, continúa el desarrollo de este término (Garibay, 1953: 421 y ss.).



Y cuando llegó la media noche ya nadie hablaba alto. Los *tamacazque*, los *telenamacaque*, los *mocexiuhzahuani* (sacerdotes que, como penitencia, ayunaban durante todo el año) estaban vigilando desde lo alto del templo de Huitzilopochtli, y los espías tlaxcaltecas, y también los españoles, acechaban por todas partes, pero nadie hacía ruido. Los guerreros mexicas estaban verdaderamente muy cansados por lo que habían combatido y por cómo los habían atacado los españoles (en alusión a la Matanza del Templo Mayor). Era media noche exacta y además lloviznaba, caía una lluvia fina. Entonces salieron los españoles. Nadie alzaba la voz, sólo iban llamándose disimuladamente. Todos los tlaxcaltecas y tliuhquitepecas iban a la delantera, llevaban la tarima para cruzar todos los canales que cortan el camino que pasa derecho por Mazatzintamalco. Llevaban cuatro tarimas y también iban arrastrando el gran cañón. Avanzaban con gran disimulo, nadie alzaba la voz, nadie hablaba fuertemente. Y los españoles iban al final, seguían y acompañaban a los que llevaban los puentes, las tarimas, que colocaron para cruzar el canal en el lugar llamado Canal Tecpantzinco. Y en el segundo canal, que se llama Tetzapotla Atechinanco, todo fue bien, de manera que cruzaron a todo lo ancho del canal y todos cruzaron bien. Y como lloviznaba y caía una lluvia fina, pasaron pacíficamente, cruzaron apaciblemente hasta que pasaron al tercer canal. (Del Castillo, 2001: 141-143)

En esta extensa descripción de la tensión previa a la Noche Triste notamos, además de la sencillez del párrafo, el manejo del tiempo de la acción y una mezcla entre información precisa y datos no referenciales que son el centro mismo del discurso de Del Castillo. A su vez, el enunciador afirma que narrará “el fin, la destrucción de los mexicas” (Del Castillo, 2001: 129), lo cual resulta significativo ya que las crónicas mestizas suelen focalizar desde la mirada del conquistador. Por otra parte, encontramos en el texto metáforas como “la destrucción”, “la terminación del ser”, “ya en ninguna parte viven”, “ya no existen”, “ya perecieron”. Esta insistencia en lo irrecuperable (seres, memoria, tradición), rasgo de las crónicas mestizas, indica que el objetivo del texto es, como planteé con anterioridad, mantener vivo el recuerdo del pasado pero, además, trazar una crítica a las consecuencias tremendas de la conquista que resulta de las más enfáticas de este tipo de crónicas.

Asimismo, el texto de Del Castillo es la versión de la conquista más cercana a la cultura indígena. La información que brinda sólo puede conocerse si se pertenece culturalmente al universo indígena o por cercanía a las fuentes de dicha cultura, acceso sólo posible para indígenas o mestizos. Por ejemplo, en el relato de la Noche Triste el narrador distingue qué pueblos llevaban las tarimas para cruzar los canales, si eran tlaxcaltecas o tliuhquitepecas (Del Castillo, 2001: 143), los nombres precisos de los diferentes canales de Tenochtitlan<sup>403</sup> así como la distinción entre mexicas y tlaxcaltecas, pueblos que lucharon juntos contra los españoles y que interpretan en el llamado a la batalla el mandato del *tlacatecolotl* Tetzauhteotl (Del Castillo, 2001: 145).<sup>404</sup> Son datos que sólo una mirada más cercana a la

---

<sup>403</sup> “Y los españoles iban al final, seguían y acompañaban a los que llevaban los puentes, las tarimas, que colocaron para cruzar el canal en el lugar llamado Canal Tecpantzinco. Y en el segundo canal, que se llama Tetzapotla Atechinanco, todo fue bien [...] Entonces llegaron allá a Coatechinantitlan, hasta el cuarto gran canal, el lugar llamado Canal Tolteca” (Del Castillo, 2001: 143).

<sup>404</sup> Notemos en este punto el “regreso” de la deidad que en *Historia de la venida* había prometido a su pueblo el retorno.

cultura indígena propicia y que no se encuentran en las versiones de tradición occidental (ni siquiera en las crónicas misioneras, propensas a la proximidad entre culturas y que incorporan a todos los pueblos mesoamericanos en un gran grupo casi en su totalidad homogéneo).<sup>405</sup> También la referencia a la presencia constante de Huitzilopochtli junto al pueblo, incluso ante la arremetida española, deidad que dice a los mexicanos “que llevaran sus reliquias a la laguna y las echaran en el sumidero” (Del Castillo, 2001: 151).<sup>406</sup> Este tipo de discurso pretende ser nexos entre las dos Historias y contar la historia desde la perspectiva menos atendida.

### 8.3. Otros recursos

Otros elementos provenientes del conocimiento del náhuatl y que no se encuentran únicamente en *Historia de la conquista* sino, también, en las crónicas misioneras, son la incorporación de anécdotas muy dialogadas (como los *huehuetlatolli* que incorpora la *Historia eclesiástica indiana*), anáforas,<sup>407</sup> parataxis<sup>408</sup> e iteración.<sup>409</sup> El motivo de esto puede ser tanto la preocupación de los frailes por adquirir

---

<sup>405</sup> Los ejemplos son numerosos: las flechas que parecen “acachapulines” o el tipo de flechas utilizado, el *tlatzontectli* (Del Castillo, 2001: 145).

<sup>406</sup> Para Pastrana Flores, en este pasaje Del Castillo parece simbolizar el fin del culto demoníaco que atribuye a los mexicas (2009: 256). Señala Navarrete Linares que esta inserción de Huitzilopochtli en la versión de la Noche Triste es única en toda la crónica colonial (2001: 67).

<sup>407</sup> “Mayor milagro es haber traído a tanta multitud de ídólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros, que con ellos. Mayor milagro es resucitar un alma muerta por el pecado y serle causa de eterna vida, que resucitar un muerto en el cuerpo, que tarde o temprano ha de tornar a morir. Mayor milagro es curar y sanar un vicioso, que un enfermo del cuerpo” (Mendieta, 2002, V: 260); “Allí pasaba él con mucho rigor sus ayunos y cuarentenas; allí ejercitaba deveras sus acostumbradas penitencias; allí se le pasaban días y noches en continua oración y meditación de la pasión de Cristo crucificado, mortificando su carne con diversos géneros de aflicción y castigo. Allí se cuenta que salía de la cueva a orar por las mañanas a una arboleda, y se ponía debajo de un árbol grande que allí estaba, y en poniéndose allí se henchía el árbol de aves que le hacían graciosa armonía” (Mendieta, 2002, V: 304).

<sup>408</sup> Algunos de los muchos ejemplos de parataxis son: “Y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos y de otras partes del cuerpo” (Motolinía, 2014: 26); “Y lo que era más de ver y para notar era que tenían toda la calle a la larga hecha en tres partes como naves de iglesia: en la parte de en medio había veinte pies de ancho; por ésta iba el Sacramento y ministros y cruces con todo el aparato de la procesión, y por las otras dos de los lados, que eran de cada quince pies, iba toda la gente, que en esta ciudad y provincia no hay poca. Y este apartamiento era todo hecho de unos arcos medianos que tenían de hueco a nueve pies; y de éstos había por cuenta mil y sesenta y ocho arcos, que, como cosa notable y de admiración, lo contaron tres españoles y otros muchos” (Motolinía, 2014: 84-85); “Era cosa maravillosa de ver, porque había muchos árboles, unos silvestres y otros de frutas, otros de flores, y las setas y hongos y vello que nace en los árboles de montaña y en las peñas, hasta los árboles viejos quebrados; a un parte como monte espeso y a otra más ralo. Y en los árboles muchas aves chicas y grandes: había halcones, cuervos, lechuzas, y en los mismos montes mucha caza de venados, y liebres y conejos y adives y muy muchas culebras” (Motolinía, 2014: 85); “y allí en el agua echaban mucho incienso ofrecido y papel. Y cerca de los grandes árboles hacían lo mismo, y en los bosques. Y delante de los ídolos trabajaban mucho de plantar cipreses y unas palmas silvestres que se crían mucho hacia las tierras calientes. Los ídolos que tenían eran de piedra, y de palo, y de barro: otros hacían de masa y de semillas amasadas, y de éstos unos grandes, y otros mayores, y medianos, y pequeños y muy chiquitos” (Mendieta, 2002, II: 195); “Oyendo él estas palabras, como si se las dijera un ángel, y como quien despierta de un gran sueño, le cavaron el corazón. Y volviendo en sí, comenzó a pensar cómo no comía cuasi nada. Y decía entre sí, si por ventura aquello fuera tentación, y consideró y creyó que cierto lo era. Y viéndose descubierto el enemigo, dejóle, y cesó la tentación” (Mendieta, 2002, III: 268).

<sup>409</sup> “Errores y cegueras”, “ritos y ceremonias”, “desatinos y disparates” (Mendieta, 2002, I: 179), “culpas y pecados” (Mendieta, 2002, III: 441), “hongos o setas” (Motolinía, 2014: 27), “ídolos o dioses”, “sacerdotes o papas”, “pascua o *Teuxituitl*” (Mendieta, 2002, II: 217), “*teocalme* o templos del demonio”, “*papas* o ministros” (Motolinía, 2014: 30).

la lengua náhuatl con un fin evangelizador (tanto Motolinía como Mendieta eran grandes “lenguas”), la recopilación de testimonios orales en náhuatl que el fraile interpreta y traduce para incorporar a su crónica o la misma labor evangelizadora que infunde cierta tonalidad náhuatl a los misioneros. Lo cierto es que la inclusión de estos recursos no se relaciona con la dificultad de nombrar lo nuevo, sino con un remedo de la lengua nueva que los frailes incorporan paulatinamente a la suya. Notemos que la iteración se produce, en general, ante la descripción de prácticas de la cultura otra que el enunciador, de alguna manera, enjuicia, o de la que se distancia. La parataxis da cuenta de la profusión escrituraria a partir de esos muchos elementos de la cultura ajena y de una suerte de inconclusión de la escritura, que es un rasgo de la crónica misionera. Pero, a su vez, se vincula estrechamente con la oralidad de la tradición indígena, gestando uno de los tantos cruces entre un tipo de crónica y otro. También debido a esto, los enunciadores de estas crónicas son quienes más atentos se muestran respecto del conocimiento de la etimología de los términos, preocupados por entender y hacer que otros entiendan la cultura, gesto que reitera *Historia de Tlaxcala* en su afán por seguir de cerca la cronística misionera (Muñoz Camargo, 1998: 77, 227-229).<sup>410</sup> A la vez, dichas inclusiones funcionan como advertencia a los frailes que “pasarán a estas partes” sobre la importancia de involucrarse con esa nueva lengua para lograr un encuentro eficaz. La mayor atención a lo etimológico se halla en la parte en que se describen las prácticas pseudo-sacramentales de los indígenas, como intento de acercamiento y comprensión de esas costumbres. Por otro lado, los mestizos, en tanto sujetos bilingües, tienen incorporado el náhuatl y, si bien saben a qué público lector apuntan, no consideran necesario transmitir el significado de algunas expresiones.

Los gerundios pueden ser leídos a su vez como un remedo de la reiteración del náhuatl: “todo lo henchían de pared, yendo echando sus lechos uno sobre otro, y subiendo la obra y base metiendo adentro” (Mendieta, 2002, II: 193); “Pero los tiempos andando y faltando gracia y doctrina, añadiendo los hombres pecados a pecados” (Mendieta, 2002, II: 197), “Lo cual andando buscando qué pondría al principio del dicho calendario” (Mendieta, 2002, II: 210), “los otros en su alcance matando o prendiendo a los que podían que quedaban postreros”, “mas andaban como escaramuzando y arremetiendo de una parte a otra” (Mendieta, 2002, II: 250), “iban quemando y robando cuanto hallaban” (Mendieta, 2002, II: 251), “dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y

---

<sup>410</sup> “Y también le decían *Moyucuyatzin ayac oquiyocux*, que quiere decir ‘que nadie lo crió o formó, sino que él solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo’ (Mendieta, 2002, II: 196); “Los capellanes asimismo eran cuatro a los cuales llamaban *Monauhxiuhzauhque*, que quiere decir ‘ayunadores de cuatro años’” (Mendieta, 2002, II: 220); “Llamaban a esta masa, *Toyolliaytlaqual*, que quiere decir: manjar de nuestra alma” (Mendieta, 2002, II: 225); “Y así decían: *Aquin yeuítz*, que quiere decir: ya viene alguno, o ¿quién viene aquí?” (Mendieta, 2002, II: 226); “desembarcó con cuatrocientos españoles en el puerto de esta tierra firme, llamada entonces Anáhuac, que quiere decir ‘cerca de las aguas o junto a ellas’” (Mendieta, 2002, III: 304); “y así le decían en su lengua, *Totetzauh*, que quiere decir ‘nuestro prodigio’” (Mendieta, 2002, III: 471); “se deriva de *michi*, que quiere decir pescado” (Mendieta, 2002, IV: 34).

embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre” (Motolinía, 2014: 26); “salían de nuevo niños cantores cantando y bailando delante del Santísimo Sacramento” (Motolinía, 2014: 84), “comenzó a mostrarse la vitoria por los españoles, retrayendo a los moros y prendiendo algunos de ellos y quedando otros caídos” (Motolinía, 2014: 95), “Cuando van al bautismo, los unos van rogando, otros importunando, otros lo piden de rodillas, otros alzando y poniendo las manos, gimiendo y encogiéndose” (Motolinía, 2014: 115), “aumentando la oración e interponiendo ayunos y sufragios, invocando” (Mendieta, 2002, III: 365), “esforzando y animando a los suyos” (Mendieta, 2002, V: 257). Estos y otros ejemplos<sup>411</sup> dan cuenta de una voluntad de describir un transcurrir, un estado procesual y no finiquitado, un movimiento prolífico hacia la fe pero, además, resulta un remedo de la iteración típica del náhuatl que sobre un concepto desplaza uno o más términos equivalentes del mismo.<sup>412</sup>

Las crónicas misioneras hacen uso de un discurso exaltado a través de numerosas exclamaciones,<sup>413</sup> preguntas retóricas<sup>414</sup>, hipérboles,<sup>415</sup> ironía<sup>416</sup> y, típico de la cronística occidental, el

---

<sup>411</sup> “Allí hacían muestras de grandísima contrición, unos con muchas lágrimas, otros *juntando* las manos, a manera de quien mucho se cuita, o *torciendo* y *encajando* los dedos unos con otros, y *haciendo* visajes, *confesando* sus culpas y pecados” (Mendieta, 2002, III: 441. El resaltado es mío).

<sup>412</sup> Aunque resulta una observación anacrónica, no puedo dejar de señalar las similitudes con el personaje de ficción fray Gerundio de Campazas, protagonista de la novela *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas* de José Francisco Isla y Rojo (conocido como Padre Isla) de 1758 que satiriza a todo predicador de oratoria compleja y grandilocuente al que nada se le entiende, en parte, por el abarrotamiento de verboides utilizados en su prédica.

<sup>413</sup> “¡Sea para siempre loado el Señor, que de tan excelente gobernador y piadoso príncipe y a tal tiempo nos proveyó!” (Mendieta, 2002, IV: 200-201); “¡Oh sacerdotes y religiosos que sin consideración de vuestro estado y de la observancia y pureza a que os obliga vuestra profesión, desdoraís el oro de la vida apostólica con que vuestros antecesores adornaron la predicación del santo Evangelio, escandalizando y pervirtiendo los corazones de los pequeñuelos y nuevos en la fe!” (Mendieta, 2002, IV: 194); “¡Oh bienaventurados padres, siervos de Nuestro Señor, dechado de toda virtud, lumbreras que resplandecieron en el mundo como hachas encendidas en el amor de Nuestro Señor y del prójimo! ¡Oh cómo les pareció que a ellos les fue mandado, después de los santos apóstoles, aquellos del Evangelio: Iréis por todo el mundo, y predicaréis el Evangelio a toda criatura!” (Mendieta, 2002, V: 258).

<sup>414</sup> “¿Qué otra cosa es bautizar, desposar, confesar, sino señalar siervos de Dios para que no sean heridos del ángel percuciente, y los así señalados trabajen de los defender y guardar de los enemigos que no los consuman y acaben?” (Motolinía, 2014: 176-177); “¿Quién podía atreverse a decir que éstos venían sin fe, pues de tan lejos tierras venían con tanto trabajo, no los compeliendo nadie, a buscar el sacramento del bautismo?” (Mendieta, 2002, III: 436); “¿Pues qué es la causa porque a estos tales no se les dará el hábito de la religión, no solamente para legos, más aún para sacerdotes, como en la primitiva Iglesia se elegían los gentiles y judíos nuevamente convertidos a la fe para sacerdotes y obispos?” (Mendieta, 2002, IV: 118); “¿Qué cristiandad queremos pedir a los indios, si en los que hemos de ser su ejemplo y dechado de toda virtud, ven todas las condiciones contrarias a las que el apóstol dice que ha de tener el sacerdote?” (Mendieta, 2002, IV: 194); “¿Quién no se admirará de ver gente tan desenfrenada en vicios carnales (como lo era ésta antes que recibiese la fe católica) que se temple agora y se abstenga no sólo de los ayuntamientos ilícitos, mas también de los lícitos conyugales, por sola virtud?” (Mendieta, 2002, V: 260). El Capítulo XXXVII del Libro IV de Mendieta está repleto de preguntas retóricas que el enunciador coloca en boca del indígena, quien se queja de su situación desventajosa. Las preguntas retóricas son un remedo de los salmos bíblicos en su afán por hacer reflexionar al lector u oyente.

<sup>415</sup> Además de los que ya he mencionado en capítulos anteriores, ejemplos de hipérbole en las crónicas misioneras pueden ser el momento en que los indígenas cantan enfervorizados un “canto llano” cristiano que acaban de aprender (Motolinía, 2014: 34) o la recurrencia del enunciador de *Historia eclesiástica indiana* a confundir a los franciscanos (Martín Valencia o Francisco Lorenzo, por ejemplo) con “un ángel del cielo” (Mendieta, 2002, V: 265, 487).

<sup>416</sup> “Trujeron también mucho vino, que fue la joya con que más todos se alegraron” (Motolinía, 2014: 133); “Éste es el bordón, fueros y usanza con que por la mayor parte han entrado españoles en la conquista de los indios; ésta es la razón por donde podemos tener por gran maravilla, si los indios salen perfectos cristianos” (Mendieta, 2002, I: 150).

tópico de lo inefable que en las crónicas mestizas se asocia con la imposibilidad de escribir pero, en las misioneras, con diversos aspectos de la evangelización (o ausencia de la misma). Por ejemplo, en momentos en que se detallan los resultados adversos o favorables de la conversión, son comunes frases como las siguientes: “Son tantos los inconvenientes que se han seguido y daños que se han recrecido con ellos, que no sé quién podría bastar a contarlos” (Mendieta, 2002, IV: 181), “Los males que de aquí han sucedido y cada día suceden, nadie los podrá contar” (Mendieta, 2002, IV: 183); “Son tan grandes maravillas las que Nuestro Señor obra en ellos, que no las sabría decir, ni bastaría papel para las escribir” (Mendieta, 2002, IV: 242-243).

El patetismo recorre toda la *Historia eclesiástica indiana*, fundamentalmente la segunda parte del Libro V que cuenta la vida de los “claros varones” mártires en el ejercicio de la misión. Por ejemplo, el párrafo sobre Andrés de Olmos, dice que “acaeció a este varón apostólico, que (permitiéndolo Dios para más mérito suyo) no le faltaron émulos y perseguidores, andando por los yermos desterrado, cansado y trabajado, evangelizando la palabra divina, todo comido de mosquitos, y por esto su rostro como el leproso llagado” (Mendieta, 2002, V: 357), o la anécdota que cuenta que Motolinía, ya enfermo, “fue cuasi arrastrando” a dar misa (Mendieta, 2002, V: 324). Pero el patetismo suele referir fundamentalmente a la devoción de los indígenas conversos: “Acaecía por los caminos, montes y despoblados, seguir a los religiosos mil y dos mil indios y indias, sólo por confesarse, dejando desamparadas sus casas y haciendas; y muchas de ellas preñadas, y tanto que algunas parían por los caminos, y casi todas cargadas con sus hijos a cuestras” (Mendieta, 2002, III: 442); o a la preferencia de los indígenas por los franciscanos:

Y cada uno por sí después componía palabras de oración viva, que era cosa de ver y oír lo que decían, y todos llorando con mucho sentimiento, y a veces con voz en grito, y lo mismo hacían y decían los del patio. Muchos se iban a llorar y consolar con tres frailes que a la sazón estaban en aquel monesterio, los cuales viéndolos tan doloridos, no podían dejar de llorar con ellos. Y aunque procuraban de los consolar, no podían acallarlos. (Mendieta, 2002, III: 497).

Por otro lado, en las crónicas misioneras son recurrentes las comparaciones con lo conocido. Motolinía, por ejemplo, utiliza a España como punto de comparación de aquello nuevo que observa: las sedas (2014: 10), los hongos comestibles (2014: 27), las iglesias (2014: 29), los “mercados o ferias” (2014: 41), las pelotas de juego (2014: 50), el carácter de los indígenas (2014: 125), los animales (2014: 184, 198, 217), las sierras (2014: 188), las frutas (2014: 203), el licor (2014: 263), el calzado o “alpargates” (2014: 263). Todo en su crónica tiene punto de comparación con el universo occidental.

Mendieta, por su parte, más preocupado por la situación del ocaso de la evangelización, se centra en la homologación de prácticas o costumbres relativas a la evangelización con la Biblia: David (2002, I: 107), Abraham (2002, I: 110), Job (2002, V: 407), Tobías, Judas (2002, V: 421), entre otros personajes bíblicos. Lo interesante es que en las crónicas mestizas también está presente este recurso. En *Relación de Texcoco*, por ejemplo, la marca más evidente de la cercanía a la retórica de los cronistas españoles es la constante comparación con España, sin que el cronista haya viajado hacia allí, lo que remeda la retórica fija de la *descriptio civitatis*.<sup>417</sup> Los frutos, los árboles, la “verdura” y los animales son asociados con los del Viejo Mundo, al igual que en tantas crónicas desde el *Diario de viaje* de Colón. La diferencia radica en que Pomar compara a raíz de una operación de escritura típica de las crónicas de tradición occidental y no de la experiencia directa, además de que las comparaciones realizadas no suelen ser sobre la Biblia. Esta operación da muestras de cuán arraigada se encontraba la cronística occidental entre los mestizos al punto de que el enunciador de la *Relación de Texcoco* se ocupa tanto de aportar su experiencia como testigo de los objetos que compara como de evidenciar sus lecturas o conocimientos de manuscritos.

Si bien las crónicas misioneras presentan múltiples similitudes, también se distancian en algunos aspectos. Por ejemplo, el enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* utiliza un registro más coloquial que el de *Historia de los indios de la Nueva España*: “no discrepa uno de otro una jota” (2002, II: 265), “se levantaban a hacer sus necesidades” (2002, II: 219), “¿Qué cosa más aviltada [...] que la sacretísima humanidad de nuestro Redentor Jesucristo, acoceada, abofeteada, escupida, y en mil modos escarnecida, por cuyo medio obró Dios la redención del género humano, la cosa más grandiosa y preciada que en el mundo se ha hecho?” (2002, III: 367), “Todos ellos son cortados por una tijera” (2002, III: 414), “apechugaron con ellos y tomáronlos en volandillas” (2002, III: 495), “me venía muy a pelo” (2002, IV: 246). Podemos pensar en que esta diferencia radica en los objetivos intrínsecos a las Historias de Motolinía y Mendieta. El primero, deseoso por describir el apogeo de la evangelización y de contagiar ese espíritu esperanzador en sus correligionarios, utiliza un registro, si bien exaltado, sencillo y directo. Mendieta, por su parte, construye un enunciador más enfático, vehemente e indignado, dado el contexto problemático al que ya he referido.

Por otro lado, detecto en el discurso del enunciador de la *Historia eclesiástica indiana* una retórica salmódica también presente en algunas partes de *Historia de Tlaxcala*. Mendieta no solamente glosa salmos bíblicos en varias oportunidades (2002, III: 392, 449; IV: 81) sino que, muchas veces, se hace eco de los mismos. Por ejemplo,

---

<sup>417</sup> En *La medida del mundo* Paul Zumthor desarrolla las características de la *descriptio civitatis* medieval, según la cual la admiración para con la ciudad se relaciona no solamente con los elementos indicativos de poder (torres, murallas, puentes, entre otros) sino, también, con el encantador entorno, “*locus amoenus* que rodea el espacio edificado” (1994: 110).

Nuestro omnipotentísimo Dios, cuyas obras son en sí maravillosas, siempre tuvo por estilo de engrandecer las cosas en el mundo humildes y pequeñas y abatir las altas. Y las misericordias y grandezas que por su infinita bondad ha querido mostrar a los hombres, siempre las obras por medio de instrumentos bajos y de poca estima cuanto al parecer del mundo. (Mendieta, 2002, III: 367)<sup>418</sup>

Lo peculiar de este gesto es que también coloca la retórica salmódica cristiana en la voz del indígena:

Padre, no te enojas contra nosotros. Tú nos ayudaste andando desparramados y sueltos, y guiaste a los que andábamos descaminados, y como padre nos llevaste a la casa de Dios; ahora nosotros como hijos tuyos te llevamos a tu casa. Perdónanos, que no te queríamos dar enojo ni ofender, más que sacarnos los ojos. ¿Por ventura enojarse ha Dios con nosotros porque buscamos quien nos enseñe sus carreras y mandamientos? (Mendieta, 2002, III: 495)<sup>419</sup>

Esto resulta significativo si tenemos en cuenta que en los salmos bíblicos el yo se dirige a Dios (García Trapiello, 1997: 24). En este tipo de citas el fraile hace las veces de Dios-Padre que vela por sus hijos y los encamina. También de tonalidad salmódica son los muchísimos vocativos que aparecen en las crónicas misioneras, vocativos también presentes en textos como el de fray Francisco de Osuna, *Ley de amor santo* (1530) o el *Oratorio* de fray Antonio de Guevara (1948): “amantísimo lector” (365), “lector ferviente” (228), “¡oh digno lector!” (231), “amados hermanos” (490), “hermanos muy amados” (491), “hermanos míos” (503), “hermano” (585). Estos vocativos son recurrentes en la retórica misionera dado que son de uso constante en las homilías, de aquí que no sean comunes en las crónicas mestizas.<sup>420</sup>

---

<sup>418</sup> “Los cielos cuentan la gloria del Señor, / proclama el firmamento / la obra de sus manos” (Salmo 19, 2); “¡Cuántas maravillas has hecho, Señor, mi Dios, cuántos proyectos a favor nuestro! Nadie se te puede comparar” (Salmo 40, 6); “Grande es el Señor, muy digno de alabanza, / y no puede medirse su grandeza. / De generación en generación / se celebran tus obras, se cuentan tus proezas. / El esplendor, la gloria de tu Nombre, / tus maravillas, los repetiré” (Salmo 145, 3-5); “Tú que habitas al amparo del Altísimo / y resides a la sombra del Omnipotente” (Salmo 90, 1).

<sup>419</sup> “Señor, no me reprendas en tu ira, ni me castigues si estás enojado. Ten compasión de mí que estoy sin fuerzas; sáname pues no puedo sostenerme” (Salmo 6, 2-3); “Pero tú has visto la pena y el dolor, los miras y los recoges en tus manos. A ti el desamparado se encomienda, a ti que al huérfano socorres” (Salmo 10, 14); “los mandamientos del Señor son claros / y son luz para los ojos” (Salmo 19, 9); “No te alejes de mí, que la angustia está cerca, y no hay nadie que pueda ayudarme” (Salmo 22, 12); “señor, cuánto amo la casa en que moras, y el lugar donde reside tu gloria” (Salmo 26, 8); “Yo te voy a instruir, te enseñaré el camino, / te cuidaré, seré tu consejero” (Salmo 32, 8); “¿Quién conoce la fuerza de tu cólera / y quién ha sondeado el fondo de tu furor? / Enséñanos lo que valen nuestros días, / para que adquiramos un corazón sensato. / Vuélvete, Señor, ¿hasta cuándo? / Compadécete de tus servidores” (Salmo 90, 11-13).

