

**XXX Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires - marzo de 2018**

Motolinía y Mendieta: aproximaciones a las crónicas misioneras (México, siglo XVI)

María Inés Aldao
Instituto de Literatura Hispanoamericana
CONICET

Introducción

Entre la vastedad de textos pertenecientes a lo que vagamente se llama “crónicas de Indias” existe un grupo que puede ser considerado un subgénero de las mismas. Me refiero a las “crónicas misioneras”, aquellos textos coloniales escritos por frailes de distintas órdenes religiosas desde mediados del siglo XVI, no con el objetivo de transmitir las peculiaridades de los habitantes y tierras de la Nueva España (aunque esto aparezca intermitentemente en sus textos) sino para mostrar el estado de “paganismo” de los indígenas mesoamericanos y, desde allí, plantear y transmitir el mejor modo de cambiar dicha realidad.

En esta oportunidad, comparto algunos avances de mi tesis doctoral, en la que analizo las peculiaridades de este tipo de crónicas que las hace un subtipo único de la literatura colonial novohispana. En mi trabajo pongo en relación tres crónicas mestizas (*Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala* (1592) de Diego Muñoz Camargo e *Historia de la venida de los mexicanos e de otros pueblos e Historia de la conquista* (1599-1600) de Cristóbal del Castillo) y dos crónicas “misioneras”,¹ *Historia*

¹ Propongo que las crónicas misioneras 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.

de los indios de la Nueva España (1541) de Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, e *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (ca. 1597), ambas compuestas por frailes franciscanos, que son las que me ocupan el día de hoy.

Es necesario aclarar que *Historia de los Indios de la Nueva España* e *Historia eclesiástica indiana* pertenecen a dos generaciones misioneras diferentes. Motolinía llega en 1524 junto a otros once compañeros y forma parte de (según su propio texto y según Mendieta) a una suerte de edad dorada de la evangelización, la instauración temprana del catolicismo en la Nueva España. Por su parte, a Mendieta (que llega en 1554) le corresponde, según su locus enunciador, la finalización de dicha etapa y el inicio de la degeneración o empobrecimiento de los hábitos de los conversos y fundamentalmente (porque siempre están en la mira del fraile) de los españoles residentes en México. A pesar de esta observación, hay algunas cuestiones que atañen a este tipo de crónicas en forma similar. Comparto, entonces, algunas ideas muy incipientes sobre esto.

Respecto del contexto de escritura

En la mayoría de los casos, la escritura es por encargo, cuestión que incide en el lector al que se dirige y en el o los objetivos de cada texto. Si algunas crónicas mestizas fungen como respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577 (las de Pomar y Muñoz Camargo), las misioneras también son escritas como parte de los muchos deberes evangelizadores. En el caso de la *Historia* de Motolinía, su escritura se origina cuando el Capítulo Seráfico de 1536 encarga al franciscano 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. La *Historia eclesiástica indiana* también es un escrito por encargo: una Obediencia de 1571 del general de la orden, fray Cristóbal de Capitefontium, aprovecha una breve estancia de Mendieta en España y le ordena volver a México, a pesar de su delicada salud, para continuar con sus labores misioneras y escribir una historia en lengua española.² Respecto de esto, el enunciador de la crónica misionera se posiciona en

² Mendieta logra viajar en 1573 se instala en el convento de Tlatelolco y comienza en 1575, busca archivos (escribe a Zorita pidiéndole los manuscritos de Motolinía). Su escritura se ve interrumpida constantemente por sus viajes, por pestes, por trabajo. Los materiales recopilados desde 1573 fueron utilizados para la

un locus de ofuscación por verse obligado a desatender los asuntos catequísticos y eclesiásticos. Es un enunciador que se lamenta por tener que dedicar tiempo a la escritura, habiendo tanto (catequístico) para hacer, postura que es, de todas maneras, un posicionamiento estratégico que intenta erigir la figura del fraile como aquel que todo lo hace, todo lo puede, todo lo obedece. A pesar de esta suerte de desgano, es esa misma historia la que da cuenta de su constante labor evangelizadora y, en ese gesto, la valida.

Respecto del posicionamiento del enunciador

El enunciador de una crónica mestiza enjuicia 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. El cronista mestizo ve las ruinas de la ciudad y se lamenta. El cronista franciscano observa, en cambio, lo que se ha construido con esos mismos materiales: iglesias y conventos, y elide el relato del trauma de la ruptura de un mundo viejo para celebrar el nuevo. En definitiva, para ambos tipos de enunciación la conquista tuvo como único sesgo positivo la introducción de la fe católica.

El enunciador de una crónica misionera 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, ni español, ni conquistador, sino misionero. Entre la descripción del mundo indígena y la celebración de la misión, creo que se puede pensar en un enunciador *nepantla*,³ recordando la famosa anécdota de fray Diego Durán. Estas crónicas reproducen obsesivamente la labor no de los religiosos, en general, sino de la orden franciscana, en particular, dado que para el fraile su grupo de pertenencia no es su lugar de origen sino su orden religiosa (la primera persona plural de la crónica misionera refiere no a los españoles sino a los frailes y, en el caso de mi corpus, los franciscanos). En parte debido a esto, critica impiadosamente al conquistador instalado en América. La queja recurrente es la utilización

solicitud de información del general Francisco de Gonzaga, que preparaba una crónica general de la orden franciscana. Entre 1595 y 1596 termina de redactar la historia, retirado en el eremitorio de Huexotla. Se estima que redactó unos 77 documentos, entre cartas, memoriales, documentos. La mayor parte fueron publicados por Icazbalceta en la *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* (2 vols.) bajo el título *Códice Mendieta* (original en el British Museum).