<sup>420</sup> La característica principal de los salmos bíblicos es que aúnan canto y oración, articulando, de esta forma, lo poético y lo religioso (García Trapiello, 1997: 23). Sus tonos predominantes son el lamento, la súplica y la alabanza, tanto individual como comunitaria. Hermann Gunkel clasifica los salmos según cinco grupos: himnos, súplicas colectivas, súplicas individuales, salmos reales, salmos de acción de gracias (1983).

Así como las crónicas misioneras transmiten las “vidas de los claros varones”, en las crónicas mestizas observamos un movimiento similar. En *Historia de Tlaxcala* se verifica una especial atención a las historias individuales, a los nombres propios (Añón, 2012b: 206) y a las “semblanzas de personajes” (Carrera Stampa, 1945: 111). En una historia plagada de omisiones, generalidades y tópicos comunes como es la historia de la conquista de México, Muñoz Camargo se ocupa de visibilizar algunos personajes para sustentar su argumento de que la conquista fue posible gracias a un conjunto de participantes, indígenas y españoles, y no sólo obra de Hernán Cortés. De aquí que, a pesar de que destaca permanentemente el heroísmo y valor del capitán, incorpora numerosas anécdotas en las que el mismo es aconsejado, guiado y hasta rescatado por otros miembros de sus huestes, tanto soldados como tlaxcaltecas, otorgándole identidad a personajes que, de otra forma, serían olvidados en la posteridad. Es así que incluye, por ejemplo, los relatos sobre el valor de María de Estrada al manejar la espada y la rodela<sup>421</sup> y la conocida historia del salto de Alvarado<sup>422</sup> así como numerosas anécdotas sobre indígenas conversos al cristianismo. Pero también alude a personajes representativos de Tlaxcala, por ejemplo, el “miserable Tlalhuicole de Tlaxcalla”, ejemplo de lealtad y heroicidad, que prefirió morir entre los mexicas que combatir a su lado (Muñoz Camargo, 1998: 144-147) o el *tlatoani* Xicotencatl, muerto por ahorcamiento tras ser acusado de traicionar a los españoles (Muñoz Camargo, 1998: 115 y ss.). Asimismo, otorga importancia a los relatos de aquellos personajes que fueron sostén imprescindible para Cortés durante la conquista. Por ejemplo, cuenta que el capitán tlaxcalteca Antonio Temaxahuitzin “con su escuadrón” fue, en realidad, quien libró a Cortés de los mexicas, cuando estos se lo llevaban para ser sacrificado, y que recién después de esto fue asistido por soldados españoles que son los que, final e injustamente, quedaron en la historia (Muñoz Camargo, 1998: 219-220).

Muñoz Camargo es uno de los pocos cronistas mestizos que da lugar preponderante a la figura de Marina-Malintzin / Malinche, al punto de ser considerado “one of the earliest malinchistas in recorded history” (Miller, 1997: 11).<sup>423</sup> Esta indígena intérprete, fundamental en la conquista de

---

<sup>421</sup> “Ansimismo se mostró valerosamente una señora llamada María de Estrada, haciendo maravillosos y hazañosos hechos con una espada y una rodela en las manos, peleando varonilmente con tanta furia y ánimo que excedía el ánimo y esfuerzo de cualquier varón por esforzado y animoso que fuese, que a los propios nuestros ponía espanto. Y ansimismo lo hizo propia rota el día de la memorable batalla de Otumba a caballo con una lanza en la mano que era cosa increíble su ánimo varonil digno por cierto de eterna fama e inmortal memoria” (Muñoz Camargo, 1998: 217-218).

<sup>422</sup> Aquí Muñoz Camargo se hace eco de la tradición cronística del conquistador retomando una anécdota contemplada en otros textos, como en la *Historia de la conquista de México* de López de Gómara (2007). El “salto de Alvarado” remite a un episodio “heroico y temerario” protagonizado por Pedro de Alvarado durante la huida de Tenochtitlan en la Noche Triste. Consistió en una tremenda pirueta que el soldado realizó al evadir una de las acequias de la ciudad, para lo cual se apoyó en su lanza y se abalanzó con su ayuda hacia tierra firme. Según Muñoz Camargo, “en señal de hecho tan heroico, espantable y raro que ellos no habían visto hacer a ningún hombre y así adoraron al sol comiendo puñados de tierra, arrancando yerbas del campo diciendo agrandes voces: ‘verdaderamente que este hombre es hijo del sol’” (Muñoz Camargo, 1998: 218). Otros cronistas, como Bernal Díaz del Castillo, rechazan esta versión (2011: 482).

<sup>423</sup> No es el objetivo de este trabajo hacer un estudio de esta figura tan importante como compleja de la conquista de México. Pretendo destacar cómo el narrador destaca personajes clave que la cronística occidental no releva para mostrar,



México como mano derecha de Hernán Cortés, es descripta permanentemente a su lado, dialogando con los señores de Tlaxcala y definiendo cuestiones relevantes para la gesta. Al ingresar en la historia es descripta en importancia similar a las armas de guerra:

Llevaron una espada y una ballesta y otra nueva más extraña, era que traían consigo una mujer y que era hermosa como diosa, porque hablaba la lengua mexicana y la de los dioses, y que por ella se entendía lo que querían y que se llamaba Malintzin,<sup>424</sup> porque como fue bautizada la llamaron Marina. (Muñoz Camargo, 1998: 180)

La “intercesión” de Marina es vista desde lo providencial: “aquello no podía ser sino que fuese por arte y orden de los dioses ¿Qué cómo sabía su lenguaje?” (Muñoz Camargo, 1998: 180); “como por providencia divina, dios tenía ordenado que estas gentes se convirtiesen a nuestra santa fe católica, que viniesen al verdadero conocimiento de él por instrumento y medio de Marina” (Muñoz Camargo, 1998: 181). Este es el motivo por el que, dice el narrador, su historia se ocupa de esta figura clave. Además, la descripción de Marina insiste en que era considerada una diosa. Esta “india de mucho ser y valor, y buen entendimiento” (Muñoz Camargo, 1998: 182) cobra especial importancia como colaboradora de los españoles, siendo “figura que cifra la armonía imposible” (Añón, 2012b: 134). Compañera, intérprete, concubina de Cortés, en *Historia de Tlaxcala* Marina es mediadora, complemento indiscutible del conquistador, como lo será el pueblo tlaxcalteca. Según esta crónica, sin Marina, Cortés no hubiese podido comunicarse (por ende, convencer), ni siquiera ganar una batalla. El artificio fundamental del conquistador, dice el texto, fue rodearse de un sinfín de aliados (entre los que se encuentran mujeres, intérpretes, soldados tlaxcaltecas) para asegurarse el triunfo y, luego (esto es, entre otras crónicas, en sus *Cartas de Relación*), transformar el éxito conjunto en una victoria casi individual.

Usos peculiares de la metáfora, paralelismos con la lengua náhuatl, incorporación de semblanzas de personajes fundamentales para la historia. Éstas y otras tácticas que detallo a continuación dan cuenta de cuán imbricadas están las crónicas mestizas y misioneras entre sí y cuán compleja resulta la delimitación del grado y nivel de inclusiones referentes a las tradiciones indígena y occidental que en ambos tipos de crónica inciden.

#### 8.4. Amalgama de voces

---

también de esta forma, que existe otra versión de la historia que no se ha transmitido. Para el análisis de la figura de Marina / Malinche, entre la vasta bibliografía existente, remitimos en particular al valioso estudio de Valeria Añón, *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México* (2012b), así como al clásico trabajo compilado por Margo Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos* (2001).

<sup>424</sup> El mismo Muñoz Camargo indica que el sufijo “-tzin” señala reverencia y veneración, “y así llamaban a Marina de esta manera comúnmente Malintzin” (Muñoz Camargo, 1998: 182).

Textos escritos a partir de distintas fuentes y “a retazos”, todas estas crónicas son textos polifónicos. En ellas, encontramos una fuerte presencia del intertexto y de los discursos directo e indirecto,<sup>425</sup> voces apropiadas y recuperadas con diferentes propósitos “corales”.<sup>426</sup> Por ejemplo, en *Historia de Tlaxcala* la inserción de la voz del indígena aparece en numerosas oportunidades. El narrador da voz tanto a los antiguos chichimecas y los principales tlaxcaltecas como a embajadores de distintos pueblos, *tlatoque* tenochcas e, incluso, a Hernán Cortés. Como plantea Carrera Stampa, la inclusión de discursos era un recurso común a todos los cronistas del siglo XVI y aún del XVII, que se prestaba para evidenciar los conocimientos del “autor” sobre un tópico, teniendo en cuenta la invención del contenido por parte del cronista ya que la transmisión de esos discursos de recibimiento o persuasión fue siempre oral y de dudosa veracidad (1945: 108). El uso del discurso directo en esta crónica muestra un enunciador con cierto conocimiento de la historia y de otras crónicas que la narran, adscribiendo a la tradición de los diálogos. Pero, también, es un recurso que intenta contar el relato desde adentro, involucrándose en la trama y dando voz, prioritariamente, a los tlaxcaltecas. Observamos, así, que todos los protagonistas de la *Historia de Tlaxcala* son grandes argumentadores: recién llegado a la ciudad, Cortés convence a los señores tlaxcaltecas de optar por el cristianismo. Los *tlatoque*, por su parte, persuaden a su pueblo de seguir los requerimientos de Cortés. Muñoz Camargo, gran argumentador también, deja entrever su postura contra México, que será en el texto el gran enemigo, el verdadero peligro de caer en la tiranía:

Tienen por opinión algunos contemplativos, que si Motecuhzoma<sup>427</sup> quisiera destruir a los tlaxcaltecas lo hiciera, sino que los dejaba estar como a codornices enjaulados, porque no se perdiera el ejercicio de la guerra, y porque tuvieran en qué emplearse los hijos de los señores [...]. Lo cual no me puedo persuadir a creer por muchos respectos, porque si así fuera, no tomaran tan deveras la demanda los señores de esta provincia para ir contra los mexicanos, como fueron en favor de los cristianos; lo otro por donde se entiende que la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni

---

<sup>425</sup> Entiendo el concepto de polifonía como una táctica enunciativa que consiste en la inclusión de otras voces que se suman a la del enunciador, con distintos objetivos. Entre sus formas encontramos la intertextualidad (relación que se establece entre dos textos a partir de la inclusión de uno en otro en forma de cita o alusión), el enunciado referido directo (tipo de inclusión del discurso que pone de manifiesto la intención de reproducir fielmente el texto citado y que da la sensación de una reproducción literal), el discurso referido indirecto (tipo de inclusión que no conserva la materialidad del enunciado, por lo que supone una interpretación del discurso del otro, una versión del mismo o reposición) y el discurso indirecto libre (tipo de inclusión discursiva que en el que aparecen mezcladas dos voces diferentes sin ningún tipo de marcación o referencia por lo que se dificulta reconocer lo que corresponde a uno y otro enunciador) (Arnoux, 1997).

<sup>426</sup> Según José Antonio Mazzotti, el mestizo es un tipo de subjetividad colonial especialmente polifónica, que “se manifiesta en el texto mediante los rasgos de una *coralidad* que implica fusiones y polarizaciones mucho más complejas que las comúnmente aceptadas bajo el sambenito de la ‘armonía’ mestiza”. El mestizo porta, además, un “frustrado afán armonizador” (1996: 39).

<sup>427</sup> Miguel Pastrana Flores señala que sólo en escasas oportunidades Muñoz Camargo hace referencia al *tlatoani* mexica y supone que esto se debe a la intencionalidad de la obra, es decir, informar a Felipe II sobre las condiciones históricas y geográficas de Tlaxcala (2009: 189).

por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, antes les era odioso y aborrecible el nombre de mexicanos, y a los mexicanos el nombre de tlaxcaltecas. (Muñoz Camargo, 1998: 143)

Entonces, un narrador que baraja hipótesis y las refuta, mostrando un amplio conocimiento de la historia pero, sobre todo, de la historia que atañe a los tlaxcaltecas. Lejos de la objetividad que algunos pretenden observar en las crónicas mestizas, prima en ellas la argumentación, que las convierte en discursos verdaderamente persuasivos (Poupeney Hart, 1995).

Algo similar sucede en la crónica de Del Castillo. El narrador es propenso a incluir en discurso directo la voz de personajes relativos a la cultura indígena: Tetzauhteotl, Huiztilopochtli, Malintzin, Cuauhtemoc. El único español que “habla” en el texto y en escasas oportunidades es Cortés, y lo hace desde un tono imperativo y nada amistoso. Notemos aquí la diferencia con la inserción de voces de la crónica de Muñoz Camargo.

Un claro elemento de cercanía con la tradición indígena es la inclusión de la voz de Cuauhtemoc y la versión sobre su muerte. Dice el texto de Del Castillo que, llegados los frailes a México, Cortés se dispone a elegir el mejor lugar para construir los nuevos templos y pide consejo a los caciques. Según el narrador, es Cuauhtemoc quien responde, haciéndose eco de la idea de Cortés de alojarlos en Totocalco, la pajarera que había sido de Motecuhzoma (Del Castillo, 2001: 159).<sup>428</sup> Esta actitud desprendida por parte de quien debería re-adueñarse del palacio pone en escena la visión nostálgica del enunciador de la crónica ante la inexorable pérdida de la cultura indígena pero, a la vez, el reemplazo simbólico de los *tlatoque* por los frailes, personajes que reparan dicha pérdida con el implemento de la evangelización. Como hemos visto, el enunciador enjuicia a Cortés por la muerte de Cuauhtemoc y brinda la versión indígena de la misma, mientras otras crónicas occidentales y mestizas, incluso, silencian el final del último *tlatoani* mexica: “Cuauhtemotzin murió allá, en Huei Mollan, y también muchos otros gobernantes y capitanes. Allá los colgó, los ahorcó el capitán Hernando Cortés, cuando los llevaba a Huei Mollan Xallixco” (Del Castillo, 2001: 163). Observemos que un enunciador que se presente como español no utilizaría el prefijo náhuatl “-tzin” para referirse a un *tlatoani*. La reiteración verbal “los colgó, los ahorcó” no es mera influencia de la cadencia del náhuatl sino detalle preciso acerca de quién fue el asesino de Cuauhtemoc y de qué forma murió, información omitida en el resto de las crónicas.

---

<sup>428</sup> “El que ha escogido el señor capitán, y el que ha alabado tanto, Totocalco, sea, pues es muy bueno. Antiguamente registraron bien este paraje los reyes fundadores de este imperio, pero estaba reservado a Xocóyotl Motecuzoma el edificar en él su pajarera. Por tanto allí encerraba sus pájaros de cuyas plumas se labraban sus tilmas más preciosas y excelentes, y allá iba a divertirse y a recrearse. Razón porque los que levantaron este palacio hicieron siempre mucho aprecio de él y por eso conviene que habiten allí los religiosos” (2001: 159).

En las crónicas misioneras, por su parte, encontramos la referencia obsesiva a la Biblia como fuente de toda autoridad. La historia de David y Salomón, la alusión a los testamentos Antiguo y Nuevo (Mendieta, 2002, I: 106), al “padre de la fe de los hebreos”, el patriarca Abraham (Mendieta, 2002, I: 110), comparaciones de los templos indígenas con los altares edificados cerca del Jordán según el Libro de Josué (Mendieta, 2002, II: 192), la alusión a la “locura” de la Torre de Babel a partir de la llegada a Cholula (Mendieta, 2002, II: 194) o a Absalón e Israel (Mendieta, 2002, II: 282) son constantes en estas crónicas aunque, en particular, en la *Historia eclesiástica indiana*.<sup>429</sup> No obstante, hay numerosos intertextos que dan cuenta de un enunciador que se muestra entendido en materia eclesiástica y, por tanto, idóneo para la labor misionera. Así, las crónicas se pueblan de referencias literarias como la *Eneida* (Mendieta, 2002, II: 190) o *De admirandis in natura* de “Aristóteles” (Motolinía, 2014: 14). A su vez, varias bulas papales como las de Alejandro VI de 1493, a favor de los reyes de España (Mendieta, 2002, I: 111), la de León X para los frailes Clapión y Francisco de los Ángeles, la de Adriano VI o la de Paulo III (Mendieta, 2002, III, Capítulos VII, XXXVII) son incluidas para demostrar no solamente el conocimiento del enunciador sino, también, la dimensión que cobró en su momento el “pasaje a estas partes”. Por otro lado, el enunciador da cuenta, por ejemplo, de una cláusula del testamento de “la católica reina doña Isabel” a favor de los indígenas (Mendieta, 2002, I: 126), la obediencia del general de la orden para los Doce (Mendieta, 2002, III, Capítulo X), varias cartas, como la del emperador a los franciscanos en 1550 (Mendieta, 2002, IV: 146) o la de un religioso que narra la forma en que se confiesan los indígenas (Mendieta, 2002, III: 453) y distintas cédulas de la reina y el rey (Mendieta, 2002, IV: 150 y ss.).

Asimismo, y como planteé con antelación, el enunciador de la crónica misionera demuestra sus muchas lecturas cronísticas previas. Mendieta cita a Bartolomé de las Casas en diversas oportunidades (2002, I: 140 y ss.) y la *Historia general de Indias* de Oviedo, en particular, la historia de la rebelión del cacique Enrique en La Española (2002, I: 154-155). También incluye un gran fragmento de la *Cuarta Relación* de Hernán Cortés (2002, III: 314 y ss.) y alude a la *Tercera Carta* en discurso indirecto (2002, III: 308) para referir a que ya el mismo Marqués del Valle daba cuenta de la facilidad que tenían los indígenas para acercarse a las “cosas de la fe”.<sup>430</sup> Cita, en numerosas oportunidades, los

---

<sup>429</sup> El enunciador de la crónica misionera incluye numerosas citas porque el predicador, además de autoridad moral, debía ser una autoridad intelectual (Castaño Navarro, 2008: 204).

<sup>430</sup> Sigo a Ángel Delgado Gómez y su edición de las *Cartas de Relación*: La *Tercera relación* fue firmada en Coyoacán el 15 de mayo de 1522 y publicada por Cromberger en Sevilla en marzo de 1522 con el título *Carta tercera de relación* (1993: 71). La *Cuarta relación* está firmada en Temixtitán el 15 de octubre de 1524. Fue impresa en Toledo por Gaspar de Ávila el 20 de octubre de 1525. Quizás a causa de su breve extensión, el editor incluyó en la edición las dos relaciones de Pedro de Alvarado y la de Diego de Godoy dirigidas a Cortés (1993: 72). Respecto de la circulación de estos textos, señala Delgado Gómez: “Las relaciones Segunda, Tercera y Cuarta fueron divulgadas por la imprenta en toda Europa desde muy temprano. Para mediados del siglo XVI ya existían ediciones íntegras o resumidas de una o varias relaciones en castellano, latín,

escritos de fray Andrés de Olmos, aunque las voces se funden y resulta difícil detectar si el discurso es directo o indirecto (además de que los manuscritos de Olmos permanecen perdidos, por lo que no hay posibilidad de cotejar los textos) (2002, II: 184). Otro intertexto importante son las pláticas de los Doce de Bernardino de Sahagún, como señalé en capítulos anteriores (2002, III, Capítulo XIII).

A pesar de esta vastedad de intertextos, llama la atención la estratégica inclusión de la voz del indígena, sea converso, no converso, niño, mujer, anciano, presente en la crónica misionera, y una de las muchas diferencias que presenta con otras crónicas de tradición occidental escritas por soldados. De esta forma, encontramos las palabras de los indígenas que asesinan al niño Cristóbal (Mendieta, 2002, III: 389), la voz de padres e hijos de los *huehuetlatolli* (Mendieta, 2002, II: 228 y ss.), los ídolos arengando a sus (in)fieles (Mendieta, 2002, II: 185), dos ancianos indígenas que conversan sobre cosas “de su memoria” (Mendieta, 2002, III: 507), mujeres que se defienden, física y retóricamente, de los embates del demonio (Mendieta, 2002, III: 486, 487). En varias oportunidades, estas inserciones se relacionan estrechamente con el quehacer franciscano, por ejemplo, son voces de conversos que piden por los “frailes franciscos” (Mendieta, 2002, III: 406, 501) o solicitan que éstos no dejen su poblado (Mendieta, 2002, III: 515). También se colocan en boca del indígena palabras que demuestran cuánto se han afianzado en la fe (Mendieta, 2002, I: 110; III: 450). Además de estas voces, están presentes la de Cortés en discurso indirecto (2002, III: 354), la de varios frailes, en numerosas oportunidades, la de Martín de Valencia (2002, III: 335, 394) y hasta la de apóstoles como San Pedro (2002, III: 416).

La amalgama de voces es enorme. La apropiación metatextual de las historias de Mendieta y Motolinía gesta un coro que magnifica su posicionamiento frente a la importancia de la labor, no de cualquier orden, sino franciscana. La táctica consiste en que todos los personajes describan o den cuenta de la evangelización en Nueva España. No sólo los frailes: conversos, no conversos, mujeres, niños, demonios casi extintos y arrepentidos son portavoces de las maravillas de la fe. Sin embargo, el fraile es quien escucha esas voces y las reproduce en sus historias. En las crónicas misioneras hay una insistencia en la inclusión de la palabra del otro, suerte de ecumenismo discursivo que no está en las mestizas porque ya el mismo enunciador es esa voz del otro que no es necesario recabar.

Para validar esta sapiencia e información es que los enunciadore de ambos tipos de crónica se esfuerzan por indicar, de manera constante, su labor de recopiladores de información valiosa para la escritura de la historia. En *Relación de Texcoco*, por ejemplo, “Dicen” (1891: 13, 14, 15), “hallóse”

---

italiano, alemán, francés y flamenco. Un hecho sorprende en la historia de las ediciones españolas de los escritos cortesianos: con la publicación de la *Cuarta relación* en Toledo de 1525 se inicia un hiato que dura más de dos siglos, hasta la edición de González Barcia impresa en 1749. La explicación de este largo silencio editorial está en una cédula real aparecida en marzo de 1527 que prohíbe ‘se vendan ni impriman las relaciones que embio Cortes de las Yndias’. La prohibición no afectó a otros países en que se continuó la publicación de la obra cortesiana. Con el descubrimiento de la *Carta de Veracruz* y la *Quinta relación*, en el siglo XIX se publican por fin en un volumen las cinco” (1993: 73).

(1891: 13), “averiguóse” (1891: 53) son frases inscriptas por un sujeto en movimiento que investiga y vuelca esos datos en la escritura, tanto lo hallado (en frases como “lo que se ha podido sacar de raíz, investigando la verdad” (Pomar, 1891: 15) o “Dicen los indios viejos y antiguos con quien esta relación se hace” (Pomar, 1891: 54), por ejemplo) como aquello que no ha podido encontrar (“no se ha podido saber” (Pomar, 1891: 4), “no se pudo saber este misterio y significación, por eso se pasa delante” (Pomar, 1891: 22) o “el secreto y misterio de lo cual tampoco se pudo saber” (Pomar, 1891: 57), por citar sólo algunas expresiones). Esta táctica asegura un enunciador que comparte toda su información, sea cual fuere, con su destinatario.

Este yo que se posiciona como testigo, informante e investigador experimentado en Nueva España es prolífico en las crónicas misioneras. La *Historia de los indios de la Nueva España* insiste en el autopoicionamiento enunciativo como testigo de mucho de lo que narra a través de frases como “Soy de ello testigo de vista” (2014: 11), “diré lo que yo vi y supe y pasó en los pueblos en que moré y anduve” (2014: 108), “Si yo por mis propios ojos no lo viera, no lo osara decir” (2014: 122), “yo tengo carta de este mismo año hecha” (2014: 14), “yo soy buen testigo porque lo vi muchas veces” (2014: 266), “aquí a este pueblo me vine a informar” (2014: 237).<sup>431</sup> En la *Historia eclesiástica indiana* dice el enunciador: “Tengo por averiguado” (2002, I: 108), “pongo por testigos a los mismos cronistas, que con escribir esto mismo que yo, y con no conocer indios más de por la relación que tienen de oídas” (2002, I: 152); “otros religiosos y yo lo hemos sabido de ellos mismos” (2002, II: 206), “escribo historia verdadera y no forjada de mi cabeza” (2002, III: 350), “el que esto escribe no fue el que menos trabajó en el negocio, porque en aquella sazón era su guardián” (2002, III: 397), “traigamos a la memoria algunos ejemplos [...] de los que yo supe y alcancé, los pocos que me pudiere acordar” (2002, III: 407), “según me afirma un indio que hoy día vive” (2002, IV: 39), “oído he decir de pocos días acá” (2002, IV: 120), “no hablo de oídas, sino de lo que tengo sabido por experiencia” (2002, IV: 122), “me contó” (2002, IV: 125, 137), “yo supe de un hermano suyo” (2002, IV: 143), “yo soy cierto y buen testigo” (2002, IV: 161).<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> Otros ejemplos de *Historia de los indios de la Nueva España* (2014) son: “vi” (11), “no he podido bien averiguar” (12), “yo he visto y conocido” (32), “yo fui a ver algunas veces” (49), “moré allí y oí y supe muchas cosas” (54), “para escribir esto medí una de un pueblo” (68), “yo fui presente” (71), “en Tlaxcala en 1536 vi” (77), “yo mesmo fui” (79), “he visto y me han contado” (124), “estando yo en Cholola” (130), “me dicen” (205), “tengo yo bien primas muestras” (225), “aquí a este pueblo me vine a informar y vi”, “yo he puesto harta diligencia” (237), que recuerda la importancia del sintagma “inquirir e saber el secreto” de las Instrucciones de Diego de Velázquez a Hernán Cortés (Añón, 2010: 32).

<sup>432</sup> Hay muchísimos ejemplos más: “yo lo vi y tuve en mi poder” (2002, II: 211), “en mi presencia” (2002, III: 505), “yo hube en mi poder algunas de ellas” (2002, III: 515), “lo conocí” (2002, IV: 20), “lo conocí y experimenté su santidad” (2002, IV: 24), “otro sacerdote conocí” (2002, IV: 32), “haber pasado ante mí tantas veces” (2002, IV: 94), “mas de éstos puédole decir, pues los he confesado, predicado y tratado cuarenta y tantos años” (2002, IV: 106), “me ha acaecido” (2002, IV: 110), “otra cosa me contó un religioso” (2002, IV: 223), “a mí me lo dio por escrito” (2002, V: 376), “yo tuve en mi poder once libros de marca de pliego” (2002, V: 380), “puedo yo dar testimonio, porque fue mi discípulo en el convento de la ciudad de Tlaxcala” (2002, V: 491-492).

Si en las crónicas mestizas hay un movimiento pendular en las preferencias por parte del sujeto de escritura (Mazzotti, 1996: 27) y la incorporación de otras voces, esta escritura “coral” como tipo específico de polifonía (Mazzotti, 1996: 33-34) atañe, también, a las crónicas misioneras. Unos y otros enunciadores hacen alarde de lo investigado y “averiguado”. Unos y otros incorporan voces, textos, testimonios, cartas, cédulas, historias, discursos de distintos sujetos, oscilando entre las “resonancias de la oralidad” (Mazzotti, 1996: 19) de las fuentes indígenas y el remedo escrito. Funcionan, entonces, como una suerte de pliegue<sup>433</sup> que ora se inclina hacia la tradición indígena, ora hacia la tradición occidental, ora hacia una voz propia que, como un lienzo compuesto después de la conquista, muestra tácticamente lo que quiere en el momento preciso y que es, por cierto, fusión e imbricación de todas las anteriores. Y en tanto lo plegado se despliega y repliega sucesivamente destacando hechos, personajes, accionares más allá de lo que se le ha solicitado, y manifestando las porosidades que tendría la piel de venado en que se pintaban los códices antiguos, es esa la forma polifónica que caracteriza a las crónicas misioneras y mestizas del siglo XVI.

## 8.5. El yo enunciator

Allá escucho la raíz del canto,  
yo cantor.  
En verdad en la tierra,  
no empezó el bello canto.  
“Canto de primavera”

Existen numerosas diferencias entre el posicionamiento enunciativo en crónicas mestizas y misioneras. Por ejemplo, el yo es oscilante en las crónicas mestizas que, si bien se esfuerzan por mostrarse del “lado” occidental, no dejan por esto de manifestar una cercanía a la tradición indígena. Por otro lado, las crónicas misioneras presentan un yo férreamente posicionado en el lugar de fraile franciscano, mas no de los genéricos “español” o “religioso”. El “nosotros” para el mestizo es el sujeto converso, tanto indígena como mestizo y rara vez español (como en el caso de Muñoz Camargo), pero siempre cristiano, mientras que el “ellos” es el indígena de determinado pueblo que no es el suyo. Para el fraile, el “nosotros” es su orden franciscana, mientras que el “ellos” refiere tanto a los indígenas

---

<sup>433</sup> Parto del concepto de “pliegue” que Gilles Deleuze propone para pensar el movimiento Barroco: “Lo propiamente barroco es esa distinción y distribución en dos pisos. Conocíamos la distinción de dos mundos en una tradición platónica. Conocíamos el mundo de innumerables pisos, según una bajada y una subida que se enfrentan en cada peldaño de una escalera que se pierde en la eminencia de lo Uno y se descompone en el océano de lo múltiple: el universo en escalera de la tradición neoplatónica. Pero el mundo con dos pisos solamente, separados por el pliegue que actúa de los dos lados según un régimen diferente, es la aportación barroca por excelencia” (1989: 44). Pienso, entonces, el pliegue como espacio de unión y heterogeneidad, una “diferencia que no cesa de desplegarse y plegarse” y que gesta superposiciones que se tensan entre sí (Deleuze, 1989: 45).

(conversos o no conversos, según los ejes temáticos textuales) como a los españoles (“buenos” y “malos cristianos”). De esta manera, el fraile se posiciona en un grupo diferenciado pues su pertenencia está dada por su religión y no por lo geográfico.

### 8.5.1. *El locus mestizo*

#### 8.5.1.1. *Relación de Texcoco. La escritura reivindicativa*

El caso de *Relación de Texcoco* resulta paradigmático respecto del de otras crónicas mestizas. Distinguida, en general, por su rico caudal de información sobre el Texcoco prehispánico y la sentida alabanza a dicha ciudad, fue leída superficialmente, obviando la complejidad de su peculiar posicionamiento enunciativo. Ocurre que Pomar no es un mestizo más. Este enunciadore nada señala sobre el proceso de conquista ni relata su historia, pero tampoco silencia las atrocidades que se desprenden de ella, en particular, la reducción a la servidumbre, porque su parte cristiana le habilita a realizar esta crítica y porque, además, le es útil en su objetivo de acrecentar el panegírico de los antiguos texcocanos. Pomar no es un indígena “ahogado en las olas de occidentalización” (Inoue Okubo, 2000: 221), sino parte de la nobleza mestiza que maneja fuentes tradicionales, las interpreta, aprovecha el discurso de los frailes y se apropia de conceptos europeos para sobrevivir en la sociedad colonial. Según su visión, los indígenas no son criaturas inferiores, sino miembros de una cultura ya extinta, si no superior, al menos igual de pujante que la del conquistador. No observa en el pasado indígena nada demasiado grave como para enjuiciar a su pueblo; por el contrario, ese mismo panegírico ingresa como crítica solapada a la conquista que no supo aprovechar la grandeza de aquellas “gentes”.

La extensa descripción de la historia prehispánica pagana es prueba de su razón de ser en la realidad colonial, testimonio de su búsqueda de la identidad (Inoue Okubo, 2000: 220). La tradición indígena está presente no solo en el relevamiento de lo prestigioso de la cultura antigua o en la alusión constante a la recolección de datos a través de cantares y conversaciones con ancianos sabios sino, también, en el intento osado, que roza lo irrespetuoso, por describir (casi anhelar) un pasado que pareciera superar la organización colonial en armonía, “concierto” y afán de justicia. Es aquí donde el enunciadore se inclina más hacia la parte indígena, movimiento que le podría resultar perjudicial si tenemos en cuenta la petición que realiza a los funcionarios del Virreinato. En este gesto observamos que el mestizo es un sujeto que no siempre en su transculturación opta por la parte española, por educación en la fe cristiana, por contacto estrecho con la parte paterna o, simplemente, por conveniencia. No hay en Pomar “una distancia mesurada pero infranqueable entre él y el mundo indígena que describe”, ni consideración del indígena a través de los valores del conquistador (Florescano, 1999: 264).



Como en todo mestizo, la posición del sujeto enunciador de la *Relación de Texcoco* se encuentra atravesada por fuertes marcas de transculturación, más allá de la elección idiomática relacionada con la obligatoriedad del texto. De esta manera, su retórica se conforma a partir de una dinámica de distanciamientos y acercamientos que se manifiesta en varios rasgos discursivos. En primer lugar, la distinción nosotros / ellos que entra en juego en la descripción de ritos y lugares indígenas y en la explicación etimológica de vocablos en náhuatl (“era tan abominable entre ellos este delito que la mayor afrenta y baldón que uno podía hacer a otro era llamallo *cuilon*, que quiere decir puto en nuestra lengua” (1891: 32), por ejemplo). A ello se suman frases como: “Tenían el año de trescientos y sesenta y cuatro días, de manera que conforme a *nuestro* calendario diferían del nuestro en un día y seis horas” (1891: 43. El resaltado es mío); “Las enfermedades que comúnmente suceden a los indios son calenturas y fiebres, que se curan con sangrías a *nuestro* modo, y purgas de la tierra de que *ellos* usan” (1891: 56. El resaltado es mío). Estos y otros varios ejemplos muestran de qué forma el enunciador se posiciona de manera estratégica en la cultura “nuestra”, la del sujeto colonial evangelizado (no el español) que realiza, a la vez, una operación de reconocimiento, aceptación y distanciamiento del “ellos”, que no es el indígena conquistado poco tiempo atrás sino el indio partícipe del pasado glorioso texcocano (de aquí que predominen los pronombres posesivos “su”, “sus” para dar cuenta de lo ajeno de la cultura descrita). De todas maneras, la utilización de la primera persona plural, a diferencia del posicionamiento del texto de Muñoz Camargo, se refiere, prioritariamente, a cuestiones etimológicas, lingüísticas o relacionadas con los saberes o lo medicinal; por ejemplo, al referirse a “nuestro romance” (1891: 5), “nuestro calendario” (1891: 43) o “sangrías a nuestro modo y purgas de ellos” (1891: 56). También en las frases explicativas como “ellos llamaban *teoxihuitl* y nosotros turquesas” (1891: 9). Este distanciamiento de la cultura indígena resulta lógico en el contexto de producción de la crónica pero es una táctica enunciativa que Pomar esgrime acorde a la situación compleja del sujeto mestizo en la Colonia.

Por otra parte, la tercera persona se alterna con una primera que se utiliza para crear efecto de verosimilitud. El enunciador, consciente de su condición de mestizo y descendiente directo de los *tlatoque* más prestigiosos de la ciudad, presenta su ardua labor de recolección de la información como primordial para gestar un texto creíble, táctica fundamental para quien será portavoz de dura crítica al proceso de conquista. Esta primera persona aparece hacia el final de la crónica, en general para aludir a su condición de investigador o para dar cuenta de la veracidad de la información y relevar su estatuto de cronista: “Yo alcancé a conocer uno de los embajadores, que se llamaba Tlalcoyotl [...], del cual supe muchos secretos y antigüedades” (1891: 45), “Yo, por apurar más esta verdad, lo he preguntado a algunos tlaxcaltecas, hombres viejos y de autoridad, y me han confesado ser verdad” (1891: 47), “yo

me acuerdo que por la sequedad del año apenas se podía navegar” (1891: 58), por ejemplo. Este vaivén entre tercera y primera persona no es constante ni obsesivo como en Muñoz Camargo, sino que prefigura un enunciador que no pretende mostrarse como español, no porque considere que la inserción del mestizo en la sociedad colonial es un hecho, sino porque el proceso mismo de escritura de su texto lo acerca a esa cultura (lejana, extinta) de la que también forma parte. De aquí que las menciones a “lo nuestro” y “lo suyo” no estén relacionadas con cuestiones como lo ideológico, lo religioso, lo político o lo social.

#### 8.5.1.2. *Historia de Tlaxcala*. Un imposible “nosotros”

En *Historia de Tlaxcala* Muñoz Camargo delinea una historia sin precedentes en cuanto al posicionamiento enunciativo (de quien se presenta como español pero se acerca a lo indígena más de lo que parece a simple vista) y en tonalidad (muy lejos de la aridez con la que suele caracterizarse a este tipo de textos). A través de estos elementos, Muñoz Camargo tiende un puente entre el pasado rescatado y rescatable de su pueblo, y un presente que avala casi sin excepciones.

Muchas veces, al analizar el texto se suele pensar que la identificación con la parte española es tan fuerte que el enunciador se presenta como un español más.<sup>434</sup> En realidad, Muñoz Camargo configura un *locus* más complejo. Su adhesión a la parte española proviene, antes que nada, de su educación entre frailes franciscanos, pero también tiene mucho de táctico, producto de un mestizo que lucha por posicionarse en la Colonia y que no puede mostrar abiertamente una actitud proclive hacia el colectivo indígena. Su fervorosa exaltación de Tlaxcala, su hincapié en la conversión inmediata de sus antepasados, el panegírico de Cortés matizado por la indicación de que su gloria se debió, en gran parte, a la colaboración de otros pueblos y personajes, entre otros elementos, indican que este enunciador no es idéntico al de la crónica de un soldado ni de cualquier otro mestizo.

Existen diversos componentes que hacen a este enunciador difícil de caracterizar pero, a la vez, relevante en tanto representativo del *locus* oscilante del mestizo. Por un lado, da cuenta en forma constante de sus múltiples oficios y de los saberes que, a partir de ellos, tiene. Por ejemplo, al describir los tipos de vacas y toros y el sabor de sus carnes según el tipo de tierra en que se ha criado el ganado (Muñoz Camargo, 1998: 252-254), la forma de engordar ganado puerco (Muñoz Camargo, 1998: 274) o los tipos de madera necesaria para armar corrales de ganado (Muñoz Camargo, 1998: 275) y cuestiones relativas al comercio de lanas, paños y otros menesteres (Muñoz Camargo, 1998: 257). Pero

---

<sup>434</sup> Por ejemplo, según Velazco, “Muñoz Camargo habla como un español que categoriza a los indígenas como culturalmente inferiores a los españoles; conceptualiza al Otro (el indígena americano a pesar de que él mismo lleva su sangre por ser un mestizo) como un idólatra; y elabora discursivamente una ‘demonización’ del Anáhuac” (2003b: 134). Esta “españolidad” habría causado, según Miller, cierta antipatía en los estudios coloniales latinoamericanos (1997: 4).

también exhibe sus saberes a través de diversas aclaraciones: “hoy en día pretenden acción y derecho de estas tierras los naturales de Tlaxcala, porque en efecto fueron suyas por merced y donación que los señores y rey de Tetzcuco les hicieron” (Muñoz Camargo, 1998: 76); “Yo me acuerdo que ha menos de treinta años ver carnicería de perros en gran muchedumbre, sacrificados y sacados los corazones por el lado izquierdo a manera de sacrificio, e dimos noticia de ello y orden para que se quitase, y ansí se desarraigó este error” (Muñoz Camargo, 1998: 166-167). Asimismo, afirma haber estado en una probanza “que los herederos de don Pedro de Alvarado hicieron por los méritos de don Pedro su padre” (Muñoz Camargo, 1998: 219). Pretende, de esta forma, mostrarse no como un historiador más,<sup>435</sup> sino como quien participa de manera activa de la sociedad colonial por ser hijo de padre español. Es un mestizo que se presenta como parte fundamental de “su” sociedad y con numerosas tareas por cumplir en la misma, tareas confiadas por las autoridades españolas y, al mismo tiempo, vasallo fiel que responde a los pedidos de la Corona.

Este enunciador informado, cristiano, plenamente inserto en el “Nuevo Mundo”, deja ver en distintas oportunidades que el propósito personal o grupal excede al pedido de la Corona, transformando un relato que pudo haber sido mera respuesta al cuestionario en una pormenorizada narración que se inmiscuye en temas que las preguntas de aquél no han contemplado. Aunque en más de una oportunidad plantea que “(estas cosas) no las tratara si no fuera por haberseme encargado” (Muñoz Camargo, 1998: 286), queda claro que es una postura enunciativa que tiende a mostrarlo como un súbdito obediente que escribe a pesar suyo y de sus múltiples ocupaciones, gesto presente, a su vez, en las crónicas misioneras. Es, por esto, modelo del mestizo que, intuye, pretende la Corona para el presente colonial: inserto, colaborador, confiable, incluido, influyente y, lo más importante, férreamente evangelizado. No obstante, en esta crónica el uso del “nosotros” en alusión a lo español y en oposición a lo indígena se exagera hasta la exageración. Su tesón en mostrarse como “un español más”, gesto que toda la crítica releva, tiene por función posicionar al enunciador como mestizo leal a la Corona que no sólo trabaja para ella desde los oficios que le confían, sino que descende del pueblo que colaboró con ella en la conquista. Este posicionamiento del lado español repercute, además, en el distanciamiento de los tlaxcaltecas, diagramando una red en que los “amigos” están de “nuestro” lado sin ser parte del “nosotros”.<sup>436</sup>

---

<sup>435</sup> Esto también se observa en los arrebatos al recordar el paisaje de la serranía tlaxcalteca: “su belleza no puedo encarecer con palabras, que parece que llegan al cielo por orden de naturaleza; e pues con palabras no puedo explicar los conceptos que a esto me inspiran, súplalo el buen entendimiento del discreto lector” (Muñoz Camargo, 1998: 81-82).

<sup>436</sup> Sólo algunos de los muchos ejemplos: “los de Tlaxcala” (Muñoz Camargo, 1998: 221), “nuestros ejércitos” (en referencia a los ejércitos españoles) (Muñoz Camargo, 1998: 212), “nuestros amigos quedaron muy enterados del valor de nuestros españoles” (Muñoz Camargo, 1998: 209), “han tomado mucho de nosotros” (Muñoz Camargo, 1998: 157), “en nuestro romance castellano” (Muñoz Camargo, 1998: 270, 285), “nuestra religión cristiana” (Muñoz Camargo, 1998: 151), “gente que vestía como nosotros”, “ropa que nosotros usábamos” (Muñoz Camargo, 1998: 252).

¿Quiénes son, entonces, en *Historia de Tlaxcala*, los “otros”? En líneas generales, como señala Valeria Añón, son los mexicas (2012b: 203). Muñoz Camargo plantea que la enemistad entre éstos y los españoles se produjo, más que por ambicionar la ciudad de México, por lealtad hacia el pueblo que los cobijó, Tlaxcala. De ahí que los tlaxcaltecas sean a lo largo del texto “nuestros amigos”, sintagma eufemístico repetido hasta el cansancio y que pretende colocar a Tlaxcala en un lugar incómodo pero táctico, a medio camino entre el otro enemigo y el conquistador.<sup>437</sup> Demuestra, asimismo, la vasta heterogeneidad de los pueblos indígenas que no constituyen una inmensa otredad, cuestión que en el texto aparece con claridad. Este “nosotros” puede resultar, a simple vista, similar al de la *Relación* de Pomar pero es, en realidad, distinto. Si aquél se inclinaba hacia el lado indígena de una forma más explícita, Muñoz Camargo no se inscribe en el linaje de la cabecera de su madre, sino que utiliza la historia de Tlaxcala, la gran aliada, como táctica retórica de inclusión, es decir, de subordinación al orden establecido. Para el enunciador, el soldado español es, *a priori*, cristiano:

Se mandó en toda la tierra a los caciques de las provincias y reinos, que tuviesen cuenta con los españoles que caminaban para pasar a otros pueblos. Que en aquella sazón los llamaban cristianos, hasta que los frailes les mandaron que no les llamasen “cristianos”, porque también lo eran ellos, que de allí en adelante no les llamasen cristianos, sino que los llamasen españoles o castiltecas, que quiere decir tanto como si dijésemos castellanos, y con todo esto los llaman el día de hoy cristianos. (Muñoz Camargo, 1998: 241)

En una crónica mestiza, el “nosotros” no es el español conquistador, sino el cristiano. Esto se observa en la retórica del enunciador que emula constantemente las palabras de Hernán Cortés ante los cuatro señores de Tlaxcala. La utilización del posicionamiento enunciativo en un “nosotros”, en apariencia, plenamente españolizado, es una más de las tantas tácticas que utiliza Muñoz Camargo para crear la ilusión de que es (y se siente) parte de una sociedad que, rápida y armónicamente, aglutinó a los mestizos tlaxcaltecas convirtiéndolos en fieles súbditos. En el enorme esfuerzo (pronominal, temático, ideológico) que realiza el sujeto de la enunciación por diferenciarse de la cultura indígena puede detectarse la reafirmación de su cercanía a la misma.

Si bien el enunciador de esta crónica, en una primera lectura, se presenta como un español más, análisis profundo mediante puede observarse que la enunciación no se inclina totalmente hacia la parte española, sino que también hay señales de una adscripción indígena. Por ejemplo, mientras muchos cronistas homologan en el “otro” a todos los grupos indígenas de la Nueva España, como si fuesen un gran y homogéneo conjunto, Muñoz Camargo distingue la enorme heterogeneidad de los pueblos

---

<sup>437</sup> Dice el narrador: “los tlaxcaltecas, nuestros amigos” (Muñoz Camargo, 1998: 212). En la crónica de Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, también encontramos el sintagma “nuestros amigos de Tascalá” (2011: 485).

amerindios y plasma esta diferenciación desde el principio al hacerse eco de la voz tlaxcalteca. Si el enemigo del español es el indígena, en sentido genérico, el enemigo del tlaxcalteca es el mexica y los pueblos que se hallan sujetos a él. Por esto, no considero, como algunos críticos, que Muñoz Camargo no acepte identidad indígena o que excluya por completo su herencia materna (Velazco, 2003b: 128-130). Plantear que fue “mestizo por sangre, blanco por cultura” (Vázquez Chamorro, 2003: 43) es simplificar la cuestión. Su crónica, si bien no defiende al indígena de la sociedad colonial, sí destaca los orígenes prestigiosos de su pueblo y delinea una historia que, aún tergiversada y altamente manipulada en pos de sus objetivos personales, pretende reposicionar a Tlaxcala en un presente colonial en el que pueda gozar de los beneficios que merece. No hay, tampoco, una mirada imperial ni condenatoria del indígena, en general (sí, claro, de algunas de sus prácticas).

Dentro de las peculiaridades de cada crónica, la tlaxcalteca aporta una mirada en particular, que no se asemeja a la de *Relación de Texcoco*, no solamente porque ambos cronistas pertenecen a distintas ciudades cabecera sino, fundamentalmente, porque los intereses que defiende cada uno son distintos y configuran distintos lugares de enunciación a través de diversas tácticas. La identificación del enunciadore no es con la cultura española ni con la indígena por completo. La mirada de Muñoz Camargo, que recupera su pasado para reconstruir (e influir en) su presente, muestra la búsqueda de la propia identidad y la constitución de un sujeto colonial nuevo, con características propias desde lo histórico y, fundamentalmente, desde lo retórico.

#### 8.5.1.3. *Historia de la venida e Historia de la conquista. El yo inasible*

Es distinto el caso de Cristóbal del Castillo. Más precisa en fechas y lugares que *Historia de la venida*, la *Historia de la conquista* parece haber recurrido a fuentes escritas, indígenas y españolas. Si bien realizadas durante casi el mismo período, las diferencias entre una y otra no son sólo de orden temático. En *Historia de la conquista* Del Castillo se aboca a otra peregrinación, la de Hernán Cortés hacia Tenochtitlan, relato del que solamente se conservan fragmentos, si bien breves, muy significativos, como el de la Noche Triste. Además, narra algunas escenas de la posconquista, relato que muchas crónicas omiten, y se encuentra introducida por un Prólogo por de más peculiar. Aquí notamos la importancia que el narrador brinda a la gesta de los españoles como definitoria en la vida de los pueblos indígenas, fundamentalmente, de esos “otros pueblos” omitidos siempre en las crónicas en tanto los grupos mayores, como los mexicas o tlaxcaltecas, se han apropiado de la historia.

En un gesto que remeda las crónicas de tradición occidental escritas tanto por soldados como por frailes, Del Castillo comienza la *Historia de la conquista* con un prólogo en el que se dirige al lector excusándose por posibles errores o faltas en la transmisión de la historia a través de recursos

como el de la falsa modestia. El sujeto de la enunciación se presenta de la siguiente manera: “yo soy un necesitado, un pobrecito, le provoco asco a la gente, sólo causo compasión (a los que están) cerca de mi miseria” (Del Castillo, 2001: 131). En realidad, la palabra utilizada por Del Castillo es *nicnotlacatl*, compuesta por *tlakatl* (hombre) e *iknotl* (huérfano, pobre, abandonado) (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 47, 101). Navarrete Linares, autor de la traducción de la fuente con la que trabajo, optó por la acepción “necesitado” (2001: 131) pero resulta significativo pensar en que, también, puede presentarse como un “huérfano” de su pueblo, ya destruido, o un “abandonado”, en tanto confusa raigambre cultural que lo mantiene en permanente tensión. ¿Necesitado de transmitir la tradición de su pueblo, sea cual fuere? ¿Huérfano debido a que dicho pueblo fue subsumido por los mexicas? ¿O es éste un pedido de restitución de algún derecho que le ha sido negado? Nuevamente, la condición fragmentaria del texto y la oscuridad de la frase sólo nos permite conjeturar al respecto.

De todas maneras, el *locus* enunciativo del “desdichado” o “pobrecito” remite a los cantares antiguos que Del Castillo debe haber conocido. En ellos existen muchos ejemplos de un yo poético que se representa con similares palabras: “Yo soy menesteroso [...] yo soy desdichado”, reza el “Canto de la huida” de Nezahualcoyotl (León-Portilla, 1978: 59, vv. 4 y 28). Los siguientes son algunos ejemplos de los *Cantares mexicanos* (León-Portilla, 2011): el poema número IX, llamado “Otro canto triste otomí”, en el que el yo poético dice “Yo aquí cuento mis penas, soy menesteroso. / Nunca llegó a mí la alegría, el gozo” (59, vv. 5-6); en el poema XXI el yo se presenta “yo aquí menesteroso, / la miseria, con esto, aquí permanece” (207, vv. 6-7); en el “Canto de privación” el yo expresa “Corazón mío, en verdad pereceré, / yo menesteroso” (711, vv. 12-13). También encontramos desdicha en un sujeto poético plural: “Somos menesterosos, / somos gente del pueblo, / así hemos contemplado el sufrimiento” en el poema “A la manera de Huexotzinco” (83, vv. 8-10).

Por otro lado, ese yo exacerbado e iniciador de sintagma es común en las crónicas misioneras: “Yo, Fr. Gerónimo de Mendieta, que aquesto escribo” (Mendieta, 2002, V: 295), “yo, que esto escribo” (Mendieta, 2002, V: 360). Pero, a su vez, alude a la firma “Yo, el Rey” de las cédulas reales incorporadas en *Historia eclesiástica indiana* (2002, IV: 165, 166, 169). No obstante, la postura de minimización del yo o falsa modestia está también presente en la retórica franciscana y su autorepresentación enunciativa: “pobres frailes menores” (Mendieta, 2002, III: 405), “yo, que fui el mínimo de los últimos” (Mendieta, 2002, III: 445), “yo, pobrecillo inútil y bien para poco” (Mendieta, 2002, IV: 119), “siendo yo indigno guardián” (Mendieta, 2002, IV: 123), “pobre de mí” (Mendieta, 2002, V: 317), “pobre y menor siervo” (Motolinía, 2014: 15). Así como San Francisco de Asís era

llamado el “poverello”, los frailes se sitúan en ese *locus* de humildad tan importante en el cristianismo y que llega, incluso, hasta el famoso sintagma sorjuaniano “la peor de todas”.<sup>438</sup>

Entonces, el enunciador se construye como un sujeto inexperto en materia escrituraria pero que ha trabajado con ahínco en la recuperación de información de ese pasado. Mediante un recurso típico del género, fundamentalmente de las crónicas misioneras,<sup>439</sup> da muestras de humildad y apela a la indulgencia del lector: “te ruego a ti, lector, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues, si sabes algo más en particular, algo que yo no supe bien, que no asenté” (Del Castillo, 2001: 131). Asimismo, el objetivo del cronista se explicita en este prólogo:

Y este libro será como si siempre estuviera brotando, siempre estuviera germinando, siempre estuviera viviendo, para que en él vean y admiren todas las cosas que no vieron y que nadie conoce bien. Y por eso te ruego que te dignes recibir alegremente todo mi trabajo, mi esfuerzo, para el que trabajé, viví velando todo el tiempo que trabajé. (Del Castillo, 2001: 129-131)

Cabe preguntarnos a qué se refiere el enunciador con “todas las cosas que no vieron y que nadie conoce bien”. En este sentido, el movimiento oscila entre la autocrítica por saber poco y la crítica a otros (lectores) por su desconocimiento. Si el objetivo del enunciador es que perviva la historia de la destrucción de los mexicas, el historiador precisa la comodidad para el acto de escritura: “para eso se necesita que el que disfrute tenga hacienda, tenga desayuno y cena, para que por eso no pase trabajos, y de esta forma esté satisfecho su corazón” (Del Castillo, 2001: 131).<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> Rolando Carrasco plantea que la representación del “pobre” o “pobrecito” se relaciona estrechamente con el mismo concepto bíblico que tiene su base en el Antiguo Testamento. Además, lo de “miserable” tiene que ver con un concepto jurídico que implicaba a aquel sujeto en condiciones de inferioridad (ya sea el pupilo, el huérfano, la viuda, el preso, el siervo, el labrador y, también, el recién convertido) pero, también, provendría de una ordenanza de Felipe II de 1563 a través de la cual se considera a los indígenas “miserables” por su estado de gentilidad y por su vulnerabilidad ante el abuso de los encomenderos (2016: 146-147). En este sentido, el “pobre” o “miserable” refiere a quien precisa de un pupilaje, ya sea el del fraile (en el caso del indígena) o, directamente, el pupilaje divino (en el caso del fraile).

<sup>439</sup> En la Epístola de la *Historia de los indios de la Nueva España* el enunciador pide que su texto sea revisado, pues dice no haber podido releerlo y “va algo vicioso y mal escrito” (2014: 15). Además, se construye como un sujeto humilde: “El cual para escribir y notar era menester otra mejor habilidad que la mía, para estimar y encarecer lo que creo que Dios tiene y estima en mucho” (Motolinía, 2014: 77-78).

<sup>440</sup> La cuestión del “corazón satisfecho” también se encuentra en los cantares antiguos, por ejemplo, en el poema “A la manera tlaxcalteca”: “Nunca está satisfecho el corazón / de Ximachotzin, Chimalpaquinitzin, / como lo hicimos en Coyonacazo, / se enlodaron el rostro las mujeres mexicas, / fueron escogidas por quienes serán sus dueños.” (León-Portilla, 2011: 1185, vv. 161-165); en “Canto de peces”: “Vosotros, señores, / con esto quedará satisfecho nuestro corazón. / También hemos visto al Dueño de la tierra, / a Dios, / nosotros los pececillos, / alegrémonos.” (León-Portilla, 2011: 657, vv. 330-335); en “Aquí empieza el canto antiguo, el canto de alegría de los señores”: “En verdad mi Dios me hizo. / En verdad mi Dios me forjó. / Envuelto en flores / está entrelazándose en la estera florida, / está entretejiéndose, / está hermosamente satisfecho en mi interior, / mi corazón, yo cantor.” (León-Portilla, 2011: 187, vv. 92-98). Asimismo, en *Historia de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, el enunciador se pregunta: “¿Estás por ventura contento? ¿Está por ventura satisfecho tu corazón porque haces lo que quieres, y negocias lo que quieres? (1988, Libro VI, Capítulo XIV); “Y todo lo que aquéllos (los españoles) pidieran, o con que su corazón quedara satisfecho. Que los vieran bien” (1988, Libro XII, Capítulo VIII); “Y el corazón de los españoles con ello quedó satisfecho” (1988, Libro XII, Capítulo XIV).

La construcción del enunciador es la de un sujeto que se esfuerza, trabaja y vela a pesar de que, afirma, “ya no soy joven, ya me hice grande, ya envejecí, ya no gano fuerzas, y ya tampoco se muestra mi vista, se ha cansado mucho”, y de las dificultades de las “historias indagadas” y de sus condiciones de vida: “allá en los montes y los hierbazales vivo buscando lo que necesito, sólo de esa forma voy cumpliendo mi trabajo” (Del Castillo, 2001: 131). En este sentido, el enunciador se posiciona como descendiente de aquellos pobladores de la *Historia de la venida* que, originalmente, debieron procurarse el sustento para seguir con su peregrinación hacia la fundación de Tenochtitlan en tanto entiende la escritura como un dificultoso camino hacia la verdad. Y, a pesar de que se excusa planteando que “nada sé, nada conozco enteramente”, es consciente de la importancia de su obra en tanto otra historia de la historia: “pero ya hice conocible y asenté el camino que seguirá el experto” (Del Castillo, 2001: 133). A través de este tipo de frases que aúnan la tonalidad repetitiva del náhuatl con el posicionamiento de humildad franciscano, se presenta como mediador entre ambas culturas con su versión otra de la historia.

Un sujeto envejecido, enfermo y pobre pero que, a pesar de esto, somete su historia al juicio del lector. En este prólogo que, como planteé, remeda los prólogos de los soldados cronistas, la estructura sintáctica es enfáticamente nahua, en sus reiteraciones y metáforas: “Que no te disgustes, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues”; “ha desfallecido mi existencia humana, mi vida; y se ha cansado y ha desfallecido mi carne terrenal” (Del Castillo, 2001: 131); “lo bueno, lo maravilloso, lo digno de fama” (Del Castillo, 2001: 133).<sup>441</sup> Este movimiento es típico en Del Castillo: cuando la narración se asemeja más a la tradición occidental en el orden de lo temático, la forma se torna más cercana a la cultura indígena.

En un gesto que lo aproxima a la retórica franciscana por su posicionamiento de humildad pero, también, a los cantares antiguos, culmina el prólogo con una firma peculiar: “Yo, el necesitado, Cristóbal del Castillo”. Este fuerte “yo” recuerda el *locus* de los cantares nahuas: “Yo soy Nezahualcoyotl / soy el cantor” dice el *tlatoani* en “Poneos de pie” (León-Portilla, 1978: 63, vv. 3-4).<sup>442</sup> A su vez, es reafirmación del lugar de la autoría y del yo como partícipe indirecto de la historia que cuenta, y posicionamiento de victimización como aquel que se siente “necesitado” de letras pero,

<sup>441</sup> Como postula José Luis Martínez, las metáforas y epítetos provenientes de la poesía náhuatl son también un recurso para la memorización, para evitar la monotonía y, sobre todo, “son la sustancia misma del lenguaje poético” (2010: 124-125).

<sup>442</sup> Existen numerosos ejemplos. Algunos de ellos, de la compilación realizada por Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca* (1978), son: “Yo, Cuacuauhtzin [...] yo soy desdichado” en “Canto triste de Cuacuauhtzin” (85, vv. 5 y 8); “Yo gimo, yo Nezahualpilli” en “Canto de Nezahualpilli” (103, v. 40); “Yo, Cacamatzin” en “Cantos de Cacamatzin” (123, v. 39); “Yo, Tochiuhuitzin” en el poema “Vivisteis el canto” (131, v. 4); “¡Yo Axayácatl!” en el poema mexicana “Canto de los ancianos” (149, v. 8); “Elevo mis cantos, / Yo, Macuilxóchitl” en el “Canto de Macuilxóchitl” (165, vv. 1-2); “Yo, el señor Xicohténcatl” (219, v. 1) en “Canto de Xicohténcatl”. También en: “Yo el príncipe Nezahualcoyotl” en el poema “El árbol florido” (Martínez, 2010: 185, v.16); “Yo soy Cecepatcatzin”, en el poema XXXIX de los *Cantares mexicanos* (León-Portilla, 2011: 323, v. 23); en el poema “Canto de tórtolas”: “yo Ahuítzotl, lloro” (León-Portilla, 2011: 1085, v. 86).



también, de referencias firmes de su cultura en un mundo posconquista que la está desvaneciendo. Deduzco, entonces, que la presencia de un férreo “yo” se debe más a un intento de asemejarse tanto a los cantares antiguos como a la retórica franciscana (la que, a su vez, emula, en parte, la retórica burocrática de bulas, cartas, instrucción y demás) que a un posicionamiento claro respecto de la identidad. Más importante aún, el posicionamiento enunciativo dista en mucho del *locus* más cercano a un “nosotros” español que sí encontramos en cronistas mestizos como Pomar y, sobre todo, Muñoz Camargo. En las crónicas de Del Castillo, el “nosotros” no remite al español sino a algún pueblo indígena que, aunque sin posibilidad de deducción en el texto, aparentemente es un pueblo acolhua no mexicana. Las únicas referencias del narrador son: “nuestros abuelos, nuestros padres los texcocanos, y que aquí merecieron tierras” (Del Castillo, 2001: 123) y “nuestros lugares” (Del Castillo, 2001: 107) en alusión a Acolhuacán.

Por otra parte, la temporalidad en las crónicas de Del Castillo dista de ser cronológica: el enunciadador oscila en un ir y venir constantes, retoma el relato de la llegada de los españoles y la migración narrada en la *Historia de la venida*, como si tuviese por objetivo perpetuar la memoria indígena e indicar que ni siquiera la conquista ha podido hacerla desaparecer. Asimismo, si bien destina los últimos capítulos de *Historia de la conquista* a la explicación del calendario azteca,<sup>443</sup> preocupación ya presente en crónicas las de frailes, el hecho de guiarse por las fechas de dicho calendario para dar cuenta de la conquista de Nueva España indica un saber más cercano a la tradición indígena:

Cuando primero vinieron los españoles y entraron hasta al gran palacio de México fue precisamente cuando se alcanzó el 1-*ácatl* en la cuenta de los días y 1-*ácatl* en el *tonalpohualli*. Y también se alcanzó precisamente en la cuenta de los años el mismo 1-*ácatl*. Era la víspera de que se cumpliera el décimo día de la fiesta llamada *Quecholli*. Y cuando amaneció se cumplió el décimo día de *Quecholli*, el día 2-*calli* del *tonalpohualli*. Y se completó la veintena cuando se alcanzó precisamente la fiesta de *Quecholli*. Y enseguida viene el llamado *Panquetzaliztli*, que es también una veintena [...] Entonces acabó la batalla, se entregó el escudo, se enfrió el agua divina y la hoguera, de manera que se perdieron los tenochcas tlatelolcas. Y precisamente cuando se metió el sol era el día del *tonalpohualli* 1-*cóatl* y su *quecholli* era *atl*, donde habla en gran Tláloc y lo acompaña *Yaomalinaltetzáhuatl*. Y en la cuenta de los años era el año 3-*calli*. (Del Castillo, 2001: 149-151)

La oscilación temporal, enunciativa, entre tradiciones, da cuenta de un yo inasible y de la característica fundamental del *locus* mestizo: su inestabilidad. El mestizo, que debe silenciar en actos y escritura su simpatía por la tradición indígena, hace uso de una retórica que reivindica esa tradición que su presente no le permite avalar. Puede entenderse su misma escritura, entonces, como acto de

---

<sup>443</sup> Esto sucede en los últimos capítulos 69 a 72 y el capítulo sin número con que finaliza la crónica.

resignación, en tanto es el único que se le permite y que, paradójicamente, se le exige, como forma de supervivencia en una sociedad que no admite ambigüedades.

### 8.5.2. *El locus misionero*

Yo, que esto escribo.  
Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*

Las crónicas misioneras construyen un sujeto de la enunciación que de manera constante hace alusión a un “yo” que “vio” y “estuvo”, sujeto experiencial que, en y desde Nueva España, es capaz de transmitir un mensaje esperanzador / evangelizador avalado por su *locus* misionero y que, a la vez, se inscribe como apóstol que, luego de la muerte de Cristo, es el responsable de transmitir sus enseñanzas. Este enunciador se hace eco de las palabras apostólicas: “Lo que hemos visto y oído se lo anunciamos también a ustedes para que estén en comunión con nosotros” (1 Juan 1, 3) y de la voz de Pedro y Juan, “Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (Hechos 4, 20). De esta manera, encontramos una insistente presencia del pronombre “yo” y de verbos de acción conjugados en primera persona singular. Algunos de los ejemplos de *Historia eclesiástica indiana* son: “he visto” (2002, I: 125; III: 474), “saqué a los indios de esta regla general” (2002, I: 149), “yo me acuerdo que al virrey” (2002, II: 208), “me espantaba cómo no se morían” (2002, II: 227), “yo no puedo dejar de excusarlo” (2002, III: 308), “yo vine por el mismo tiempo” (2002, III: 351), “de quien yo tuve esta relación que aquí escribo” (2002, III: 352), “fue mi guardián y lo traté y conocí por santo varón” (2002, III: 380), “yo supe que lo hacían” (2002, III: 407), “yo lo vi” (2002, III: 408), “a mí me cupo alguna parte de este ejercicio y ministerio” (2002, III: 412), “yo muy bien conocí” (2002, III: 460), “yo digo que” (2002, IV: 49; V: 320), “yo les levanté [...] y me admiró” (2002, IV: 53), “siendo yo allí guardián” (2002, IV: 90), “yo la consolé y esforcé cuanto pude” (2002, IV: 123), “morando yo” (2002, IV: 125), “vino a mí un indio” (2002, IV: 139), “no poco me holgué” (2002, IV: 157), “yo le di la respuesta por escrito” (2002, IV: 177), “yo alabo a mi Dios” (2002, IV: 188), “yo (por ser cristiano y español)” (2002, IV: 206), “siendo yo guardián en la ciudad de Tepeaca” (2002, IV: 210), “yo que lo escribo y fui su súbdito”, “lo vi firmado de su nombre” (2002, V: 325).

Sucede lo mismo en *Historia de los indios de la Nueva España*: “yo topé con uno” (2014: 9), “vi”, “anduve”, “soy testigo” (2014: 11), “yo tengo carta” (2014: 14), “yo he visto y conocido” (2014: 32), “yo fui a ver” (2014: 49), “yo vi y supe” (2014: 108), “yo por mis propios ojos” (2014: 122), “he visto”, “me han contado” (2014: 124), “yo le vi y me espanté”, “me dijo” (2014: 131), “yo vi en este mismo año que salí a visitar” (2014: 137), “yo lo vi por mis ojos” (2014: 178), “me dicen” (2014: 205),

“yo vi” (2014: 257), “yo lo he visto”, “yo lo he bebido” (2014: 264) “yo soy buen testigo porque lo vi muchas veces” (2014: 266). Algunas de estas expresiones introducen una suerte de lectura crítica por parte del enunciador: “tengo para mí” (Mendieta, 2002, I: 124; IV: 22), “cada vez que me acuerdo y oigo semejantes agravios” (Mendieta, 2002, IV: 193), “yo no sé con qué fundamento” (Mendieta, 2002, IV: 81), “yo no tengo de juzgar esto” (Mendieta, 2002, IV: 87).

La primera persona singular es fundamental en estos textos. Sin embargo, si el enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* insiste en haber sido testigo, en haber visto, en tanto pionero de la evangelización, el de *Historia eclesiástica indiana* se muestra como un sujeto hiperactivo que observa, conversa, visita, ejerce cargos importantes y administra sacramentos, acorde al particular *locus* desde el que enuncia. Sin embargo, a la vez, a causa de la modestia franciscana y a pesar de la constante alusión al yo, el fraile no utiliza su nombre para aludir a sí mismo. Y en caso de que el relato lo requiera, se refiere a sí mediante la tercera persona singular: “Diré cómo se ocupó un sacerdote que estando escribiendo esto, vinieron a llamar de un pueblo” (Motolinía, 2014: 135), “una carta que escribió un fraile morador de Tlaxcala a su provincial” (Motolinía, 2014: 88).

De igual forma, el recurrente “nosotros” de las crónicas misioneras alude al fraile franciscano. “Los nuestros” (Mendieta, 2002, I: 134) son los religiosos de la orden de San Francisco. En la *Historia eclesiástica indiana* estas alusiones son constantes: “nuestra madre” (2002, II: 196), “nuestra fe” (2002, II: 201), “viniendo espantados a consolarse con nosotros” (2002, II: 206), “otros religiosos y yo lo hemos sabido de ellos mismos” (2002, II: 206), “eran sus días festivos, como para nosotros el domingo” (2002, II: 220), “después que han visto cómo pintamos los ángeles” (2002, III: 313), “predicábamos por intérpretes” (2002, III: 373), “nosotros, como tontos y necios” (2002, III: 373), “a los que tratamos y conocemos a los indios” (2002, III: 459), “persecuciones que recibimos” (2002, III: 477), “cosas de nuestra santa fe” (2002, III: 489), “nuestra orden” (2002, IV: 44), “los cristianos en lo que creemos y seguimos” (2002, IV: 77), “los cristianos viejos tenemos” (2002, IV: 87), “algunos de nosotros” (2002, IV: 94), “los frailes de nuestra orden, nuestra compañía” (2002, IV: 113), “entre nosotros” (2002, IV: 114), “los frailes solíamos decir” (2002, IV: 184), “sus ministros deseábamos” (2002, IV: 186), “nosotros los eclesiásticos” (2002, IV: 194), “(la paciencia) nos es muy necesaria” (2002, V: 319), “de los que vivimos, conocimos a algunos de los doce” (2002, V: 320), “la orden de nuestro padre S. Francisco” (2002, V: 452). Lo mismo sucede en *Historia de los indios de la Nueva España*: “dimos a entender” (2014: 153), “comenzamos a deprender la lengua y a predicar con intérprete” (2014: 154), “acurrieron a nuestro monasterio” (2014: 156).

Aun así, el “nosotros” de Motolinía se reduce a los franciscanos pioneros de Nueva España, mientras que en *Historia eclesiástica indiana* parece aludir a toda la orden franciscana, los que

“vinieron” y los que están por “pasar”. Esta primera persona tanto singular como plural se ve, por momentos, interrumpida por un discurso distanciada en tercera persona que, en su contraste, produce un efecto de cercanía y alejamiento muy particular. Los insistentes “decían” (Mendieta, 2002, II: 209), “dicen que” (Mendieta, 2002, II: 213, 268, 271; IV: 39), “tenían” (Mendieta, 2002, II: 225), “según algunos” (Mendieta, 2002, II: 293) se encuentran, preponderantemente, en las partes en que el enunciador describe el pasado indígena y pretende distanciarse de esas prácticas y dejar en claro que sólo las consigna sin avalarlas.

Por otro lado, y como he precisado con antelación, encontramos en las crónicas misioneras un *locus* de ofuscación por el hecho de que las múltiples y ajetreadas tareas del enunciador incluyan, a su vez, la escritura, que es mucho más marcado en la *Historia de los indios de la Nueva España*: “Estando yo descuidado y sin ningún pensamiento de escribir semejante cosa que ésta, la obediencia me mandó que escribiese algunas cosas notables de estos naturales” (Motolinía, 2014: 107). Esto se debe a que el enunciador, por haber sido partícipe de la “primera evangelización” y por ser los misioneros tan pocos, se encuentra aún más atareado que el de *Historia eclesiástica indiana*, ya que la orden recién estaba comenzando la labor organizativa de la evangelización.

Sin embargo, en ambos tipos de crónicas existe lo que llamo una “retórica del lamento”: en las mestizas, por la pérdida de las fuentes orales y escritas, matizada en la crónica de Muñoz Camargo pero más vehemente en las de Pomar y Del Castillo debido a la pérdida cultural y de la ciudad antigua. En las misioneras, el lamento se relaciona no solamente con la labor escrituraria que debe realizar todo fraile sino, también, con la retórica del sufrimiento corporal, gajes del oficio del misionero franciscano. A los ejemplos que he analizado en la Tercera parte (cansancio, dolor de pies, calva, brazos, hambre, entre otros) pueden agregarse otros padecimientos físicos tales como “yendo helado de frío” (Mendieta, 2002, II: 227) o “yo los he comido (gusanos) muchas veces en días de ayuno a falta de peces” (Motolinía, 2014: 265). Para revalidar esta cuestión es que el enunciador misionero refiere en numerosas oportunidades al momento de su escritura: “antes que esta carta se escribiese en ese año de 1541” (Motolinía, 2014: 11); “estando yo escribiendo esto” (Motolinía, 2014: 129); “este mismo día que esto escribo” (Motolinía, 2014: 131), “estando escribiendo esto” (Motolinía, 2014: 135), “el tiempo que esto escribo, que es en el año de 1536” (Motolinía, 2014: 114), “esto escribo en el mes de marzo del año treinta y nueve” (Motolinía, 2014: 236); “en este mismo pueblo escribo ahora esto” (Motolinía, 2014: 237); “yo, que esto escribo” (Mendieta, 2002, V: 360), “estando yo escribiendo este libro” (Mendieta, 2002, V: 461), “donde yo esto escribo” (Mendieta, 2002, III: 410; IV: 27), “al tiempo que esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 22), “están cuando escribo esto en mi poder” (Mendieta, 2002, IV:

28), “cuando esto escribo, año de noventa y cinco” (Mendieta, 2002, IV: 53), “al tiempo que esto escribo” (Mendieta, 2002, IV: 62).

De esta forma, los frailes se autorepresentan como un nuevo Francisco: guerreros, misericordiosos, humildes, enfermos, agotados y con dolencias que emulan los estigmas de Cristo que sufrió el santo.<sup>444</sup> Su claro posicionamiento del yo, no obstante, no lo exime de presentar oscilaciones de otra índole.

## 8.6. “Padre, no te espantes pues aun estamos *nepantla*”

La crónica mestiza *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme* del fraile dominico Diego Durán [1581] (1984) incluye una interesante anécdota.<sup>445</sup> Cuenta el enunciador que, al reprender a un indígena por haber celebrado una fiesta en la que, sospechaba, se habían realizado rituales idolátricos, dicho indígena responde: “Padre, no te espantes pues aun estamos *nepantla*”.<sup>446</sup> Y agrega el fraile:

---

<sup>444</sup> Chesterton titula los capítulos de su biografía del santo según sus distintas virtudes: “el guerrero”, “el constructor”, “el juglar”, “el pobrecillo”. Además, asegura que San Francisco, por ser eremita, no amaba a la naturaleza sino que convivía con y en ella por una cuestión sacrificial. El amor por la naturaleza, afirma, es una construcción del Romanticismo (Chesterton, 1974: 111).

<sup>445</sup> Debido a las características de las crónicas mestizas que he desarrollado a lo largo de este trabajo, considero que textos como los de Durán y Sahagún son crónicas mestizas y no misioneras, a pesar de ser los sujetos coloniales que las han escrito frailes de diversas órdenes.

<sup>446</sup> El concepto *nepantla* tiene una larga historia crítica que no es mi intención reponer en esta oportunidad. Solamente me interesa indicar algunas observaciones que considero útiles para el desarrollo de este capítulo. El término ya aparece en las primeras gramáticas del náhuatl de Andrés de Olmos y Alonso de Molina. No obstante, el uso que del mismo hace Diego Durán es el primero en términos metafóricos (Troncoso Pérez, 2011: 378). Walter Mignolo afirma que el concepto responde a la descripción de un espacio simbólico en el que se reconstruyen las fronteras ideológicas y culturales y es, asimismo, un lugar de ruptura y continuidad del que nace la relevancia de reafirmar la propia identidad (2000). León-Portilla, por su parte, asegura que el “*nepantlismo*” se relaciona con el posicionamiento del indígena, entre las imposiciones de los frailes, el duelo por sus instituciones antiguas, la desaparición de sus dioses y la dificultad de aprehender la nueva enseñanza (1976: 19-20). También hace uso de esta categoría Salvador Velasco (2003) al analizar las crónicas de Muñoz Camargo, Tezozómoc e Ixtlilxóchitl, sujetos que, al estar entre dos tradiciones, se encuentran *nepantla*, en tanto espacio no armónico ni estable sino en cambio constante (2003b). Por su parte, Beatriz Pastor desarrolla ampliamente el concepto en *El jardín y el peregrino* (1999) asociándolo con la dimensión utópica: “*nepantla* no es un espacio histórico por la simple razón de que históricamente es imposible no estar en ninguna parte. Históricamente el sujeto siempre está en algún lado. Es un espacio utópico que clausura simbólicamente el espacio histórico enmarcado por los dos términos de la oposición insoluble, creando un ámbito desde el cual el pensamiento utópico del sujeto puede explorar las grandes cuestiones que delimitan su mundo emocional y su horizonte especulativo: la redefinición de la propia identidad, la recuperación del pasado, la reinscripción en la historia. Las mismas cuestiones cuyo control le ha arrebatado el vencedor desde la derrota” (1999: 432-433). El concepto *nepantla* se vincula a otros que también resultan útiles para pensar el *locus* oscilante de estas crónicas. Me refiero, por ejemplo, al concepto de “entre-lugar” del discurso latinoamericano que, aunque pensando en los estudios poscoloniales, propone Silvano Santiago. Según afirma, el “entre-lugar” es el espacio que el discurso de Latinoamérica asume en su confrontación con lo europeo, en tanto posibilita una producción que no se encuentra limitada por lo nacional pero, tampoco, únicamente por el lugar de las “influencias” europeas (2000). Esta teoría es deudora del concepto “in-between” propuesta en 1994 por Homi Bhabha en *The location of culture*, concepto mediante el cual el teórico poscolonialista plantea la “necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios “entre-medio” proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (2002: 18).

Y como entendiérase lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros. (Durán, 1984, Tomo I, Capítulo VII: 234)

Esta conocida anécdota resulta fundamental para pensar en el *locus* enunciativo de estas crónicas, tanto mestizas como misioneras, sobre todo al concebir el “estar en *nepantla*” como un espacio de contradicción (Pastor, 1999: 434), de inestabilidad, de inadecuación. Sin embargo, no lo es solamente para el mestizo, para el cual es sencillo detectar una suerte de confusión en “el mundo al revés de la Colonia” (Cesareo, 1995: 451). El fraile puede pensarse, también, como un sujeto *nepantla* dado que se sumerge de lleno en un mundo nuevo, para el cual se piensa preparado pero, evidentemente, no lo está del todo. El “pasaje a estas partes” obtura su concepción misma del nosotros: el enunciadore de la crónica misionera ya no será un “español” más, ni siquiera un fraile más, sino un fraile de la orden que lo congregó y convocó a dicha misión. De igual forma, se encuentra a medio camino entre la revaloración del mundo indígena (su cultura, su carácter, su modo de vida) y la negación de ese mismo mundo en pos de la imperiosa necesidad de un cambio estructural para lograr la conversión.

De la anécdota de la *Historia* de Durán se desprende que el *locus* característico del mestizo es de resignación a la inadecuación, al cambio no buscado ni deseado, de las creencias superpuestas “juntamente”; mientras, estar en *nepantla* implica, para el fraile, estar en constante “espanto” ante la “neutralidad”. Si según el *Tesoro de la lengua castellana o española* “Espantar” significa “causar horror, miedo o admiración” y el “espantado” es el “atónito, medroso, maravillado” (1611: 375), no cabe duda de que el enunciadore de la crónica misionera, entre el miedo al retorno del paganismo y la maravilla por la conversión conseguida, puede concebirse como un sujeto que, a la vez, oscila entre tradiciones, culturas, posicionamientos manifestados en los textos, encontrándose, por tanto, *nepantla*.

Muchos historiadores han informado acerca del supuesto éxito rotundo de la evangelización en Nueva España.<sup>447</sup> No obstante, en crónicas como las de Motolinía y Mendieta puede observarse la oscilación ante dicha afirmación. El enunciadore de *Historia de los indios de la Nueva España* se

---

<sup>447</sup> Como afirma Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Quizá por su excesiva confianza en la acción transformadora de la educación, muchos historiadores han minimizado la importancia de la resistencia pasiva opuesta por los indígenas a la penetración de las ideas y costumbres impuestas por los conquistadores. Los frailes evangelizadores incurrieron inicialmente en el mismo error y modificaron más tarde su apreciación, moderando su optimismo, al ver que los neófitos, en apariencia sumisos, seguían siendo ‘idólatras en su corazón’ mientras parecían cristianos en su exterior” (2001: 19).

contradice permanentemente entre la existencia e inexistencia de prácticas idolátricas: su “hoy” se superpone y confunde con el “antes” novohispano y repercute en la enunciación. En *Historia eclesiástica indiana*, el enunciador describe un mundo idílico en el que multitudinarias masas acudían a las celebraciones sacramentales para, luego, indicar desazonadamente que dicho mundo está a punto de perderse a causa de los que deberían formar parte del “nosotros”, esto es, los españoles. El enunciador de la crónica misionera, entonces, oscila entre la proclama de una contundente conversión y la realidad del presente colonial que lo refuta de manera constante. Entre la dicha por la labor lograda y la desesperanza por lo que se podría perder, es un yo que está *nepantla*, en medio (o “neutro”, según Durán) entre la celebración y la advertencia, entre el asombro y la ruptura. Al igual que el enunciador mestizo, aunque por motivos distintos, es otro sujeto *nepantla* emergido en y debido a la Colonia.

**Entre la “nostalgia incurable”  
y “una realidad hecha de fisuras y superposiciones”.**  
**Reflexiones en torno a la Cuarta parte**

En esta Cuarta parte me he centrado en el análisis de un yo que describe la situación de su presente colonial y en las peculiaridades retóricas de cada crónica. A pesar de sus múltiples diferencias, existen similitudes, o mejor, cruces entre estos textos.

Las crónicas mestizas constituyen un caso único de la cronística colonial. Pueden comprenderse como un desprendimiento de las crónicas misioneras en tanto retoman conceptos, recursos, sintagmas, modos del decir pero, a la vez, dotan el texto de una enunciación única, que dista mucho de ser la del fraile. La remembranza es una condición fundamental de su retórica. Observamos, por ejemplo, la importancia del lugar de origen, tematizada en el pueblo, los “aposentos”, el palacio o “las casas” de sus antiguos habitantes. Y, aparejado a esto, sus ruinas. El enunciador mestizo describe el presente colonial no desde la conciencia de ser parte de los “vencidos” sino como intento de reacomodación y readecuación a un mundo nuevo. En este sentido, *Relación de Texcoco e Historia de la conquista* son los textos más nostálgicos respecto de lo que ya no hay o ya no existe. Tanto Pomar como Del Castillo sufrieron la conquista de México con el agravante de que sus pueblos no han sido parte del relato “oficial”. Entonces, esta postura crítico-melancólica se relaciona estrechamente con el hecho de que el enunciador se siente parte de todo y de nada, a la vez: su pueblo no ha entrado a la historia y, por eso, debe revalidarla. No es del todo español, tampoco indígena. Es cristiano pero no a la manera de los “malos cristianos” enjuiciados en estas crónicas, tanto mestizas como misioneras.

Al mestizo se le exige recordar su parte indígena e, implícitamente, debe denostarla. Se le otorga la posibilidad de restituir un pasado con el que no debe congeniar. Debe realizar esa amputación tremenda, parte de la obligada transculturación posconquista, para lograr las retribuciones y restituciones del derecho que esa misma conquista, otra vez, le cercenó. Como señala Antonio Cornejo Polar:

El sujeto que surge de una situación colonial está instalado en una red de encrucijadas múltiple y acumulativamente divergentes: el presente rompe su anclaje con la memoria, haciéndose más nostalgia incurable o rabia mal contenida que aposento de experiencias formadoras; el otro se inmiscuye en la intimidad, hasta en los deseos y los sueños, y la convierte en espacio oscilante, a veces ferozmente contradictorio. (1993: 9)



Entonces, nadie más amputado e incompleto que el mestizo. La misma autoridad colonial que le exige recordar, informar, escribir, le indica, a su vez, qué posición tomar acerca de aquello de lo que da cuenta. En ese pasado el cronista mestizo dice encontrar la armonía que su presente no le brinda, de aquí que las referencias al presente colonial en textos como el de Pomar, si no son geográficas o medicinales, estén signadas por la reducción a la servidumbre y las ruinas. Rolena Adorno plantea que al sujeto colonial no se lo puede pensar desde una sola posición, ya que responde a una red de situaciones que complejizan su perspectiva (1993). Estas posiciones simultáneas se evidencian claramente en la enunciación del mestizo: enuncia desde el discurso del colonizador el pasado áureo del colonizado. Y al narrar el pasado o presente indígena, ingresa en un entramado de transculturación que lo distancia y acerca al mismo tiempo a la cultura indicada como otra. Este enunciador representa al mestizo escindido entre dos culturas que influyen sobre él y su escritura y que decantan en crónicas sumamente sugestivas, por su información fundamental y su complejidad retórica.

Teniendo esto en cuenta, las crónicas mestizas no deben abordarse desde la supuesta subdivisión entre las de “mirada española” y “mirada indígena”. Tampoco desde una “mirada mestiza” ya que está claro que lo mestizo no es el resultado del recuerdo de lo indígena desde la perspectiva española. El abordaje dista mucho de ser tan simple. Cada crónica adopta una modulación única, que no se debe únicamente al hecho de que Pomar, Muñoz Camargo y Del Castillo sean representantes de distintos pueblos cabecera sino, también, a que sus intereses y objetivos son distintos. Se gestan, de esta manera, tres tipos de enunciación distinta que, no obstante, tienen múltiples similitudes, y que se pueden aunar en una “retórica mestiza”. En este sentido, las crónicas mestizas transmiten en el idioma del conquistador lo que queda de la memoria indígena, realizando, así, una reapropiación de la escritura, arma inicial del vencedor, como instrumento de reivindicación y denuncia, factor de supervivencia (Poupeney Hart, 1995: 282).

Si el presente del mestizo se caracteriza por el lamento por la pérdida, el presente del fraile se tematiza en el peligro por el resurgimiento de prácticas paganas. En las crónicas misioneras de este corpus observamos un mensaje circular (el “se está haciendo y es exitoso” de *Historia de los indios de la Nueva España* se transforma en *Historia eclesiástica indiana* en un “debemos volver a hacer para mantener lo obtenido”) que indica que la evangelización no debe ser desatendida porque no debe ser dada por hecho. Este es un posicionamiento que atenta contra el mensaje mismo del franciscanismo y que Mendieta no puede sino reconocer desesperanzadamente. La evangelización, entonces, no puede concebirse en términos de “éxito” o “fracaso” pues constituye un proceso en constante evolución e involución. Pero, además, la existencia del “éxito” y “fracaso” de la evangelización en las crónicas no puede leerse desde la verdad histórica sino que debe entenderse como una táctica del enunciador por

erigirse como el modelo apostólico para llevar adelante, en tanto figura fundamental para la misión, la conversión de los indígenas, ya sea desde sus inicios como a partir de su incipiente decadencia.

Esta inadecuación enunciativa se observa en los enfáticos e insistentes “yo”, “acá”, “ahora”, “hoy”, en su intento por (re)ubicarse en un mundo nuevo que se presume como (ya) propio. Respecto de lo temporal, Agamben señala que la vida del fraile está regida por “una implacable e incesante articulación temporal: cada movimiento suyo responde a una actividad determinada que debe realizarse en un momento determinado. Ya sea la oración, lectura, trabajo manual, todo está calculado casi cronométricamente” (2013: 37-38). En Nueva España, la cantidad de trabajos y tareas se multiplica, tal como los panes y peces de la parábola bíblica. Además, la atención al horario es una de las tantas cuestiones novohispanas indicadas por el enunciadore de la crónica misionera como impredecible: los indígenas llaman a toda hora, las largas filas de futuros bautizados superan cualquier expectativa, las confesiones se extienden, por múltiples motivos, sorpresivamente. La organización temporal, tan cronométrica en Europa, se torna en Nueva España en un elemento más del caos de la sociedad misma.

Esa alusión al tiempo y lugar de escritura es una constante en la cronística misionera, que hace uso de diversas tácticas para hacer llegar su mensaje. Como afirma Abbott, “La retórica, el arte antiguo de la persuasión, proporcionó un fundamento y una dirección para lograr este enorme esfuerzo evangelizador” (1996: 2). El misionero no cuenta solamente con su conocimiento bíblico y su enorme paciencia y templanza para soportar el trabajo apostólico. La palabra es una de sus herramientas fundamentales no solamente durante el sermón sino, también, en su escritura.

Como hemos visto hasta el momento, el sujeto colonial es un sujeto inadecuado, oscilante, inestable. Por otro lado, me pregunto por qué habría que pedirle estabilidad a un sujeto colonial o por qué esforzarnos por encontrar sólo coherencia en su escritura. Como indica Cornejo Polar, este sujeto en constante cambio y movimiento, se caracteriza por ser “una realidad hecha de fisuras y superposiciones” (1994: 20). Me interesa esta idea para pensar al enunciadore mestizo así como al fraile. La ruptura y la superposición de saberes, experiencias y tradiciones forjan un tipo especial de escritura. En las crónicas mestizas, esa escritura peculiar está representada por una retórica en la que el yo fluctúa entre el “nosotros” y el “ellos”, oscilación representativa de una realidad en plena inadecuación. En las crónicas misioneras, la hipérbole y el uso especial de los verbos son sus características distintivas. Si las primeras oscilan entre la emulación de la retórica occidental y la tonalidad de la tradición indígena, las segundas se asemejan a la retórica eclesiástica pero, a la vez, incluyen recursos provenientes de la cultura descripta. La escritura en estas crónicas se torna elemento que, como el sujeto, se descentra, reparte y comparte, y que manifiesta en sí la época tumultuosa, caótica, en ruinas y en permanente cambio.

## TODO TEXTO ES UN CRUCE. CONCLUSIONES

¿Realmente podemos hablar  
de un sujeto latinoamericano único o totalizador?  
¿O deberíamos atrevernos a hablar de un sujeto  
que efectivamente está hecho de la inestable quiebra e intersección  
de muchas identidades disímiles, oscilantes y heteróclitas?  
Me pregunto, entonces, por qué nos resulta tan difícil  
asumir la hibridez, el abigarramiento,  
la heterogeneidad del sujeto  
tal como se configura en nuestro espacio.  
Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire*

Para pensar la cronística colonial es necesario atender a la heterogeneidad que la caracteriza, no solamente en el plano histórico o social sino, también, en su dimensión textual. Los textos que he abordado en esta investigación surgen de una situación posconquista, una sociedad caótica integrada por sujetos coloniales de diversas culturas y tradiciones. Por eso, no podemos pensar estas crónicas como escrituras homogéneas, realizadas a partir de un mismo molde y con los mismos objetivos. Resulta indispensable reconocer el contexto de enunciación de estos sujetos: un lugar gestado entre ruinas y edificios nuevos, entre la ruptura y el quiebre, un mundo que se desmorona y exige a sus participantes acomodarse en el nuevo e impuesto. La crónica mestiza emula, en parte, ese caos. La crónica misionera intenta describir, a su vez, una aparente armonía. Frailes y mestizos escriben desde y sobre una sociedad disruptiva, aunque dicha disrupción no es del todo explícita sino que se puede observar entre sus pliegues y en su porosidad. Plegados y porosos, entonces, estos textos pueden pensarse como complejos tejidos que integran alternadamente elementos de las tradiciones indígena y occidental y que gestan un posicionamiento *nepantla*.

### **1. Sobre las crónicas mestizas**

Muy distinto a lo que se suele suponer acerca de la conquista de México y la consecuente evangelización, la conversión de los indígenas no fue un proceso homogéneo ni exento de desorden y caos. La nobleza indígena, convertida de modo más o menos sincero mediante una compleja práctica de “opresión-asimilación colonial” (Lienhard, 1990b: 11), tuvo que elegir la adaptación (Gruzinski, 2007b: 28). Las crónicas mestizas son el mejor ejemplo de que la evangelización, sin ser por completo exitosa, sí dio sus frutos, pues son estas crónicas las que perpetúan el cristianismo y dan cuenta de que un sujeto mestizo, inserto en ambas tradiciones, a pesar de recordar su pasado materno, debe optar por la acomodación. En ese sentido son textos que muestran la efectividad de la labor catequística y

misionera, a pesar de no ser textos evangelizadores. En estas crónicas, el sujeto colonial, tan distinto como inclasificable, posee innegables cruces temáticos con las crónicas de tradición occidental (evangelización como liberación, exaltación del pasado indígena, importancia de la erradicación de la idolatría, entre otros), un estilo similar (alusiones bíblicas, comparaciones, discurso metafórico, hincapié en el trabajo con diversas fuentes, minuciosidad descriptiva, anticipos textuales, relevo de figuras de conquistadores, entre otras marcas) y juicios de valor semejantes (en torno a la conquista, la evangelización y los españoles, por ejemplo), entre otros componentes.

Se produce, de esta manera, un discurso colonial similar al del conquistador, pero nunca idéntico. Por eso resulta sumamente útil leer las crónicas en su agrupamiento “mestizo” a la luz de las crónicas misioneras para detectar posicionamientos y recursos afines. Además, ninguna crónica mestiza se asemeja del todo entre sí porque “lo mestizo” no es un grupo homogéneamente conformado en el que se puede introducir a todo historiador con mezcla étnica o que hace uso de fuentes de tradición indígena. Es necesario leer cada crónica en su contexto y destacar qué releva, qué omite, qué silencia y qué denuesta el narrador para arribar a conclusiones serias. Por otro lado, no son resultado de una mera mezcla azarosa de componentes culturales distintos. Estos sujetos mestizos han sido educados en Tlatelolco por frailes franciscanos, han adquirido la cultura occidental sin desdeñar la autóctona. No hay razón para negar a las crónicas mestizas el elemento organizativo, la búsqueda de la palabra justa, la belleza de su discurso disfrazada bajo una aparente parquedad. La mera suposición de que son textos de menor valor por incorporar elementos de distintas tradiciones o debido a que, en apariencia, se proponen sólo informar así como la suposición de que dicha “mezcla” no puede echar luz sobre la cronística del período, resulta, por lo menos, de tinte eurocéntrico.

En particular en cuanto a las crónicas del corpus, es claro que no hay una sola forma de ser mestizo: implica una identidad múltiple que crea indefectiblemente un discurso en el que esa multiplicidad se pone de manifiesto y en el que inciden sus objetivos, intereses y adhesiones ideológicas. No será igual la representación enunciativa si el sujeto colonial desciende en vía directa de la parte más prestigiosa de la nobleza texcocana y exige la retribución correspondiente a dicha jerarquía (como en el caso de Juan Bautista Pomar quien, además de su *Relación*, elabora un informe mediante el cual pretende obtener el trono de su abuelo), o si se encuentra en una posición distintiva, usufructuando distintos cargos en la sociedad colonial y, por eso mismo, pretende mantener dichas mercedes (Diego Muñoz Camargo) o en el cronista de quien se desconoce su adscripción étnica y, por lo tanto, recrimina esa falta de inserción a través de una crítica a la Colonia más virulenta que en otras crónicas (Cristóbal Del Castillo). El enunciatador de una crónica mestiza reclama, denuncia, aboga por mantener y obtener beneficios. Pero, también, rescata “su” historia de “la Historia”. Como podemos observar, el *locus* es

múltiple. En este sentido, encontramos numerosas diferencias en estas crónicas del corpus, tanto en el posicionamiento enunciativo como en la visión del pasado indígena y en la configuración de un complejo “yo” o “nosotros”. Un ejemplo significativo. Las crónicas que funcionan como respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577 son escritas no solamente por obediencia a la burocracia colonial que las exige sino, también, como respuestas para los mismos sujetos. Este proceso de recorte y reelaboración discursiva que repercute en una inexorable subjetivización, puede leerse como una de las tácticas representativas del discurso del texto mestizo que reorganiza aquello que se le presenta en un formato fijo, gesto que también se encuentra en manifiestos y testimonios indígenas posconquista (Lienhard, 1992). Esta respuesta a los cuestionarios resulta una suerte de excusa para acercarse al pasado e involucrarse en él, suerte de “máscara de sumisión del escriba” (Pastor, 1999: 446) que se disfraza de obediencia para incorporar su crítica al sistema que no por sutil deja de ser rotunda. Recordemos que las crónicas de Cristóbal del Castillo no responden al cuestionario de 1577. De aquí que su enunciadore se permita una crítica más vehemente no sólo a los supuestos intereses verdaderos del conquistador sino, también, a la sociedad colonial.

Respecto del posicionamiento del enunciadore, el mestizo critica al español en escasas oportunidades porque él mismo es producto de la sujeción. Por eso, no le resulta del todo denostable la conquista debido a que ésta introdujo la evangelización. En el enunciadore la ausencia de enjuiciamiento manifiesta, en cierta forma, la imposición. De aquí que los textos mestizos de este corpus incurran en críticas explícitas a los mexicas, en mayor o menor medida. Buscan otro *alter* (u otro-otro) ya que el español debe convertirse de un “otro” a un “mismo”. Pero la cuestión es más compleja. La enunciación difiere en la toma de posición respecto de la sociedad colonial. Los enunciadores de *Relación de Texcoco* e *Historia de la venida de los mexicanos* e *Historia de la conquista* la critican fuertemente. El enunciadore de la *Relación* reprocha el triste legado que dejó: ausencia de cantares, memorias, pinturas; además, recrimina la reducción a la servidumbre del indígena. El de las *Historias*, en esta línea, enjuicia también la servidumbre, pero refuerza la crítica resaltando lo siniestro de que los españoles hayan ocupado con alevosía los edificios antiguos para asentar la ciudad nueva. Piedras que dejó la guerra por Tenochtitlan, escombros, ruinas de palacios mexicas pueblan su texto. En definitiva, para ambos la conquista tuvo como único sesgo positivo la introducción de la fe católica. Las crónicas que más rechazan actitudes del conquistador, como la violencia ejercida contra los indios tanto en las luchas por la ciudad como en la servidumbre posconquista, son aquellas cuyos cronistas han tenido menos inserción en la Colonia, es decir, Pomar y Del Castillo. Por otro lado, son los dos cronistas mestizos más cercanos a lo indígena en tanto relevan implícita (Del Castillo) o explícitamente (Pomar) el lugar del arte y los cantos en el pasado indígena. Esto puede relacionarse no sólo a una adhesión importante a

ese pasado que ya no está y que pretenden relevar sino, asimismo, a un mayor acceso a las fuentes. Además, el distanciamiento de la cultura indígena no es tan férreo como su redescubrimiento a través de la escritura, es por eso que los sujetos que pueden considerarse más transculturados (Muñoz Camargo y, en segundo lugar, Pomar) brindan una mayor reposición del pasado que los menos (Del Castillo, que presta más atención a la Colonia).

El lamento por lo que ya no está inicia, a su vez, el relato del pasado. En las tres crónicas, lo que más se describe es lo inexorablemente irrecuperable. De aquí que Pomar, Muñoz Camargo y Del Castillo dediquen la mayor parte de sus respectivos textos al relato del pasado indígena. En las tres crónicas resulta fundamental la recopilación de información autóctona de su respectiva ciudad, cuyo acceso no habría sido posible para los españoles. Sin embargo, a pesar de que incluyen pasajes en los que se erigen como portavoces de los nobles texcocanos, tlaxcaltecas o de los “pobladores”, su visión sobre el pasado indígena oscila entre el repudio a sus prácticas paganas y el panegírico que incluye mucho de la nostalgia de la desaparición. Este hecho de fundar su saber en fuentes orales indígenas aleja al mestizo del discurso occidental y lo inserta en una compleja dialéctica: los cronistas mestizos recurren a la cultura originaria mediante tácticas occidentales para que el saber redunde en un discurso occidentalizado que, en forma y contenido, avale el presente colonial. Esta táctica que consiste en recuperar el pasado para influir en el presente resulta una alabanza que se adecua a los intereses de cada uno. A pesar de estas diferencias enunciativas, estas crónicas dialogan entre sí, aunque no hay ninguna certeza de que los cronistas hayan leído sus respectivos manuscritos: Pomar y Del Castillo tienen una visión similar de la sociedad colonial y repudian la cruel servidumbre; Muñoz Camargo ofrece la versión contraria al papel de los tlaxcaltecas que ofrece la crónica de Del Castillo y postula a Tlaxcala como el pueblo modélico antes de la llegada de los españoles, discutiendo con la propuesta de Pomar.

Otro ejemplo de las muchas desemejanzas entre las crónicas se encuentra en el uso de la primera persona. En el texto de Pomar aparece pocas veces, casi al final, para dar cuenta, en general, de su condición de recopilador de información y destacar su posición de cronista. Más que cercano a ese pasado texcocano o al presente colonizado, postula un lugar distinto: el del servidor que se atiene a las condiciones nuevas de la ciudad pero que no se identifica del todo con ella. En *Historia de Tlaxcala*, en cambio, la primera persona surge en numerosas oportunidades para evidenciar que el enunciador tiene un lugar (indispensable) de la sociedad colonial y que puede dar fe de algunas de sus prácticas. Con el obsesivo “nosotros” del lado del español pretende posicionarse del lado del vencedor y seguir siendo parte de ese inexorable cambio. No obstante, aún en este caso en que el enunciador mestizo hace uso del “nosotros” cercano al español, no se refiere al conquistador sino al español cristiano. Por último, en el texto de Del Castillo el enunciador no se hace eco de la primera persona excepto por un escueto

“nosotros” en el que se relaciona con los antiguos texcocanos. Observamos un posicionamiento peculiar, puesto que no se presenta como español sino como parte de ese mundo indígena desplazado por los mismos indígenas, esto es, más cercano a aquellos pueblos que han sido relegados de la historia y que no pertenecen a grandes grupos como los mexicas.

De todas maneras, el enunciador de la crónica mestiza, con las salvedades que hemos visto, no hace demasiado uso de la primera persona no solamente por el hecho de que, en algunos casos, está escribiendo una historia a pedido sino, fundamentalmente, porque su oscilante identidad produce que no pueda nombrarse a sí mismo como “mestizo”. Entonces, estos cronistas manejan fuentes tradicionales, las interpretan, aprovechan el discurso de los frailes evangelizadores y se apropian de conceptos europeos para “sobrevivir en la sociedad colonial” (Inoue Okubo, 2000: 221). El proceso de amoldamiento a esa nueva y compleja realidad tiene como punto de partida el reconocimiento de un pasado en el que casi lo único negativo fue la religión y sus consecuencias culturales. Y esta es la mirada típica de las crónicas de tradición occidental. De esta forma, los mestizos pretenden adecuarse a una sociedad que los absorbe y rechaza, a la vez, por no pertenecer del todo a ninguna de las dos culturas. Esta situación incómoda, *nepantla*, se manifiesta en su discurso atravesado por ambas tradiciones que es, en realidad, el discurso de una nueva identidad.

A pesar de que algunos mestizos pudieron usufructuar ciertos privilegios en la sociedad colonial (linaje prestigioso, cargos burocráticos, educación franciscana, por nombrar algunos) no podemos pensar en el sujeto mestizo como alguien totalmente inserto en la Colonia. Tampoco es posible concebir sus textos como “vehículo de posicionamiento y ascensión” gestados a partir de su condición transculturada (Ramírez Santacruz, Costilla Martínez, 2017: 9). En todo caso, la escritura es un gesto que recuerda su inevitable sumisión, su condición subalterna en un mundo que, a todas luces, le fue impuesto.

### **1.1. Retórica mestiza. La oscilación como táctica**

Luego del recorrido realizado en esta investigación, quisiera plantear algunas características generales que comparten estas crónicas y que gestan una “retórica mestiza” que las transforma en un subgénero especial dentro de la cronística colonial del siglo XVI. En primer lugar, estas crónicas describen el origen o la ciudad de la que descienden los cronistas a través de una aproximación oscilante con el pasado indígena. Si bien en ellas la adhesión a lo indígena y lo español es ambigua, la adscripción al cristianismo es clara y rotunda. El “nosotros” en las crónicas mestizas se identifica no con el español conquistador sino con el español cristiano. Podemos pensar que la evangelización hizo mella a tal punto (o es esto lo que los textos pretenden transmitir) que el enunciador de una crónica

mestiza nunca se presenta a sí mismo como “mestizo”, a pesar de que es consciente de dicha condición, sino como “cristiano”. Ante el indígena o español la evangelización opone una nueva dicotomía: ser o no ser cristiano, o mejor, ser fiel o infiel. En efecto, el enunciador de las crónicas mestizas se solaza en el hecho de ser cristiano, como cualquier otro “cristiano viejo”, pero cuanto más cercano a la tradición indígena es su posicionamiento (como en el caso de Del Castillo y, en menor medida, Pomar), más explícita es su adhesión al cristianismo. En segundo lugar, presentan una visión condenatoria pero, en general, matizada o suavizada de los horrores de la conquista. De esta manera, ponen en primer plano hechos y personajes que las crónicas de tradición occidental silencian. En este sentido, están escritas “contra el silencio ominoso” (Añón, 2012b: 335). Asimismo, omiten, reescriben y tergiversan la historia de la conquista de acuerdo a los intereses de cada sujeto colonial.

En tercer lugar, pueden considerarse relatos plegados en tanto oscilan en la incorporación de elementos de la tradición indígena y la occidental que son incluidos en distinta y desigual proporción en cada crónica, como si fuesen pliegues textuales, dependiendo de los objetivos e intereses de los cronistas y del contexto de producción y circulación. Así, guardan similitudes (temáticas respecto del relevamiento del pasado, ideológicas respecto de su posicionamiento sobre la conquista) con las crónicas misioneras. De aquí que transformen parábolas bíblicas en sucesos de los indígenas, trazando de esta manera un puente entre ambas culturas.<sup>448</sup>

Otra característica de las crónicas mestizas es que destacan el papel de Hernán Cortés como artífice de la conquista y de la consecuente introducción del cristianismo. En general, la visión sobre él en las crónicas, aunque inestable, suele ser positiva, tal como sucede en las crónicas misioneras, aunque con mayor grado de hipérbole. Critican, entonces, las consecuencias de la conquista en tanto pérdida del mundo conocido (para algunos, solo de información sobre el pasado, para otros, como Del Castillo, una pérdida más voraz). Respecto de esto, hacen hincapié en la pérdida de fuentes, tanto escritas como orales. Además, plantean una versión de la historia que a todas luces difiere de la de los soldados cronistas (Muñoz la de Tlaxcala, Pomar la de Texcoco, Del Castillo la de los otros pueblos). Es así como pretenden (re)contar, revisar la historia brindando una crítica no por matizada menos relevante a la conquista y a su relato.

Por último, observamos que en las crónicas mestizas se entrelazan voces opuestas que, ora panegirizan el pasado, ora alaban la conquista en tanto introductora de la fe cristiana. En relación con

---

<sup>448</sup> Recordemos que estas crónicas están sujetas en mayor o menor medida a lo pictórico, rasgo proveniente de la tradición indígena. *Relación de Texcoco* incorporaba imágenes que se no se han conservado (aunque las alusiones a las mismas en el texto son constantes), la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1984), germen y origen de *Historia de Tlaxcala*, contiene pinturas. Nada sabemos al respecto sobre la incorporación de figuras en las Historias de Del Castillo pues son textos casi por completo fragmentados; sin embargo, la descripción del Calendario brinda la sensación de una representación escrita que parece estar basada en imágenes.



esto, son producto de intertextualidades múltiples dado que los cronistas se leen y copian constantemente (Pomar leyó a Durán y fue leído por Ixtlilxóchitl; Del Castillo y Muñoz Camargo se basaron en Sahagún; Chimalpahin conoció la obra de Del Castillo) evidenciando, de esta manera, una preocupación férrea por la transmisión de la historia, preocupación que, paradójicamente, se asemeja a la de la cultura indígena. En este sentido, el mestizo revisa, reinterpreta y reescribe a partir de la mezcla de elementos del pasado precolombino y los conocimientos de la cultura colonial reformulando, así, la idea de su pasado y de la historia del mismo.

Como señala Catherine Poupene Hart, más allá de las disputas críticas por la clasificación de estos textos conviene tener en cuenta para su análisis que son, ante todo, “discursos de persuasión” (1992: 124). Todos manifiestan más o menos directamente un “malestar en la Colonia, una disidencia, una crítica del presente colonial” (Lienhard, 1990a: 70). Estas crónicas sirven como complemento de los estudios históricos o antropológicos sobre los pueblos de México, pero no deben ser leídas como verdades absolutas. Si bien, como es sabido, utilizan el discurso del conquistador y en su intento por homologarlo, la idea de que es lo mismo leer a un fraile, a un soldado o un mestizo desvirtúa las peculiaridades retóricas de estas crónicas y las encasilla dentro de un gran grupo que presenta, en realidad, multiplicidad de diferencias. Por ejemplo, en las crónicas mestizas hay un reducto, una tonalidad metafórica, una especie de canto subyacente que los cronistas transmiten en su escritura y que, en muchos casos, como en Cristóbal del Castillo o Juan Bautista Pomar, proviene de su conocimiento de los cantares antiguos, de esa “memoria indígena” que, como indica Enrique Florescano, se encuentra en continuo desplazamiento, transformación sin reposo, en constante recreación (1999: 235). Pero además, habría que observar que, como plantea Gruzinski, este “tipo nuevo y de estatuto impreciso –los mestizos”, en su intento por ser parte de una sociedad que no sabe dónde integrarlos, si “en el universo español o en las comunidades indígenas” (2007a: 91), por ser producto mismo de la evangelización configura un sujeto enunciador más similar al discurso del fraile que al del español conquistador.

Rechazo y adaptación. Asimilación y tensión. Cruces y desvíos. La oscilación como táctica es la marca fundamental de las crónicas mestizas ya que estos sujetos coloniales enuncian desde la inadecuación que es, precisamente, el *locus* que les permite (y desde el cual pueden) deslizar su crítica, ya sea explícita o subrepticia, en tanto sujeto especular que también es destinatario implícito del texto (Mazzotti, 1996). Podemos leer en estas ambivalencia y oscilación de las crónicas mestizas una suerte de queja velada por la cual el enunciador acusa al destinatario (el otro español, los funcionarios coloniales) de ser causantes de dicha heterogeneidad, como si la inscripción incómoda, *nepantla*, fuese en sí misma una adecuación y, a la vez, crítica al orden (colonial) establecido (impuesto). Es este lugar,

como táctica de colocación en ese mundo que (aunque no se explicita) les es hostil, el *locus* de enunciación de las crónicas mestizas.

Por todo esto, al pensar en el enunciador de estas crónicas no es viable hablar de adhesión ideológica a lo español; en todo caso, la suya es una táctica de supervivencia y, su texto, suerte de pedido de clemencia convertido en discurso. Tan heterogénea como el contexto en el que surge, tan compleja como la sociedad en la que estos cronistas deben vivir y escribir, esta identidad nueva emerge de manera distinta según cada texto al poner en escena su “porfiada pulsión de la supervivencia” (Añón, 2012b: 333).

## **2. Sobre las crónicas misioneras**

Dentro del subgénero cronístico colonial, las crónicas misioneras presentan características que las distinguen de otras crónicas de tradición occidental. Si bien no todo lo escrito por frailes es crónica misionera (pensemos en los casos de Sahagún y Durán, por ejemplo) sí toda crónica misionera compuesta en los inicios de la evangelización está escrita por un fraile. Más aún, está escrita por frailes que han realizado una labor misionera en Nueva España con todo lo que esto, como hemos visto, implica: catequesis, escritura, denuncia de abusos, búsqueda de “nuevas gentes” para evangelizar. Sin embargo, son las historias franciscanas (y no las de otras órdenes religiosas) las que siguen una secuencia y una tonalidad similares. Por un lado, relatan el pasado indígena no solamente como forma de acercamiento a esa cultura que se debe cooptar sino, también, como modo de satisfacer la información que les solicita el clero. Por otro lado, tienen una versión elíptica de la conquista de México, dado que saltean deliberadamente las masacres de indígenas y se regodean en la idea de “ganar la tierra” como paso fundamental para la “conquista espiritual”. Hernán Cortés es, al igual que en las crónicas mestizas, el pionero de la evangelización para los pioneros franciscanos en tanto posibilita el ingreso de las órdenes en Nueva España, modelo caballeresco en estos textos, al igual que San Francisco y Martín de Valencia son modelo de santidad. Otro rasgo esencial de las crónicas misioneras es que dedican mayor extensión al relato de la evangelización franciscana en Nueva España, haciendo hincapié en los aciertos de los frailes y, aunque más en algunos casos que en otros, en lo que resta para que la conversión sea total.

Entonces, entiendo que los pioneros de la escritura de crónicas misioneras (o, al menos, los que han compuesto las historias más significativas) son los frailes franciscanos. Respecto de esto, lo que las distancia de las historias compuestas por frailes dominicos, jesuitas o agustinos, es la preponderancia del yo en tanto gestor casi único de la fe y participante de un colectivo, en este caso, la Orden de los Frailes Menores. La atención que prestan al relato de la misión perpetuada por los franciscanos es lo

que las diferencia de las crónicas compuestas por frailes de otras órdenes. Por esto, el concepto correspondiente para estos textos es el de “crónicas misioneras” y no “de las misiones” (Tobar Donoso, 1960), “evangelizadoras”, “eclesiásticas”, “espirituales” (Carrasco, 2016), “religiosas” (Rabasa, 1996; Rubial García, 2002), como se las ha intentado clasificar.<sup>449</sup> En primer lugar, el hecho de que las crónicas aludan a temas religiosos no las hace “misioneras”, dado que lo de “religioso” remite a un conjunto de textos de orden catequístico, como los sermonarios, las doctrinas, las gramáticas, los manuales, los devocionarios, es decir, una inmensa red de escritura de tema y tenor eclesiástico destinada a frailes de la misma orden, al igual que las crónicas misioneras, y que puede pensarse como parte del escenario del que éstas se nutren. Pero estos textos no son, en concreto, relatos sobre y desde la evangelización. Como se desprende de esta investigación, el yo misionero enuncia y denuncia *in situ*, de aquí que no geste estrictamente un texto doctrinario sobre cómo evangelizar sino una historia en la que se (re)cuenta aspectos de dicha evangelización. En segundo lugar, porque considero el concepto “crónica misionera” más preciso respecto de la intencionalidad del enunciador en los textos. Es decir, no se puede afirmar que una crónica mestiza no sea, a la vez, religiosa, pues todo en ella señala la importancia de la introducción del cristianismo en Nueva España; como sostengo en esta tesis, cronistas como Diego Muñoz Camargo escriben desde un universo simbólico y alegórico bíblico que se puede apreciar no sólo en la descripción de la migración mexicana hacia Tenochtitlan sino, también, por ejemplo, en sintagmas concretos y precisos que refieren directamente a los Salmos del Antiguo Testamento. Pero el objetivo del enunciador no es, de ninguna manera, evangelizar ni transmitir la importancia de las misiones en Nueva España. Por el contrario, en las crónicas misioneras se observa un objetivo que excede el de la transmisión de la historia. Entiendo, así, que no todo texto de índole religiosa ni toda crónica escrita por un fraile es “misionera” pero sí que la crónica misionera está escrita por un sujeto cultural perteneciente a la orden franciscana y que ha participado de su misión en Nueva España.

Propongo, entonces, que las crónicas misioneras son aquellos textos coloniales escritos por frailes franciscanos que misionan en Nueva España desde mediados a fines del siglo XVI (época especialmente propicia para dicha escritura pues abarca desde los inicios e la instalación de la evangelización hasta los primeros signos de decadencia) no con el objetivo de transmitir las peculiaridades de los habitantes y tierras de la Nueva España (aunque esto aparezca en los textos) sino para mostrar el estado de paganismo de los indígenas mesoamericanos, la labor de la Orden de los Frailes Menores en Nueva España, el relativo éxito de la evangelización y, desde allí, plantear y

---

<sup>449</sup> No obstante, y para atenuar mi crítica de la crítica, entiendo que los estudiosos que se han ocupado de estos textos no han tenido como intención el análisis de una retórica en particular ni una conceptualización formal, de aquí que encontremos una categorización o terminología lábil.

transmitir el mejor modo de cambiar dicha realidad. Además, en estas crónicas el enunciador subraya y defiende su lugar de pionero de la evangelización novohispana, *locus* que no se encuentra en las crónicas escritas por frailes de otras órdenes. Son textos en los que coexisten complejamente la descripción y la argumentación, la tradición indígena y la occidental, el relato etnográfico y el propagandístico de la orden. En cierto sentido, son textos “desobedientes”, en tanto desatienden, en gran medida, el relato de la historia de los indígenas a convertir para dedicarse a la historia del proceso de evangelización, intercambiando, de esta manera, relato del pasado por relato del presente.

## **2.1. Retórica misionera. La redundancia del yo**

Así como existe una “retórica mestiza”, también existe lo que llamo una “retórica misionera” con características muy peculiares. En primer lugar, existe una “marca franciscana” (Duverger, 1990) en estas crónicas. Pero si las crónicas misioneras son franciscanas, no todas las crónicas franciscanas son misioneras: pienso en el caso de *Monarquía indiana* de Torquemada (1977) o en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún (1988). Pienso, también, en crónicas escritas por frailes de otras órdenes: la magna obra de Bartolomé de las Casas (1968, 2017) no se dedica al relato de la evangelización dominica así como *Historia de las indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de Diego Durán (1984) es considerada, como hemos visto, una crónica mestiza. Por dar otro ejemplo, la *Historia natural y moral de las indias* del jesuita José de Acosta (1940) trata, fundamentalmente, de la descripción de las costumbres antiguas y “actuales” de los indígenas, no sólo pertenecientes a la zona mexicana. Por otro lado, las crónicas misioneras tal como las pienso en esta tesis, son tempranas: abarcan desde mediados del siglo XVI (1541, más concretamente) hasta fines del mismo siglo (ca. 1597). Corresponden, así, al relato de la época más turbulenta de la evangelización novohispana: la llegada de los Doce, los inicios de la conversión, su afianzamiento y su primer estancamiento. Por tanto, considero que solo los franciscanos tempranos son los responsables de la redacción de la crónica misionera que consiste en un tipo de retórica especial con las peculiaridades que he detallado. En suma, los textos que identifiqué como crónicas misioneras abarcan las historias de Motolinía y Mendieta y la crónica perdida de Andrés de Olmos que, por los testimonios que recopilan, entre otros, el mismo Mendieta, presentaría las mismas características.

En segundo lugar, las crónicas misioneras son crónicas del exceso. En ellas el yo se manifiesta como un sujeto asombrado ante los ritos paganos pero, fundamentalmente, ante la respuesta indígena posconversión. En estos relatos, regidos por la referencia intertextual, predominan la hipérbole, la enumeración y la iteración como manifestaciones de un yo que no sale de su estupor. Todo en estos textos es excesivo: la autoreferencialidad, las anécdotas, los *exempla*, la extensión de las mismas obras,

los ejemplos de “santos varones”, las alusiones bíblicas. De igual forma que los “muy”, “tan” y “tanto” y el tópico de lo inefable de las *Cartas de relación* de Cortés y la *Historia verdadera* de Díaz del Castillo, en la crónica misionera prevalece la demasía. Sin embargo, y a diferencia de aquéllas, el exceso para el fraile está dado por y a partir del proceso de evangelización, no por el descubrimiento o conquista. La inefabilidad se asocia con instancias bíblicas pero, a pesar de esto, la conversión se muestra (aún) insuficiente. De ahí que la escritura del fraile parezca imposible de acabar, multiplicando, así como Jesús los panes y pescados para sus seguidores, los relatos sobre la evangelización.

A pesar de que los enunciadores de las crónicas misioneras de Toribio de Benavente Motolinía y Gerónimo de Mendieta excusan su desorganización y sus vacíos textuales y, mediante el *topos humilitatis*, invitan a corregir sus respectivas historias, podemos afirmar que sus textos son, en efecto, organizados y pensados respecto de su objetivo general; los relatos del pasado, conquista, evangelización y presente se suceden estratégicamente teniendo en cuenta la intención de cada sujeto. Esta preponderancia de la profusión y reiteración no condice con la austeridad promulgada por las mismas crónicas. Si los franciscanos se presentan como los *motolinea* de sus propios textos, el enunciador de sus crónicas gesta un discurso incansable que repite anécdotas y hechos similares y que promulga los mismos valores una y otra vez. Son entonces, crónicas de la desmesura.

Sin embargo, y a pesar de esta voluntad de exceso, la omisión es otra de las características de las crónicas misioneras, presente a su vez en las mestizas, aunque omitiendo cuestiones distintas. Una omisión que es estratégica pues, así como se elide la violencia de la conquista, también se elide el trauma que significó dicha conquista y el proceso de amoldamiento y adecuación (que nunca es completa ni total, por ende, no es “exitosa”) al presente colonial, neutralizando los aspectos de la conquista que resultan inadecuados desde el ideal cristiano (Pastor, 1999: 193).<sup>450</sup> El enunciador de una crónica misionera, así como celebra el “pasar a estas partes”, gesta un pasaje casi inmediato y sin conflictos entre un pasado pagano y un presente en el que reina la armonía (y, de ahí, el temor por su posible desaparición) a partir de la introducción de la fe. Bien mirada la historia, no se puede sino pensar el adoctrinamiento de indígenas como un acto por completo represor y opresor. No obstante, esto no aparece en la retórica misionera, que brinda escenas, por lo menos sospechosas, en las que los indígenas acuden solícitos y felices a las celebraciones sacramentales, escenas “naturales” de una “vida religiosa en el México colonial” (Rubial García; García Ayluardo, 1991) que brinda una engañosa

---

<sup>450</sup> “La violencia, la explotación, el sufrimiento, la destrucción, la crueldad contra las cuales clamara Bartolomé de las Casas se integran en la visión franciscana en el orden simbólico de la progresión hacia la utopía y se justifican en relación con el absoluto de perfección que promete la figura. Son el castigo elegido y administrado –como la felicidad o el perdón– por la voluntad divina. Son parte necesaria de un plan concebido por una sabiduría superior y cumplen en él una función tan necesaria como el voto de pobreza o la evangelización de los infieles” (Pastor, 1999: 193).

sensación de homogeneidad. Es por esto que los “enemigos” a combatir en las crónicas misioneras son, al principio, Satanás y los ritos idolátricos y, una vez consumada la evangelización, los españoles “malos cristianos” que con su relajamiento de las costumbres hacen peligrar lo conseguido por los franciscanos. Estos españoles no son, claro, los conquistadores de las huestes cortesianas que han posibilitado la llegada del cristianismo, sino los crueles encomenderos que pretenden beneficiarse de la servidumbre indígena. A ellos se dirige la vehemencia crítica del enunciador en innumerables oportunidades.

Para el fraile, el pasado indígena no es un dato etnográfico, sino un eslabón más de la cadena del relato del supuesto éxito de la evangelización. Es por esto que en las crónicas misioneras la defensa del indígena es crucial. Sin embargo, el indígena al que se defiende es el converso: manso, sumiso, fiel, comprometido con la fe y, fundamental, alejado de los “falsos dioses”. El indígena del “presente” es el destinatario ideal de la evangelización, “oveja” idílica por la que valen la pena los desvelos franciscanos. De aquí se desprende que, si en el pasado el indígena vivía “engañado”, en el presente, a raíz de la introducción de la “luz de la fe”, se torna ser de razón, desengañado y encaminado, gracias a la guía franciscana. A través de la imprecisión y el distanciamiento, herramientas con las que relata el pasado, el enunciador se presenta como el iluminador, quien des-vela y trae certezas a un mundo que, según él, no las tenía. Por esto la excesiva insistencia del fraile en las alusiones al presente. Su paso por el pasado es obligatorio (ambas crónicas misioneras del corpus fueron pedidas por autoridades) y necesario para el ensalzamiento de la labor evangelizadora. Sus “hoy”, “ahora”, “en este momento” y la (auto)incorporación del yo en el presente en plena labor son una muestra de ese regodeo por el estar en el lugar preciso y en el momento justo.

El enunciador de una crónica misionera se posiciona en un *locus* identitario correspondiente a un grupo que no es indígena, ni español, ni conquistador, sino misionero franciscano. Sus crónicas reproducen obsesivamente la labor no de los religiosos, en general, sino de su orden, en particular, dado que para el fraile su grupo de pertenencia no es su lugar de origen sino su orden religiosa. Para evidenciar esta presencia y efectividad de la tarea emprendida, el fraile hace alarde de una ferviente labor de sobreimpresión: donde había idolatría, superpone imágenes alusivas a la fe (cruces, iglesias, pinturas de santos y los otros “doce”, los apóstoles). Donde había *teocalme*, opone monasterios (lugares en los que transcurren muchos de los episodios maravillosos). Donde había *calmécac* y *telpochcalli*, funda colegios en los que se enseña la cultura occidental. Y donde había un relato plagado de referencias al proceso de conquista, la crónica misionera brinda un relato que narra otro proceso, el de la tarea franciscana.

Asimismo, en estas crónicas la retórica tiene, por momentos, cruces con la tradición indígena. Esto sucede no solamente porque los frailes acuden a fuentes prehispánicas y recogen testimonios orales que repercuten en su escritura sino, también, porque son grandes lingüistas y conocedores del náhuatl. Los gerundios, las reiteraciones, la parataxis, el patetismo e imágenes y metáforas típicas del universo nahua, entre otros recursos, muestran un discurso que no solo es dador sino, además, deudor de la tradición indígena. Si los franciscanos fueron los promulgadores de la importancia del acercamiento a las lenguas amerindias como primer paso para catequizar (conocer para enseñar), tanto en las incansables explicaciones etimológicas de términos nahuas (que no están presentes en otras crónicas de tradición occidental), como en la misma prosodia se evidencia esa cultura ya, en parte, adquirida. Aún así, siguen una retórica misionera cuya característica principal es la incorporación explícita o implícita del discurso cristiano: citas de la Biblia y de autoridad, anáforas, comparaciones no sólo con España sino con hechos y personajes los testamentos Antiguo y Nuevo, extensas exclamaciones e incorporaciones del discurso indirecto libre referente a los Salmos. Por momentos, el texto se estructura a la manera de un sermón u homilía: vocativo de tenor cristiano, pregunta retórica, alusión a alguna cita bíblica (generalmente, una parábola), explicación de la misma, punto de vista del enunciador sobre el tema relacionado a la realidad novohispana. El relato hagiográfico es fundamental para entender el Libro V de *Historia eclesiástica indiana* y las semblanzas de frailes o personajes santificados de las crónicas misioneras. Los santos (franciscanos) y el patrono de la orden, San Francisco de Asís, son referencia constante en estos textos, modelos de sacrificio y compromiso con la orden. De todos modos, existe en estas crónicas una suerte de porosidad a través de la cual se intercala el discurso indígena, gestando, de esta forma, un texto tejido de diversas tradiciones y voces y, por esto mismo, más complejo de lo que, a simple vista, parece.

Por otro lado, en las crónicas misioneras son recurrentes las referencias al cuerpo, un cuerpo que se presenta siempre en movimiento, activo, que camina, evangeliza, escribe y se desplaza por un territorio ya presentado como conocido, muy distinto a esa suerte de sujeto inmóvil de las crónicas mestizas que describe y narra desde esa aparente inacción. Ese cuerpo, y a raíz de su continuo andar, es un cuerpo doliente, que sufre en pos de la misión evangelizadora. Los pies, los brazos, la cabeza, el estómago, todo le duele al enunciador de la crónica misionera que se presenta como un mártir que, pese a dichas dolencias, continúa su labor. Las referencias constantes al “yo estoy aquí, ahora, misionando y escribiendo” dan cuenta de la importancia de la experiencia y de la transmisión de la misma para la perpetuación de dicha labor, *locus* sufriente, persistente y ofuscado.

Es en este sentido que detecto lo que llamo en esta tesis “retórica del lamento”, también presente en las crónicas mestizas aunque, aquí, basada en la victimización del yo franciscano frente a la

magnitud de la tarea que le toca realizar, y como posicionamiento frente a los lectores (miembros de la orden franciscana pero, también, otros representantes del clero) como sujeto signado para llevar adelante dicha labor. Así, el enunciador de la crónica misionera presenta una férrea voluntad de diferenciarse de los otros: no es indígena ni mestizo pero tampoco es español conquistador, o mejor, es un conquistador de otra índole. El yo se presenta, desde el primer momento y durante todo el texto, como fraile misionero franciscano, tres rasgos indisolubles e inseparables. La incansable referencia a la labor de su orden en Nueva España exime a las otras órdenes de formar parte del “nosotros”. De aquí la alusión constante a la historia de los Doce y de tantos otros franciscanos, desde el anuncio de la labor que les sería confiada hasta el destino de cada uno de ellos. De esta forma, el enunciador indica quiénes fueron y son los responsables de la evangelización de los indígenas y, asimismo, postula quiénes deben perpetuarla.

Observo estas características y otras que deslindé en el transcurso de esta investigación en las historias franciscanas y, concretamente, en dos textos en particular: *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio de Benavente, Motolinía e *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta. Presumo, además, que es misionera la crónica no hallada de fray Andrés de Olmos, *Tratado de las antigüedades mexicanas*, texto también escrito por encargo del presidente de la audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal y de Martín de Valencia, cuya redacción se inicia hacia 1533. De este texto solo persisten unos pocos fragmentos que tanto Mendieta como Zorita, Torquemada, Las Casas y Vetancurt han incluido en sus obras (Ibarra Herrerías, 2012: 761).<sup>451</sup> Si bien, según los fragmentos insertos en otras historias, la de Olmos parece referirse únicamente al pasado indígena y a las “antigüallas”, entiendo que también destina una parte a la historia de la primera evangelización, parte que no ha sido seleccionada por los otros frailes para incluir en sus textos porque las referencias obligadas se asocian con lo desconocido, esto es, los ritos, ceremonias y creencias indígenas.

Por otro lado, *Historia de los indios de la Nueva España* e *Historia eclesiástica indiana* se encuentran estrechamente ligadas. Más allá de las diferencias tonales y de registro, una pareciera ser continuación de la otra: Mendieta retoma (lee, cita y reescribe) a Motolinía y redobla su apuesta (de conversión). Si una presenta la esperanzadora visión de la evangelización, la otra intuye con desazón la posibilidad de la pérdida de “almas”. Estos posicionamientos estratégicos tienen por función postular a la orden como el modelo ideal de misión. El contexto de Motolinía es, en apariencia, de ardua labor en tanto misión inicial. El enunciador de la *Historia de los indios de la Nueva España* se queja del escaso

---

<sup>451</sup> No obstante, lo que los otros cronistas consultaron no fue la obra original sino el resumen que Olmos tuvo que hacer ante la desaparición del primer manuscrito (Ibarra Herrerías, 2012: 765). La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* incluida en *Nueva colección de documentos para la Historia de México* de Joaquín García Icazbalceta es considerada el resumen del *Tratado* aunque algunos historiadores como Miguel León-Portilla rechazan dicha hipótesis (Ibarra Herrerías, 2012: 762).



número de frailes en Nueva España, de lo mucho que hay para hacer y del poco tiempo que le queda a un fraile que debe, además, escribir. Por otro lado, Mendieta vive un momento más caótico, quizá, respecto de la disputa entre órdenes y miembros del clero. Escrita después del Concilio de Trento, *Historia eclesiástica indiana* adquiere, a lo largo del relato, un tono de advertencia ante el desgaste de la misión, desgaste propiciado tanto por los “malos cristianos” como por los dimes y diretes de y entre regulares y seculares. Esta labor escrituraria, continuada en el relato epistolar en ambos casos (y que será motivo de mi próxima investigación) se convierte en labor, más que informativa, propagandística, de la orden franciscana en Nueva España. Es la escritura, por tanto, parte inexcusable, mal que le pese al enunciador de la crónica misionera, de su tarea apostólica.

### **3. Cruces, resistencias, apropiaciones**

Si las crónicas mestizas están escritas contra el trauma de la conquista, las misioneras están escritas desde el trauma de la evangelización, proceso que no fue homogéneo, exitoso ni placentero, según se desprende de las mismas crónicas. Son muchos los cruces entre ambos subgéneros de crónicas. En primer lugar, los sujetos coloniales del corpus saben náhuatl y sus textos representan dicho conocimiento. En los casos de Pomar, Muñoz Camargo y Del Castillo, es su lengua materna; recordemos, incluso, que las Historias de Del Castillo están escritas originalmente en náhuatl. En los casos de Motolinía y Mendieta, el náhuatl es una lengua adquirida como parte de los otros tantos trabajos concernientes a la evangelización. Las instancias etimológicas permanentes en sus crónicas dan cuenta de este compromiso con la lengua del otro que, por momentos, gesta un tipo de discurso muy similar al de las crónicas mestizas. Por otro lado, los cinco son textos escritos como cumplimiento a una obligación: las autoridades virreinales o eclesiásticas han solicitado su escritura y los sujetos coloniales, obedientes y sumisos desde sus respectivos lugares en la Colonia, han cumplido con dicho pedido.<sup>452</sup>

En esta investigación me centré en destacar la importancia y los cruces entre unas y otras crónicas que, en general, no han sido señalados con detenimiento. Sostengo que las crónicas mestizas deben considerarse como un subgénero textual que se desprende de la retórica misionera pero que, al mismo tiempo, gesta un tipo de retórica única, no homologable (aunque con elementos similares) a las crónicas de tradición occidental. En tácticas y recursos, el enunciador mestizo es afín al sujeto evangelizado que celebran (y esperan) los frailes en sus crónicas. Tal como afirma James Lockhart (2013), los indígenas nunca son por completo evangelizados y las crónicas mestizas son el mejor

---

<sup>452</sup> Si bien no se conoce esta información para el caso de Cristóbal del Castillo, por la vehemencia de su crítica podríamos pensar que también fue escrito bajo ese condicionamiento.

ejemplo de esto. Si bien son afines a la retórica misionera e incorporan mucho de ésta, tienen un estilo propio que no se encuentra en otras crónicas del periodo. Además, mientras los mestizos panegirizan su pueblo, el fraile panegiriza la Nueva España como espacio fértil, no en la acepción de fertilidad de las crónicas de conquistadores sino como lugar propicio para “plantar” la religión. Las cinco crónicas comparten fuentes orales, y sus enunciadores se jactan de la importancia de dicha información. Por otro lado, coinciden en un relato similar sobre la conquista y sus consecuencias y brindan un papel fundamental a Cortés en tanto eliden la historia de su llegada a México, el viaje, la guerra.

Desde otra perspectiva, los textos de este corpus presentan una resistencia a la adhesión completa. El enunciador mestizo se resiste a presentarse como totalmente indígena o español; el de la crónica misionera, a defender del todo a todos los evangelizados: rescata solo algunas cosas, como también rescata de sus compatriotas españoles solo el haber posibilitado la “conquista de almas”. La evangelización, entonces, se presenta como un estado *nepantla* tanto para mestizos como para frailes. Sin embargo, el *nepantla* del mestizo es su oscilación entre dos tradiciones; el del fraile, consiste en su desubicación ante un mundo nuevo en el que se le presenta un reto, en apariencia, sencillo. Debe, entonces, evocar un relativo éxito (o una esperanza de mejora frente ese éxito indiscutible) ante la certeza de la adversa realidad, y esa contradicción se observa en sus textos. En este gesto de resistencia, hay apropiación, dado que el fraile toma fuentes indígenas y las incorpora desde una perspectiva catequística. Y el mestizo realiza un gesto similar al evocar lo indígena y lo español para incorporar las alusiones cristianas. La tensión está siempre presente en estos textos y, al igual que las problemáticas sociales, permanece irresoluta. En este punto, me pregunto por qué debería resolverse la tensión en estas crónicas, que es su rasgo representativo.

A simple vista puede no percibirse, sobre todo al compararlas con las tan combativas y subjetivas crónicas misioneras, que las crónicas mestizas son crónicas de un reclamo más velado, más inocuo, si se quiere. Sin embargo, no pueden ser leídas como meras fuentes de información. Llevan inscriptos el éxito (quien escribe en la sociedad colonial pertenece necesariamente a un estatus medianamente cómodo) y el fracaso (el temor por la pérdida del pasado y de la memoria tematizado como pérdida). Por otro lado, no considero que la crónica mestiza sea un tipo de texto “combativo” porque el cronista mestizo es, de por sí, un sujeto que debe acatar las normas de un universo impuesto y esa sensación de pérdida u orfandad recorre los textos. No obstante, considero que es un tipo de escritura reivindicativa, aunque no se explicita *a priori* esa adhesión a la tradición indígena. En cambio, la retórica de la crónica misionera debe reivindicar otro tipo de cuestiones: no el pasado indígena, no la labor de un sujeto en el plan evangelizador sino de un ideal comunitario; es así como el enunciador de la crónica misionera se recorta en un yo que da cuenta de un nosotros, erige su voz en pos de un grupo,

en este caso, los franciscanos. En este sentido, podemos pensar en las crónicas misioneras como intento de superación de las dificultades sincréticas y de manifestar una armonía que no existe en las crónicas mestizas, que en sus mismas oscilaciones manifiestan la diferenciación y el distanciamiento.

#### **4. La materialidad desgarrada del archivo americano**

Retazos, recopilaciones, síntesis. Los textos de este corpus se han conservado en estado incompleto.<sup>453</sup> Sin embargo, son una parte indispensable del archivo americano no solo en cuanto a su contenido y retórica peculiar sino, a la vez, como portadoras de su estigma principal: incompletas e incompletamente abordadas, conservadas a pedazos. En este sentido, la fractura de algunas páginas o pérdida de capítulos enteros, esta “materialidad desgarrada del manuscrito” (Añón, 2017: 48), puede leerse como una paradoja de la historia que dificulta la perpetuidad de estas textualidades: el tiempo las recorta, amputa, quiebra. Además de esto, su diseminación por el mundo presenta una complicación más a las condiciones fragmentarias de estos textos. *Historia eclesiástica indiana* y *Relación de Texcoco* se encuentran en la Universidad de Austin, en Texas. *Historia de Tlaxcala*, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* e *Historia de la conquista* están en la Biblioteca Nacional de París. Uno de los manuscritos que se conservan de la *Historia de los indios de la Nueva España* está en la Biblioteca El Escorial de Madrid. Entonces, el análisis crítico de estos textos fundantes de una literatura latinoamericana es un gesto que intenta aunar la dispersión, la diseminación, los fragmentos de historia. A fin de cuentas, rescatar del olvido los textos, por complejos y fragmentarios que sean, es un gesto crítico fundamental para pensar la cronística colonial.

Si tanto la crónica misionera como la crónica mestiza presentan una evidente dificultad para ser conceptualizadas, caracterizadas y definidas, también es cierto que la interacción entre ambas es constante. Esta estrecha relación teje una red fundamental para su comprensión que he querido analizar en esta tesis, red que es, en realidad, gesto de apropiación del sujeto colonial des-colocado que intenta, de esa forma, arraigarse al discurso propio y ajeno como lo único concebido como seguro de su cambiante mundo.

**Ituzaingó, Buenos Aires  
Invierno de 2018**

---

<sup>453</sup> El tratado cuarto de *Historia de los indios de la Nueva España* es anunciado aunque se desconoce su paradero. Hay señales de hojas faltantes en el manuscrito de la *Historia eclesiástica indiana* además del prólogo al Libro I que seguramente existió porque todos los otros libros lo tienen (García Icazbalceta, 2002: 61). Si el tiempo parece haber sido más benevolente con las crónicas misioneras, no obstante, son reescrituras o reelaboraciones de otras o mayores obras por lo cual, en lo que respecta a este tipo de textos, cabe preguntarse por el concepto de obra finalizada.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Corpus

Del Castillo, Cristóbal (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*. Edición de Federico Navarrete Linares, México, Conaculta.

Del Castillo, Cristóbal (1908) *Fragmentos de la obra general sobre Historia de los mexicanos, escrita en lengua náhuatl*. Edición de Francisco del Paso y Troncoso, Tipografía de Salvador de Landi, Florencia.

Del Castillo, Cristóbal (1991) *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*. Edición, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Asociación de Amigos del Templo Mayor / García y Valadés Editores.

Del Castillo, Cristóbal (2012) *Fragmentos sobre la historia general de Anáhuac, escritos por Cristóbal del Castillo en náhuatl a finales del siglo XVI*. Edición y anotación de Ramón Troncoso Pérez, *Tesis Doctoral*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, pp. 303-378. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/96890>.

Mendieta, Gerónimo de (2002) *Historia eclesiástica indiana*. 2 tomos. Edición de Antonio Rubial García, México, Conaculta.

Mendieta, Jerónimo de (1870) *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita á fines del siglo XVI por Fray Gerónimo de Mendieta de la orden de San Francisco*, en García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), México, Antigua Librería. Versión digital disponible en: <https://archive.org/details/historiaeclesis00mendgoog>

Mendieta, Gerónimo de (1973) *Historia eclesiástica indiana*. Estudio preliminar de Francisco Solano y Pérez-Lila, Madrid, Atlas.

Mendieta, Gerónimo de (1971) *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa.

Motolinía, Toribio de Benavente (2014) *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Madrid, Real Academia Española – Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.

Motolinía, Toribio de Benavente (1985) *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot, Madrid, Castalia.

Motolinía, Toribio de Benavente (1914) *Historia de los indios de la Nueva España escrita a mediados del siglo XVI por el R. P. Fr. Toribio de Benavente o Motolinía de la orden de San Francisco*. Edición del R. P. Fr. Daniel Sánchez García, Barcelona, Herederos de Juan Gili Editores.

Motolinía, Toribio de Benavente (1858) *Historia de los indios de la Nueva España*, en García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. I, México, Librería de J. M. Andrade. Versión digital disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-los-indios-de-la-nueva-espana/>

Motolinía, Toribio de Benavente (1969) *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa.

Muñoz Camargo, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*. Edición de Luis Reyes García, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Muñoz Camargo, Diego (1966) *Historia de Tlaxcala*. Edición facsimilar de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara.

Muñoz Camargo, Diego (2003) *Historia de Tlaxcala*. Edición de Germán Vázquez chamorro, Madrid, Dastin.

Pomar, Juan Bautista (1891) *Relación de Tezcoco*, en García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (siglo XVI)*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, pp. 1-69.

Pomar, Juan Bautista (1941) *Relación de Tezcoco*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe Editor.

Pomar, Juan Bautista (1986) “Relación de Texcoco” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Edición a cargo de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, pp. 45-113.

Pomar, Juan Bautista (1991) *Relación de Tezcoco* en Vázquez Chamorro, Germán (ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.

## **2. Otras fuentes consultadas**

Acosta, José de (1940), *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1985) *Obras históricas*, 2 tomos, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (2001) *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (1949) *Crónica mexicayotl*, México, Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

Ángeles, Fray Juan de los (1949) *Manual de vida perfecta y esclavitud mariana*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Anónimo (2003) *Relación de Michoacán*, Madrid, Dastin.

*Cartas de Indias. Publícalas por primera vez el Ministerio de Fomento* (1877), Madrid, Imprenta de Manuel Hernández. En: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=1039364>

Colón, Cristóbal (2012) *Diario, cartas y relaciones*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón y Vanina Ma. Teglia, Buenos Aires, Corregidor.

Cortés, Hernán (2010) *Segunda carta de relación y otros textos*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor.

Cuevas, Mariano (Ed.) (1914) *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.

De la Anunciación, Juan, *Sermonario en lengua mexicana; donde se contiene (por el orden del missal nuevo romano) dos sermones en todas las dominicas y festiuidades principales de todo el año: y otro en las fiestas de los Sanctos, con sus vidas, y comunes. Con vn Cathecismo en lengua mexicana y española, con el Calendario*, México, Publicado por Antonio Ricardo, 1577. Disponible en: <https://archive.org/details/sermonarioenleng00juan>

De las Casas, Bartolomé (1968), *Apologética historia sumaria*. 2 vols. Edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

De Las Casas, Bartolomé (2017) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires, Corregidor.

Díaz del Castillo, Bernal (2011) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española.

Durán, Diego (1984), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición de Ángel Ma. Garibay, 2 tomos, México, Porrúa.

Estella, Fray Diego de (1949) *Meditaciones del amor de Dios*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Francisco de Asís (1211) “Regla bulada”, en *Escritos de San Francisco de Asís. Directorio franciscano*. Disponible en: <http://www.franciscanos.org/esfa/rb1r.html>

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1886) *Nueva Colección de Documentos para la historia de México: Tomo I: Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, México, Antigua librería de Andrade y Morales. Disponible en: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=554>

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1889) *Nueva Colección de Documentos para la historia de México, Tomo II: Códice franciscano siglo XVI*, México, Antigua librería de Andrade y Morales. Versión digital disponible en: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=554>

García Icazbalceta, Joaquín (ed.) (1892) *Nueva Colección de Documentos para la historia de México, Tomo IV: Códice Mendieta. Documentos franciscanos siglos XVI y XVII*, 2 Tomos, México, Imprenta de Francisco Díaz de León. Disponible en: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=554>

Garcilaso de la Vega, Inca (1944) *Historia general del Perú*, Buenos Aires, Emecé.

Guevara, Fray Antonio de (1948) *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Juan Bautista, Fray (1606) *Sermonario en lengua mexicana*, México, Casa de Diego López y Dávalos. Disponible en: <https://archive.org/details/iesuchristosnofr00juan>

*Le vite de tutti i santi brevemente descritte per tutti i giorni dell'anno, overo Martirologio romano riordinatto conforme all'uso del nuovo Calendario Gregoriano* (1585), Venetia, Appresso Bernardo Giunti. Disponible en: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_2adwwYValQ0C](https://archive.org/details/bub_gb_2adwwYValQ0C)

López de Gómara, Francisco (1988) *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa.

Madrid, Fray Alonso de (1948) *Arte para servir a Dios – Espejo de ilustres personas*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Madrigal, Fray Juan Bautista de (1949) *Homiliario evangélico*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo III, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Mendieta, Jerónimo de (1992) “Memorial de Jerónimo de Mendieta al III Concilio Mexicano (1585)”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, n° 1, 320-323.

Molina, Alonso de (1565) *Confessionario mayor, en la lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Antonio de Espinosa. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confessionario-mayor-en-la-lengua-mexicana-y-castellana--0/html/>

Molina, Alonso de (1889) *Doctrina christiana*, en García Icazbalceta, Joaquín (ed.) *Nueva Colección de Documentos para la historia de México, Tomo II: Códice franciscano siglo XVI*, México, Antigua librería de Andrade y Morales. Versión digital disponible en: <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=554>

Motolinía, Toribio de Benavente (1858) “Carta de Fray Toribio Motolinía al Emperador Carlos V. Tlaxcala, 2 de enero de 1555”, en García Icazbalceta, Joaquín (Ed.), *Colección de documentos para la historia de México*. Vol. I, México, Librería de J. M. Andrade, pp. 251-277. Versión digital disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-de-los-indios-de-la-nueva-espana/>

- Motolinía, Toribio de Benavente (1903) *Memoriales*, editado por Luis García Pimentel, Méjico, Casa del Editor. Versión digital disponible en: <https://archive.org/details/memorialesdefra00sngoog>
- Motolinía, Toribio de Benavente et al. (1914) “Carta colectiva de los franciscanos de México al emperador Carlos V. México, 31 de julio de 1533”, en Cuevas, Mariano (Ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, pp. 13-16.
- Muñoz Camargo, Diego (1984) *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*. Edición de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (2011) *Naufragios*, Buenos Aires, Corregidor.
- Osuna, Fray Francisco de (1948) *Ley de amor santo*, en Gomis, Juan Bautista (Ed.) *Místicos franciscanos españoles*, Tomo I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sahagún, Bernardino de (1990) “Coloquios y Doctrina Cristiana con que los Doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano Sexto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española”, en Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Quito, Ediciones ABYA-YALA.
- Sahagún, Bernardino de (2016) *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor.
- Sahagún, Bernardino de (1988) *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza.
- Sahagún, Bernardino de (1583), *Psalmodia christiana, y sermonarios de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana: compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de Sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos: para que canten los Indios en los areytos, que hazen en los Iglesias*, México, Casa de Pedro Ocharte. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000085282&page=1>
- Tapia, Andrés de (1999) “Relación hecha por el señor Andrés de Tapia, sobre la conquista de México”, en García Icazbalceta, Joaquín (Comp.), *Colección de documentos para la historia de México*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4b2z9>.
- Testera, Jacobo de (1524) *Catecismo testeriano*, México. Disponible en: <http://bdmx.mx/documento/catecismo-testeriano>



Torquemada, Juan de (1975-1983) *Monarquía Indiana*, 7 vols., México, Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

Valadés, Diego (1579) *Rhetorica christiana: ad concionandi et orandi vsvm accommodata, vtrivsq[ue] facultatis exemplis svo loco insertis : qvae quidem ex Indorum maximè deprompta svnt historiis : vnde praeter doctrinam, svma quoque delectatio comparabitvr*, Perugia. Disponible en: <https://archive.org/details/rhetoricachristi00vala>

Valadés, Diego (1989) *Retórica cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica.

### **3. Bibliografía teórica y crítica**

Abbott, Don Paul (1996) *Rhetoric en the New World. Rhetorical theory and practice en Colonial Spanish America*, Columbia, University of South Carolina Press.

Acuña, René (1981) “Estudio preliminar”, en Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-47.

Acuña, René (Ed.) (1986) “Introducción”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo Tercero, México, Universidad Autónoma de México.

Adorno, Rolena (2006) “Culturas en contacto: Mesoamérica, los andes y la tradición escrita europea”, en González Echevarría, Roberto; Pupo-Walker, Enrique (Eds.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.

Adorno, Rolena (1993) “Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI”, en *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, Jalla, La Paz, pp. 15-25.

Adorno, Rolena (1988) “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XIV, n° 28, 55-58.

Adorno, Rolena (1988) “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XIV, n° 28, 11-28.

Adorno, Rolena (1995) “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXI, n° 41, 33-49.

Agamben, Giorgio (2013) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

Alberro, Solange (1994) “Acerca de la primera evangelización en México. Estrategias y contextos. Una modesta revisión”, en Ramos, Gabriela (Comp.), *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, pp. 11-30.

- Alberro, Solange (1999) *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange (1988) *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aldao, María Inés (2016) “De tan lejanas tierras y cansadas peregrinaciones”. Viaje y conquista en *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, en Colombi, Beatriz (Comp.), *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos, pp. 51-64.
- Aldao, María Inés (2016) “Tradición indígena, tradición occidental: tensiones en las crónicas mestizas de Juan Bautista Pomar, Diego Muñoz Camargo y Cristóbal del Castillo (México, siglo XVI)”, *Tesis de Maestría en Literaturas Española y Latinoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2914>
- Aldao, María Inés (2010) “Tensiones en torno a la cultura originaria y la cultura otra: Juan Bautista Pomar y fray Toribio Benavente (Motolinía)”, en *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas: El Hispanismo ante el Bicentenario*, La Plata. Disponible en: <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/aldao-maria-ines/view>
- Altuna, Elena (2002) *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*, Michigan, CELACP - Latinoamericana Editores.
- Álvarez, Dulce Estefanía (1998) “El panegírico poético latino a partir de Augusto: algunas calas” en *Myrtia*, n° 13, 151-175.
- Anderson Imbert, Enrique (1997) *Historia de la literatura hispanoamericana. Volumen I: La colonia. Cien años de república*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Añón, Valeria; Rodríguez, Jimena (2009) “¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos”, en *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, La Plata. Disponible en: <http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/vii-congreso/actas-2009/AnonRodriguez.pdf>
- Añón, Valeria (2017) “Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el Libro XII del Código Florentino”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Crónicas mestizas*, año XLIII, n° 86, 41-66.
- Añón, Valeria (2012) *La palabra despierta. Tramas de la identidad, la memoria y los usos del pasado en crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor.
- Añón, Valeria (2013) “Las tramas de la representación. Presentación del Dossier”, *Orbis Tertius*, vol. XVIII, n° 19, 147-157.

- Añón, Valeria (2015) “La tematización de la memoria en las Crónicas mestizas: a propósito de las Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el Inca Garcilaso de la Vega”, en Battcock, Clementina; Botta, Sergio (Coords.), *Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y los Andes*, México, Quivira.
- Añón, Valeria (2011) “Memoria rota, tensión y armonía en crónicas mestizas novohispanas”, en *Orbis tertius*, n° 17, 1-9.
- Añón, Valeria (2013-2014) “‘Ofreciendo corazones al infernal demonio’: ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo”, *Telar*, n° 11-12, 181-199.
- Arnoux, Elvira (1997) “La Polifonía”, en Romero, Daniel (Comp.) *Elementos básicos para el análisis del discurso*, Buenos Aires, Libros del Riel.
- Assadourian, Carlos (1988) “Memoriales de Fray Gerónimo de Mendieta”, *Historia Mexicana*, vol. 37, n° 3, 357-422.
- Bajtín, Mijail (1999) *El problema de los géneros discursivos*, México, Siglo XXI Editores.
- Baraibar, Álvaro et al. (Eds.) (2013) *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares.
- Bartra, Roger (2011) *El salvaje en el espejo y El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Battcock, Clementina (2016) “Fray Bernardino Sahagún y su *Historia General*: notas histórico-filológicas” en Sahagún, Bernardino de, *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor, pp. 29-35.
- Battcock, Clementina y Aguilar, Maribel (2016) “El adiós a los reyes. Los ritos funerarios de los antiguos gobernantes texcocanos”, en *Relatos e historias de México*, n° 96, 56-61.
- Battcock, Clementina y Bravo Rubio, Berenice (Coords.) (2017) *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Battcock, Clementina y Limón Olvera, Silvia (2017) *El imaginario colectivo en Mesoamérica: representaciones y símbolos en el altiplano central de México*, Rosario, FHUMYAR Ediciones.
- Baudot, Georges (1991) “Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por Fray Bernardino de Sahagún en 1572”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 21, 127-132.
- Baudot, Georges (1985) “Introducción biográfica y crítica” en Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, pp. 7-76.

- Baudot, Georges (1990) *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- Baudot, Georges (1997) “Los franciscanos etnógrafos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 27, 275-307.
- Baudot, Georges (1996) *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Nueva Imagen.
- Baudot, Georges (1983) *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe.
- Baudot, Georges; Todorov, Tzvetan (1990) *Relatos aztecas de la conquista*, México, Grijalbo.
- Bayle, Constantino (1950) *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid, Ediciones Jura.  
Disponible en: <https://archive.org/details/elcleroseculary100bayl>
- Bellini, Giuseppe (1988) “Introducción”, en Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Alianza, pp. 7-35.
- Bellini, Giuseppe (1997) *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Castalia.
- Benítez Rojo, Antonio (1998) *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*, Universidad de California, Ediciones del Norte.
- Benjamin, Walter (2008) *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, México, Editorial Ítaca.
- Beristáin, Helena (1995) *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge (1991) *Historia del Nuevo Mundo. Tomo I: Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge (1993) *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes, 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bethell, Leslie (Ed.) (1990) *Historia de América Latina. Vol. I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Traducción de Antonio Acosta, Barcelona, Crítica.
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Biblia Latinoamérica* (1993) Madrid, Editorial Verbo Divino.
- Biglieri, Aníbal (2002) “Ruinas romanas y poesía española”, en *Auster*, n° 6/7, 85-111.
- Borges, Pedro (1961) *Análisis del conquistador espiritual de América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Borges, Pedro (1960) *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas – Departamento de Misionología Española.
- Botta, Sergio (2008) “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”, en *Guaraguao. Revista de Cultura Latinoamericana*, año 12, n° 28, 9-26.
- Botta, Sergio (2011) “Una negación teológico-política en la Nueva España: reflexiones sobre la labor franciscana (siglo XVI)”, en Campos Goenaga, María Isabel y De Giuseppe, Massimo (Eds.), *La cruz*

- de maíz. Política, religión, identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia – Instituto Nacional de Antropología e Historia - Conaculta, pp. 39-61.
- Brading, David (2003) *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brotherston, Gordon (1992) *The Book of the Forth World: Reading The Native Americas through their Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.) (2012) *Historiografía mexicana*. Volumen II, Tomo II: Historiografía eclesiástica, México, Universidad Autónoma de México, pp. 687-694.
- Camorlinga Alcaraz, José María (1999) *Dos religiones. Azteca-Cristiana*, México, Plaza y Valdés.
- Campra, Rosalba (2014) *Itinerarios en la crítica hispanoamericana*, Villa María, Editorial Universitaria de Villa María.
- Carrasco, Rolando (2016) *El proceso de formación textual en las crónicas franciscanas de Nueva España (Siglo XVI)*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana de la Universidad de Pittsburgh.
- Carreño, Alberto María (1961) *Misioneros en México*, México, Editorial Jus.
- Carrera Stampa, Manuel (1945) “Algunos aspectos de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo”, en *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, pp. 92-142.
- Castany Prado, Bernat (2015) “Lo ‘maravilloso franciscano’ en la *Historia de los indios de la Nueva España*, de fray Toribio Benavente Motolinía”, en *Romance Notes*, n° 55, 25-33.
- Castaño Navarro, Ana (2008) “Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, en *Revista Acta Poética*, vol. 29, n° 2, 191-212.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Conferencia Episcopal Argentina* (1993) Madrid, Editorial Claretiana.
- Cesareo, Emanuele (1936) *Il panegirico nella Poesía latina*, Palermo, Via Catania.
- Cesareo, Mario (1995) *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*, West Lafayette-Indiana, Purdue University Press.
- Cesareo, Mario (1995) “Jerónimo Mendieta: razón barroca, delirio institucional”, en *Revista Iberoamericana*, vol. 61, n° 172-173, 441-460.
- Chartier, Roger (1992) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.
- Chartier, Roger (1994) “Figuras del autor”, en *El orden de los libros*, Barcelona, Gedisa, pp. 41-67.

- Checa, Jorge (1996) “Cortés y el espacio de la conquista: la Segunda carta de relación”, en *MLN*, vol. 111, n° 2, 187-217.
- Chesterton, Gilbert Keith (1974) *San Francisco de Asís*, Barcelona, Editorial Juventud.
- Chiampi, Irlemar (1983) “Lo mágico y lo maravilloso”, en *El realismo maravilloso. Forma e ideología en la novela hispanoamericana*, Caracas, Monte Ávila, pp. 49-59.
- Chinchilla Pawling, Perla de los Ángeles (2004) “¿Qué es un sermón?”, en *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 53-130.
- Christensen, Alexander (1996) “Cristóbal del Castillo and the Mexica ‘Exodus’”, en *The Americas: A quarterly review of inter-american cultural history*, n° 4, 441-464.
- Clendinnen, Inga (1993) “Crueldad feroz y antinatural: Cortés y la conquista de México” (traducción de P. Linietsky, M. López Seoane y A. Ocampo), en Greenblatt, Stephen (Comp.), *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, pp. 12-47.
- Colombi, Beatriz (2016) “Del reinar al vasallaje: armonía y despojos en los *Comentarios reales*”, en *Cuadernos americanos*, n° 157, 51-62.
- Colombi, Beatriz (2010) “El viaje, de la práctica al género”, en Marinone, Mónica; Tineo, Gabriela (Coords.), *Viaje y relato en Latinoamérica*, Mar del Plata, Katatay, pp. 287-308.
- Colombi, Beatriz (2013) “La *Brevísima relación de la destrucción de Indias* de fray Bartolomé de las Casas en el eje de las controversias”, en *Zama*, n° 5, 91-102.
- Colombi, Beatriz (2004) *Viaje intelectual. Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Colombi, Beatriz (Comp.) (2016) *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos.
- Cornejo Polar, Antonio (1978) “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 7-8, 7-21.
- Cornejo Polar, Antonio (1993) “Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis”, en *Hispanamérica*, n° 66, 3-15.
- Cornejo Polar, Antonio (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, Antonio (1997) “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes”, en *Revista Iberoamericana*, n° 180, 867-870.
- Cornejo Polar, Antonio (1997) “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, en *Memorias de Jalla 1995*, Tucumán, Proyecto Tucumán en los Andes, pp. 3-7.

- Cornejo Polar, Antonio (1999) “Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo”, en *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, año XXV, n° 50, 9-12.
- Cuevas, Mariano (1921-1922) *Historia de la iglesia en México*, 2 tomos, México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz.
- Dahlmann, Joseph (1893) *El estudio de las lenguas y las misiones*, Madrid, Librería católica de Gregorio del Amo. Disponible en: <https://archive.org/details/elestudiodelasle00dahluoft>
- Dalmaroni, Miguel (2009) *La investigación literaria. Problemas iniciales de una práctica*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- De Certeau, Michel (1986) *Heterologies. Discourse of the other*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- De Certeau, Michel (2006) *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel (2000) *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, Gilles (1989) *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós.
- Delgado Gómez, Ángel (1993) “Introducción”, en Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Madrid, Castalia, pp. 7-72.
- Diccionario de Autoridades* (1726-1739). Madrid, Real Academia Española. Disponible en <http://web.frl.es/DA.html>
- Diccionario de la Real Academia Española* (2017) Madrid, Asociación de Academias de la Lengua Española. Disponible en: [www.rae.es](http://www.rae.es)
- Diccionario Nahuatl-Español / Español-Nahuatl* (2001), México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas – Instituto Mexiquense de Cultura.
- Disandro, Carlos A. (1971) “Hölderlin y el sentimiento de las ruinas”, en Modern, Rodolfo (Ed.), *Friedrich Hölderlin 1770-1970: Homenaje en su centenario*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 163-183.
- Domínguez Lázaro, Martín (1992) “Labor de los franciscanos en el siglo XVI”, en *Campo Abierto. Revista de Educación*, n° 9, Badajoz, 209-227.
- Dos Reis, Anderson Roberti (2007) “Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI. Uma análise da obra de frei Toribio Motolinia”. *Tesis de Maestría en Historia*, Instituto de Filosofía e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Disponible en <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279801>

- Dos Reis, Anderson Roberti y Oliveira Fernandes, Luiz Estevam (2006) “Os confitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI”, en *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, n° 5, 1-24.
- Dussel, Enrique (2009) *Ética de la liberación*, Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique (1985) *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora.
- Dussel, Enrique (1992) *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo negro - Esquila misional. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120215100901/iglesia.pdf>
- Duverger, Christian (1990) *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, Quito, Ediciones ABYA-YALA.
- Dyer, Nancy Joe (1992) “Fuentes escritas en la *Historia* de Toribio de Benavente (Motolinía)”, en Vilanova, Antonio (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I, Barcelona, pp. 415-423.
- Echeverry Pérez, Antonio José (2005) “Dialéctica de las utopías: del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550 – 1630”, *Revista científica Guillermo de Ockham*, n° 1, 61-81.
- Eiján, Samuel (1927) *Franciscanismo Íbero-Americano en la historia, la literatura y el arte*, Barcelona, Biblioteca franciscana. Disponible en: [https://archive.org/details/MN5088ucmf\\_0](https://archive.org/details/MN5088ucmf_0)
- Elliott, John (1990) “La conquista española y las colonias de América”, en Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina. Vol. I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Traducción de Antonio Acosta, Barcelona, Crítica.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Espericueta, José (2015) “Writing virtue and indigenous rights: Juan Bautista Pomar and the Relación de Texcoco”, en *Hispania*, vol. 98, n° 2, 208-219.
- Fernández, Adela (1983) *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón nahuatl*, México, Panorama Editorial.
- Filinich, María Isabel (1998) *Enunciación. Enciclopedia Semiológica*, Buenos Aires, Eudeba.
- Fletcher, John y Roper, Alfonso (2008) *Historia general del cristianismo. Del siglo I al siglo XXI*, Barcelona, Editorial CLIE.
- Florescano, Enrique (1999) *Memoria indígena*, México, Taurus.
- Foucault, Michel (1996) *El orden del discurso*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (2008) *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.



- Foucault, Michel (2010) “¿Qué es un autor?”, en Araújo, Nara y Delgado, Teresa (Comps.), *Textos de teoría y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*, Barcelona, Anthropos.
- Foucault, Michel (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fracas, Simone (2017) “Almost millenarian: a critical rereading of Geronimo de Mendieta’s eschatological thought and its historiography”, en *International Journal of Latin American Religion*, n° 1, 376-400.
- Fracas, Simone (2017) “El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la *Historia eclesiástica indiana*”, en *Cuadernos americanos*, n° 160, 157-183.
- Franco, Jean (1992) “La cultura hispanoamericana en la época colonial”, en Iñigo Madrigal, Luis (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- Frost, Elsa Cecilia (1976) “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, n° 1, 3-28.
- Frost, Elsa Cecilia (2012) “Toribio de Benavente, llamado Motolinía”, en Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II, tomo II: Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 767-794.
- García Bedoya, Carlos (2000) *La literatura peruana en el período de estabilización colonial. 1580-1780*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García Canclini, Néstor (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- García Gutiérrez, Óscar (1999) “Fray Toribio Motolinía: la visión urbana de un cronista novohispano. Breve semblanza sobre el diseño de los espacios urbanos y religiosos en Tlaxcala durante el siglo XVI”, en *Anales de Literatura Española*, n° 13, Alicante, 13-27.
- García Icazbalceta, Joaquín (1891) “Al lector”, en *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (siglo XVI)*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, pp. VII-XLV.
- García Icazbalceta, Joaquín (1896) “Fr. Gerónimo de Mendieta”, en *Obras. Tomo III: Biografías*, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, pp. 363-412. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/obras-de-d-j-garcia-icazbalceta-tomo-iii-biografias-vol-i/>
- García Icazbalceta, Joaquín (1897) “Juan Bautista Pomar”, en *Obras. Tomo IV: Biografías*, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, pp. 215-221.
- García Icazbalceta, Joaquín (1870) “Noticias del autor y de la obra”, en Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería Portal de Agustinos, pp. XVIII-XXXVI.

- García Icazbalceta, Joaquín (2002) “Noticias del autor y de la obra”, en Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. 2 tomos. Edición de Antonio Rubial García, México, Conaculta, pp. 53-91.
- García Icazbalceta, Joaquín (1898) “Sobre los padres, Las Casas y Benavente (Motolinía)”, en *Obras*. Tomo VII: Opúsculos varios, México, Imprenta de Victoriano Agüeros, pp. 313-319.
- García Quintana, Josefina (2003) “La *Relación de Michoacán*”, en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, México, Universidad Autónoma de México.
- García Trapiello, Jesús (1997) *Introducción al estudio de los Salmos*, Salamanca, Editorial San Esteban.
- Garibay, Ángel (1945) *Épica náhuatl*, México, Universidad Autónoma de México.
- Garibay, Ángel (1953-1954) *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa.
- Garibay, Ángel (1940) *Llave del Náhuatl*, Otumba, Imprenta Mayli.
- Garibay, Ángel (1987) *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa.
- Garibay, Ángel (Comp.) (1964) *Poesía náhuatl: Romances de los señores de la Nueva España: manuscrito de Juan Bautista de Pomar*, México, Universidad Autónoma de México.
- Garibay, Ángel (1985) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa.
- Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Genette, Gérard (1989) *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus.
- Gibson, Charles (2007) *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- Gibson, Charles (1954) “Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI”, en *Historia mexicana*, vol. 3, n° 4, 592-599.
- Gibson, Charles (1950) “The identity of Diego Muñoz Camargo”, *The Hispanic American Historical review*, vol. 30, n° 2, 195-208.
- Gibson, Charles (1991) *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Glantz, Margo (2001) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus.
- Goic, Cedomil (Coord.) (1988) *Historia y crítica de la Literatura Hispánica. Tomo I: Época colonial*, Barcelona, Crítica.
- Gómez Canedo, Lino (1973) *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa.
- Gómez Canedo, Lino (1970) “Motolinía, enigma historiográfico”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, n° 4, 153-177.

- Gomis, Juan Bautista (Ed.) (1948-1949) *Místicos franciscanos españoles*, 3 tomos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2001), *Educación y colonización en la Nueva España, 1521-1821*, México, Universidad Pedagógica Nacional.
- González Cárdenas, Luis (1949) “Fray Gerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador”, en *Revista de Historia de América*, México, vol. 28, 331-376.
- González Echevarría, Roberto (1984) “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”, en *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*, Caracas, Monte Ávila, pp. 149-166.
- González Echevarría, Roberto (2000) *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- González Echevarría, Roberto; Pupo-Walker, Enrique (Eds.) (2006) *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.
- González, Luis (1996) *Jerónimo de Mendieta: vida, pasión y mensaje de un indigenista apocalíptico*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- González Torres, Yolotl (1985) *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Greenblatt, Stephen (1991) *Marvelous possessions. The wonder of the New World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Greenleaf, Richard (1995) *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (2007) *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós.
- Gruzinski, Serge (2014) *La ciudad de México. Una historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (2007) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (1994) “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, en Bernand, Carmen (Comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 148-171.
- Gunkel, Hermann (1983) *Introducción a los Salmos*, Valencia, EDICEP.
- Harto Trujillo, María Luisa (2011) “El *exemplum* como figura retórica en el Renacimiento”, en *Humanitas*, n° 63, 509-526.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Tecnos.

- Henríquez Ureña, Pedro (1978) *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez Ureña, Pedro (1978) *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Hernández, Rosaura (2003) “Diego Muñoz Camargo”, en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, México, Universidad Autónoma de México.
- Hulme, Peter (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, London, Routledge.
- Ibarra Herreras, María de Lourdes (2012), “Andrés de Olmos”, en Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.), *Historiografía mexicana*. Volumen II, Tomo II: Historiografía eclesiástica, México, Universidad Autónoma de México, pp. 759-765.
- Ibarra Herreras, María de Lourdes (2012) “Jerónimo de Mendieta”, en Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.), *Historiografía mexicana*. Volumen II, Tomo II: Historiografía eclesiástica, México, Universidad Autónoma de México, pp. 795-826.
- Iglesia, Ramón (1945) “Invitación al estudio de Fray Jerónimo de Mendieta”, en *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, año IV, vol. XXII, n° 4, 156-172. Disponible en <http://www.cialc.unam.mx/ca/CuadernosAmericanos.1945.4/CuadernosAmericanos.1945.4.pdf>
- Inoue Okubo, Yukitaka (2007) “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Levin Rojo, Danna; Navarrete, Federico (Coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM-IIIH.
- Inoue Okubo, Yukitaka (2003) “Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-historiográfico de la Nueva España”, en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, n° 66, 2-14.
- Inoue Okubo, Yukitaka (2000) “Tesis sobre el culto al dios único en la época prehispánica: según dos cronistas indígenas del centro de México”, *The Journal of Intercultural Studies*, Japan, Kansas University of Foreign Studies Publication, n° 27, 209-221.
- Iñigo Madrigal, Luis (Coord.) (1992) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- Iriarte, Lázaro (Lázaro de Aspuz) (1954) *Manual de historia franciscana*, Madrid, Compañía Bibliográfica Española.
- Jitrik, Noé (1992) *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor.
- Johansson, Patrick (2012) “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 43, 47-93.

- Kabatek, Johannes (2004) “Algunas reflexiones sobre las tradiciones discursivas”. Disponible en: <http://www.romling.uni-tuebingen.de/discurso/reflex.pdf>
- Kabatek, Johannes (2007) “Las tradiciones discursivas entre conservación e innovación”, en *Revista de literatura y filología hispánica*, n° 10, 331-345.
- Kabatek, Johannes (2006) “Tradiciones discursivas y cambio lingüístico”, en AA.VV., *Sincronía y diacronía de tradiciones discursivas en Latinoamérica*, Madrid, Iberoamericana, pp. 151-172.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1981) *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Hachette.
- Klor de Alva, Jorge (1992) “Nahua colonial discourse and the appropriation of the (european) other”, en *Archives de sciences sociales des religions*, n° 77, 15-35.
- Kohut, Karl (2009) “Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 18, n° 2, 153-187.
- Lafaye, Jacques (1999) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lara Garrido, José (1983) “El motivo de las ruinas en la poesía española de los siglos XVI y XVII”, en *Analecta Malacitana*, vol. VI, n° 2, 223-277.
- Larios Ramos, Antonio (1992) “Jerónimo de Mendieta, cronista e historiador de Indias”, en *Sancho el sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, año 2, n° 2, 205-220.
- Larsen, Neil (1993) “En contra la des-estetización del ‘discurso’ colonial”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 37, 335-342.
- Lawrance, Jeremy (2010) “Homily and harangue in Medieval Spain: the sermón and crowds”, en *Revista de Poética Medieval*, n° 24, 147-183.
- Le Goff, Jacques et al. (1996) *L’ “exemplum”*, Turnhout, Brepols.
- Le Goff, Jacques (1999) *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa.
- Le Goff, Jacques (2003) *San Francisco de Asís*, Madrid, Ediciones Akal.
- Lehmann, Henri (1992) *Las culturas precolombinas*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lenzenweger, Josef et al. (Dir.) (1989) *Historia de la iglesia católica*, Barcelona, Editorial Herder.
- León-Portilla, Miguel (1976) *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana.
- León-Portilla, Miguel (1996) *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (2010) “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 41, 281-295.

- León-Portilla, Miguel (1964) *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Joaquín Mortiz.
- León-Portilla, Miguel (1993) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (2003) *Literaturas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (2004) *Los antiguos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (1978) *Trece poetas del mundo azteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (1999) *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel et al. (2011) *Cantares mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Levin Rojo, Danna; Navarrete, Federico (Coords.) (2007) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- Levinas, Emmanuel (1997) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Editorial Sígueme.
- Lienhard, Martin (1983) “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año IX, nº 17, 105-115.
- Lienhard, Martin (1990) *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492 – 1988)*, La Habana, Casa de las Américas.
- Lienhard, Martin (1990) “Mesoamérica: la llamada crónica indígena”, en *Literatura Mexicana*, nº 1, 9-21.
- Lienhard, Martin (selección, prólogo y notas) (1992) *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Lockhart, James (2013) *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López Bueno, Begoña (1986), “Tópica literaria y realización textual: unas notas sobre la poesía española de las ruinas en el Siglo de Oro”, en *Revista de Filología Española*, nº LXVI, 59-74.
- López Meraz, Oscar Fernando (2008) “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el demonio”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 34, 131-155.
- Lorente Medina, Antonio (2013) “La Historia de los indios de la Nueva España o la apasionada historia de un seráfico descalzo”, en Baraibar, Álvaro et al. (Eds.), *Hombres de a pie y de a caballo*.

- Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 195-212.
- Luque Alcaide, Elisa (1992) “El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio provincial de México. Estudio preliminar y transcripción”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, n° 1, 305-323.
- Luque Alcaide, Elisa (2002) “Mendieta y el proyecto de la Iglesia regular indiana”, en *Mar oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, n° 11-12, 175-192.
- Mancuso, Lara María de Toledo (1996) *Do pasado idolátrico ao presente insolúvel. Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra*, Historia Eclesiástica Indiana (1596), São Paulo, PUC. Disertación de Maestría.
- Maravall, José Antonio (1949) “La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, vol. I, n° 2, 199-227.
- Martí, Samuel (1960) “Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 2, 93-127.
- Martínez, José Luis (2004) “¿Cómo hablar de indios e identidades en el siglo XVI? Una aproximación a la construcción de los discursos coloniales”, en *Revista Historia Indígena*, n° 8, 41-55.
- Martínez, José Luis (1980) “Gerónimo de Mendieta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 14, 131-195.
- Martínez, José Luis (2010) *Nezahualcóyotl, vida y obra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Ferrer, Luis (2008) “Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión mesoamericana prehispánica”, en Sanz Sánchez, Santiago y Maspero, Giulio, *La natura della religione in contesto teologico*, Roma, Edusc, pp. 183-205.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (Coord.) (2010) *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez Marín, Carlos (2003) “El registro de la historia”, en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, México, Universidad Autónoma de México.
- Martínez Marín, Carlos (1976) “Historiografía de la migración mexicana”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 12, 121-135.
- Mason, Peter (1990) *Deconstructing America. Representations of the Other*, Londres, Routledge.
- Mazzotti, José Antonio (1996) *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Medina, Rubén (1993) “La crónica de Indias”, en *Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán*. Disponible en: <http://www.acatlan.unam.mx/repositorio/general/Multidisciplina/Segunda-Epoca/multi-1993-02-11.pdf>

- Mignolo, Walter (1992) “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Iñigo Madrigal, Luis (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- Mignolo, Walter (1986) “El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias”, en *Nueva revista de filología hispánica*, México, El colegio de México, vol. XXXV, n° 2, 451-484.
- Mignolo, Walter (1981) “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, en *MNL*, n° 96, 358-402.
- Mignolo, Walter (2000) “Introduction: from cross-genealogies and Subaltern knowledges to Nepantla”, en *Nepantla: views from South*, vol. I, n° 1, 1-8.
- Mignolo, Walter (1986) “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”, *Dispositio*, vol. XI, n° 28-29, 137-160.
- Mignolo, Walter (1991) “Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial”, en *sYc*, n° 2, 91-118.
- Mignolo, Walter (1992) “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, *Foro hispánico. Revista hispánica de los Países Bajos*, n° 4, 11-27.
- Miliani, Domingo (1985) “Historiografía literaria: ¿períodos históricos o códigos culturales?” en Pizarro, Ana, “Introducción”, en Pizarro, Ana (Coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Miller, Marilyn (1997) “Covert mestizaje and the strategy of ‘passing’ in Diego Muñoz Camargo’s *Historia de Tlaxcala*”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 6, n° 1, 41-58.
- Mires, Fernando (1986) *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Mires, Fernando (1987) *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Moliner, María (2008) *Diccionario de uso español*, Madrid, Gredos.
- Monlau, Pedro Felipe (1858) *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de Rivadeneyra.
- Montegiorgio, Hugolino (1934) *Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol*, Madrid, Espasa Calpe. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-florecillas-de-san-francisco-el-cantico-del-sol>



- Morales, Francisco (1993) “Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones generales”, en Frost, Elsa Cecilia (Coord.), *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9- 30.
- Morales, Francisco (2014) “Pedro de Gante, Martín de Valencia, Toribio Motolinía”, en *Arqueología Mexicana*, n° 127, 35-40.
- Murillo Gallegos, Verónica (2010) “En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 41, 297-316.
- Nagel Bielicke, Federico (1994) “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 24, 419-441.
- Navarrete Linares, Federico (2001) “Estudio preliminar”, en Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Conaculta, pp. 11-83.
- Navarrete Linares, Federico (1991) “Introducción”, en Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-104.
- Navarrete Linares, Federico (2003) “Las *Historias* de Cristóbal del Castillo”, en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, México, Universidad Autónoma de México, pp. 281-300.
- Navarro, José Gabriel (1955) *Los franciscanos en la conquista y colonización de América (Fuera de las Antillas)*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Nettel Díaz, Patricia (2010) *La utopía franciscana en la Nueva España (1554-1604). El apostolado de fray Gerónimo de Mendieta*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel (2002) “Predicación e Historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos”, en *Criticón*, n° 84-85, 277-293.
- O’Gorman, Edmundo (1972), *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas.
- O’Gorman, Edmundo (1969) “Estudio preliminar”, en Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa.
- O’Gorman, Edmundo (1982) *La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, Edmundo (2004) *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Fernando (2002) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra.
- Pardo Bazán, Emilia (1892) “Los franciscanos y Colón”, *Conferencia leída el 4 de abril de 1892*, Madrid, Establecimiento tipográfico Sucesores de Rivadaneira, pp. 5-30. Disponible en: <https://archive.org/details/condesadelos00pardrich>

- Pardo-Tomás, José (2016) “Making Natural History in New Spain, 1525-1590”, en Wendt, Helge (Ed.), *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science, pp. 29-51.
- Pastor, Beatriz (1999) *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*, México, Universidad Autónoma de México.
- Pastor, Beatriz (2008) *El segundo descubrimiento. La Conquista de América narrada por sus coetáneos*, Madrid, Edhasa.
- Pastrana Flores, Miguel (2009) *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Autónoma de México.
- Peña González, José (2002) “La utopía en el pensamiento y la obra de la orden franciscana”, en AA.VV., *El franciscanismo en Andalucía. Conferencias del V Curso de verano “San Francisco en la cultura y en la historia del arte español”*, Córdoba, vol. II, pp. 483-498.
- Pérez Fernández, Isacio (1989) *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Salamanca, San Esteban.
- Phelan, John (1955) *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, London, Cambridge University Press.
- Pizarro, Ana (Coord.) (1985) *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Polanco Martínez, Fernando (2000) “La lengua de la evangelización y de la enseñanza en las crónicas de Motolinía y Lizárraga”. Disponible en: [http://ucm.es/info/especulo/numero14/le\\_evang.html](http://ucm.es/info/especulo/numero14/le_evang.html)
- Poupney Hart, Catherine (1995) “Algunos apuntes en torno a la ‘crónica mestiza’ (México, Perú)”, *Actas del IV Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 279-288.
- Poupney Hart, Catherine (1994) “Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias”, en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, pp. 254-263.
- Poupney Hart, Catherine (1991) “La crónica de Indias entre ‘historia’ y ‘ficción’”, en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 3, 503-515.
- Poupney Hart, Catherine (1992) “La crónica de Indias: intentos de tipología”, en *Revista de Estudios Hispánicos*, n° 19, 117-126.
- Poupney Hart, Catherine (1992) “Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria”, en *Scriptura*, n° 8-9, 27-36.

- Poupeney Hart, Catherine (2000) "Mestizaje: 'I understand the reality, I just do not like the word': perspectives on an option", en De Grandis, Rita; Bernd, Zilà, *Critical studies. Vol. 13: Unforseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 34-55.
- Pratt, Mary Louise (2011) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Prescott, William (2004) *Historia de la conquista de México*, México, Editorial Océano.
- Pupo-Walker, Enrique (1982) *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid, Gredos.
- Rabasa, José (1996) "Crónicas religiosas del siglo XVI", en Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot (Coords.), *Historia de la literatura mexicana. 1. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, pp. 321-350. Disponible en: <http://www.elem.mx/estgrp/datos/249>
- Rabasa, José (2009) *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.
- Rabinovich, Silvana (2009) "Alteridad", en Szurmuk, Mónica; Irwin, Robert (Coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI.
- Rama, Ángel (1984) *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama.
- Rama, Ángel (1985) *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Rama, Ángel (2006) "Un proceso autonómico: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana", en *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo, Trilce.
- Ramírez, José Fernando (1858) "Noticias de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente, o Motolinía", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Colección de documentos para la historia de México*, volumen I, México, Librería de J. M. Andrade, pp. XLV-CLIII.
- Ramírez, José Fernando (1944) *Vida de Fray Toribio de Motolinía*, México, Porrúa.
- Ramírez Santacruz, Francisco; Costilla Martínez, Héctor (2017) "Introducción. De la América colonial: el discurso mestizo en contexto", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Crónicas mestizas*, año XLIII, n° 86, 9-16.
- Ricard, Robert (2013) *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Roa de la Carrera, Cristián (2017) "Narrativas de la conciliación: subjetividad intercultural en la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Crónicas mestizas*, año XLIII, n° 86, 67-87.
- Romero Galván, José Rubén (Coord.) (2003) *Historiografía novohispana de tradición indígena*, Vol. I, México, Universidad Autónoma de México.

- Romero Galván, José Rubén (2003) *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc. Su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México, Universidad Autónoma de México.
- Ross, Kathleen (2006) “Historiadores de la conquista y colonización del Nuevo Mundo: 1550-1620”, en González Echevarría, Roberto; Pupo-Walker, Enrique (Eds.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.
- Rozat Dupeyron, Guy (1996) “Fronteras semióticas. Escritura y alteridad en las crónicas novohispanas”, en *Archivo de Tiempo y Escritura*. Disponible en <https://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/fronterassemioticas.htm>
- Rozat Dupeyron, Guy (2002) *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana.
- Rubial García, Antonio (2002) “Estudio preliminar. Fray Gerónimo de Mendieta: tiempo, vida, obra y pensamiento”, en Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, pp. 15-52.
- Rubial García, Antonio (2002) “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva en el siglo XVII”, en Chang-Rodríguez, Raquel (Coord.). *Historia de la literatura mexicana. 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, pp. 325-371.
- Rubial García, Antonio (2002) *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta.
- Rubial García, Antonio (1996) *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial García, Antonio (2012) “La historiografía eclesiástica en Nueva España”, en Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II, tomo II: Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 687-694.
- Rubial García, Antonio (2015) *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, Antonio (1978) “La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 6, n° 6, 1-8.
- Rubial García, Antonio (2014) “La labor educativa al interior de las órdenes mendicantes en Nueva España”, en Santana Vela, Joaquín y Urquijo Torres, Pedro (Coords.), *Proyectos educativos en México. Perspectivas históricas*, Morelia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-94.
- Rubial García, Antonio (1998) “Las edades doradas de la evangelización franciscana. Entre la creación literaria y la verdad histórica”, en Buxó, José Pascual y Calderón, Mario (Eds.), *Primeras Jornadas de Literatura Mexicana. Maestría en Literatura Mexicana*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 19-34.

- Rubial García, Antonio (2010) “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en Martínez López-Cano, María del Pilar (Coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 215-236.
- Rubial García, Antonio (2012) “Religiosos viajeros en el mundo hispánico en la época de los Austrias (el caso de Nueva España)” en *Historia Mexicana*, vol. LXI, n° 3, 813-848.
- Rubial García, Antonio (2009) “Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, en Sigaut, Nelly (Ed.), *La iglesia católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 393-401.
- Rubial García, Antonio; García Ayluardo, Clara (1991) *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico*, México, Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana.
- Ruiz Bañuls, Mónica (2014) “El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional”, en *Sémata*, vol. 26, 491-507.
- Sagüés Azcona, Pío (1951) *Fray Diego de Estella. Modo de predicar y modus concionandi. Estudio doctrinal y edición crítica*, Madrid, Instituto Miguel de Cervantes.
- Said, Edward W. (2010) *Orientalismo*, Barcelona, Editorial Debolsillo.
- Sallent del Colombo, Emma (2016) “Transferring natural knowledge in early colonial New Spain from Franciscan sources: Motolinía’s *Historia de los Indios de la Nueva España* (1541-1569)”, en Wendt, Helge (Ed.), *The globalization of knowledge in the Iberian Colonial World*, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science, pp. 137-158.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, et al. (2010), “Hacia una poética del sermón”, en *Revista de Poética Medieval*, n° 24, 11-15.
- Santiago, Silviano (2000) “El entre-lugar del discurso latinoamericano”, en Amante, Adriana; Garramuño, Florencia (traducción y prólogo), *Absurdo Brasil*, Buenos Aires, Biblos, pp. 61-77.
- Scharlau, Birgit (1990) “Nuevas tendencias en los estudios de crónicas y documentos del periodo colonial latinoamericano”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 31-32 365-375.
- Serna, Mercedes (2013) “Fray Toribio de Motolinía y la política colonial española: los tributos y las Leyes Nuevas”, en Baraibar, Álvaro et al. (Eds.), *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 213-230.
- Serna Arnaiz, Mercedes y Castany Prado, Bernat (2014) “Introducción”, en Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Madrid, Real Academia Española – Centro para la edición de los clásicos españoles, pp. 9-104.

- Simmel, Georg (1965) "The Ruin", en Wolff, Kurt H. (Ed.) *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics*, New York, Harper and Row, pp. 259-66.
- Solano y Pérez-Lila, Francisco de (1973) "Estudio preliminar", en Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, Atlas, pp. X-XXXIX.
- Solodkow, David (2014) *Etnógrafos coloniales. Escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América (siglo XVI)*, Madrid, Iberoamericana.
- Soustelle, Jacques (2013) *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Starobinski, Jean (1964) "La mélancolie dans les ruines", en *L'invention de la liberté 1700-1789*, Genève, Editions d'Art Albert Skira, pp. 179-187.
- Szurmuk, Mónica; Irwin, Robert (Coords.) (2009) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI.
- Tesoro de la lengua castellana, o española. Compuesto por el licenciado Don Sebastián de Covarrubias Orozco, Capellan de su Magestad* (1611). Disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola>
- Tobar Donoso, Julio (ed.) (1960) *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Todorov, Tzvetan et al. (1988) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar Universidad.
- Todorov, Tzvetan (1990) "El cruce de las culturas", en *Criterios*, n° 25-28, 3-19.
- Todorov, Tzvetan (2008) *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (2000) *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI.
- Troncoso Pérez, Ramón (2012) "Crónica del Nepantla: Estudio, edición y anotación de los *Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac*, de Cristóbal del Castillo", *Tesis Doctoral*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/96890>
- Troncoso Pérez, Ramón (2013) "Cronistas indígenas novohispanos de origen nahua. Siglo XVI y principio del XVII" en Baraibar, Álvaro et al. (Eds.), *Hombres de a pie y de a caballo. Conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Navarra, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 147-160.
- Troncoso Pérez, Ramón (2011) "'Nepantla', una aproximación al término" En Castany, Bernat et al. (Eds.) *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-UAB, pp. 375-398.
- Urrejola, Bernarda (2012) "El panegírico y el problema de los géneros en la retórica sacra del mundo hispánico. Acercamiento metodológico", en *Revista Chilena de Literatura*, n° 2, 219-247.

- Urrejola, Bernarda (2016) “Hacia una poética del sermón en Nueva España”, en Von der Walde Moheno, Lilian (Ed.), *Retórica aplicada a la literatura medieval y de los siglos XVI y XVII*, México, Editorial Grupo Destiempos, pp. 163-198.
- Valenzuela Matus, Carolina (2014) “Espiritualidad medieval y antigüedad clásica. La *Historia Eclesiástica Indiana* de Fray Jerónimo de Mendieta”, en *Historias del Orbis Terrarum. Revista electrónica de Historia*, Santiago de Chile, n° 13, pp. 155-175.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2008) “Interpretación histórica e identidad en dos cronistas novohispanos”, *Tesis de Maestría*, México, Universidad Autónoma de México. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2008/agosto/0629851/Index.html>
- Vázquez Chamorro, Germán (2003) “Introducción”, en Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Madrid, Dastin, pp. 5-66.
- Vázquez Chamorro, Germán (1991) “Introducción general”, en *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, pp. 7-15.
- Velazco, Salvador (2003) “El ‘coloquio de Tlaxcala’ de Diego Muñoz Camargo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 34, 307-329.
- Velazco, Salvador (2003) *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, México, Universidad de Guadalajara.
- Vidal, Hernán (1985) *Socio-Historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*, Minneapolis, Institute for Study of Ideologies and Literature.
- Ward, Thomas (2001) “From the ‘people’ to the ‘nation’: an emerging notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 32, 223-234.
- Weckmann, Luis (1982) “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, vol. 32, n° 1 (125), 89-105.
- Wey-Gómez, Nicolás (1991) “¿Dónde está Garcilaso?: La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. XVII, n° 34, 7-31.
- White, Hayden (1992) *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós.
- White, Hayden (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Winkler, Gerhard (1989) “Monacato y órdenes religiosas”, en Lenzenweger, Josef et al. (Dir.), *Historia de la iglesia católica*, Barcelona, Editorial Herder, pp. 298-314.

Zamora, Margarita (1987) "Historicity and literariness: problems in the literary criticism of Spanish American Colonial texts", en *MLN*, vol. 102, n° 2, 334-346.

Zumthor, Paul (1994) *La medida del mundo. La representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra.



## AGRADECIMIENTOS

Nada más paradójico que el momento de los agradecimientos de una tesis: se redactan al final del proceso, pero remiten a quienes estuvieron desde el principio mismo de la escritura.

En primer lugar, esta investigación fue posible gracias al financiamiento de la Beca Doctoral UBACyT (2013-2017), otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires, y a la Beca de Finalización de Doctorado de CONICET (2017-2019). Sin estas oportunidades, esta tesis no habría podido ser siquiera iniciada.

Al Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, centro en el que tengo el orgullo de desempeñarme como becaria investigadora. A la calidad de sus miembros, las discusiones allí desarrolladas y su vasta biblioteca debo el inicio y gran parte del desarrollo de esta tesis. Agradezco muy especialmente a su cordial director, Noé Jitrik.

A mi directora, la doctora Valeria Añón, inmejorable guía, quien me acompañó desde los orígenes de esta investigación y durante todo su proceso, y leyó y corrigió con agudeza. A su generosidad, capacidad de escucha y aliento constante debo este trabajo. La fortuna de haberla tenido como directora suele ser una excepción en el mundo académico.

A la doctora Beatriz Colombi, codirectora de mi Doctorado, quien confió en mí para integrar su grupo de estudios, se preocupó por mis avances y me apoyó con paciencia y sabiduría durante todos estos años. Mi eterno agradecimiento a su gentileza, compañía y calidez.

A mis profesores de Doctorado y Maestría, con quienes tuve la suerte de compartir los avances de mi investigación. A su dedicación y cercanía con el alumno debo, también, parte de este trabajo.

A la doctora Clementina Battcock quien, desde su encendida pasión por los universos prehispánico y colonial, estuvo siempre dispuesta a recomendar bibliografía y a brindarme afectuosos y sabios consejos.

A mis amigos becarios e investigadores, Marina Ríos, María Laura Romano, Carla Fumagalli, Mariana Rosetti, Juan Ignacio Pisano, Facundo Ruiz, María Fernanda Pampín, con quienes compartí dudas, crisis y bloqueos. Muchos de ellos, incluso, han leído avances de esta tesis y aconsejado desde el afecto y la generosidad. Gracias a esta compañía, no se siente tan solitario el trabajo que solitario es.

A mis colegas de la cátedra Latinoamericana I-A de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, que me alentaron en todo momento, compartieron su experiencia, recomendaron bibliografía y se preocuparon por mis avances.

A mi familia, toda. A los que están y a los que, en palabras franciscanas, “pasaron a otras partes”.

Y por último pero no menos importante, a Gustavo y Lautaro, mis motores de cada día. Sin su apoyo cotidiano, amor constante y el mate silencioso, no hay escritura posible.