³ Nepantla: en medio o encimado (*Diccionario Nauatl-Español*, 2001).

de la evangelización de los indígenas como excusa para la apropiación. Los españoles son, por ejemplo, “zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios” (Motolinía, 1985: 120) que “vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año (...) las casas todas han de ser de caballeros” (Motolinía, 1985: 185). Son muchas las frases de este tenor. Es así como en las historias franciscanas, es constante la crítica a la “comodidad” y “holgura” del español versus el ideal de servicio, sacrificio y pobreza que remeda la cita bíblica “el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos” (Marcos 10, 45).

Austeridad, caridad y descalcez, características de San Francisco y de los frailes de su orden o, en palabras de Mendieta, “san Francisco y sus secuaces” (2002: 321), son valores recurrentes en los textos y en todos los frailes que misionan en Nueva España. En esto, el sujeto enunciador de Mendieta es muy insistente: en el libro V de la *Historia Eclesiástica Indiana*, 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 “pelar contra el Maligno”. Todos son santos. Todos son mártires: los frailes no cometen excesos, van descalzos, no usan caballo (como los dominicos), no toman vino (como varios dominicos), no conocen mujer, duermen poco y comen menos. Es “de santo”, por ejemplo, dormir sin manta ni colchón, arrimarse en soledad (o con un fraile lego) a tierras chichimecas y morir en el intento, remendar sus propias vestimentas en vez de aceptar ropa hilada por indias (pues sería un lujo innecesario), atender las necesidades de los demás hasta desmayarse de cansancio. Y es, por supuesto, una virtud la autoflagelación: suerte de conmutación de los sacrificios paganos indígenas por el espíritu sacrificial del fraile. 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 indio versus las autoridades civiles y eclesiásticas que amenazan continuar con la “esclavonía”.

En parte debido a esto, la primera persona protagonista es constante; 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. Este enunciador, que se aparta rotundamente del

“nosotros” español en tanto no es conquistador, también 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 (nuevo *tlacatecolotl*⁴ o demonio) en tanto impedimento de la evangelización.

También observo un posicionamiento oscilante respecto del pasado indígena: tanto las mestizas como las misioneras enjuician lo cristianamente reprobable: los sacrificios humanos, el paganismo, prácticas como el incesto, la sodomía, la delincuencia, la poligamia, la superstición (“engaños”, “errores” para Muñoz Camargo, “disparates” o “desatinos” para Mendieta). El enunciador de la crónica mestiza se esfuerza y mucho por demostrar su “del lado de” no español, sino cristiano, y esto es uno de sus rasgos distintivos. En las crónicas misioneras el rescate del pasado indígena responde a la necesidad de recopilación de información que resulte útil para la conversión, por lo que en su escritura el propósito evangelizador excede el histórico.

Respecto de lo milagroso

En la crónica misionera hay un particular énfasis en la maravilla, esto es, en lo milagroso traducido como “maravilla” por el enunciador, que no es exclusividad de este discurso (y de hecho está en la crónica mestiza) pero sí aparece exacerbado. Las “cosas de ver y notar” (Motolinía, 1985: 239), o los “muchos y grandes milagros” (Motolinía, 1985: 275) o los “milagros y maravillas” (Motolinía, 1985: 276/7), sintagmas todos utilizados por Motolinía y Mendieta (y que también encontramos en historias compuestas por frailes de otras órdenes, como las *Historias* del dominico Diego Durán y del jesuita José de Acosta),

⁴ 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).

refieren a instancias de la evangelización: curaciones a partir de fijar la vista en la cruz (Motolinía, 1985: 128), un indio que al convertirse escucha el canto de ángeles (Motolinía, 1985: 222), un “niño muy resplandeciente” que aparece al elevar la hostia consagrada, una corona sobre un fraile que predica (Motolinía, 1985: 260), un globo de fuego durante las misas (Motolinía, 1985: 261), gente que resucita (Motolinía, 1985: 276). Mendieta dedica un capítulo entero (el XLXIX) 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: 476) (nótese la simbólica paradoja de esta referencia) donde distintos rayos enviados por el “enemigo” rompen sucesivamente la cruz hasta que desentierran ídolos que permanecían ocultos, y santo remedio. Además, su *Historia* está recorrida por milagros atribuidos a frailes (franciscanos, claro) después de muertos. Muchos de estos frailes, han “anunciado” día y hora de su muerte. Otros, protagonizan apariciones siempre a otros frailes y siempre en escenarios *ad hoc*: en medio de la misa, luego de la homilía, durante el rezo del rosario, en la quietud conventual.

No es la maravilla asociada al espacio o a las peculiaridades de una tierra nueva. En la crónica misionera, estos milagros son presentados como la confirmación de la férrea presencia de Dios en Nueva España y a su voluntad de manifestarse así “a estos simplecitos” (Motolinía, 1985: 261).⁵ En cambio, en la crónica mestiza esto no aparece con tanta recurrencia dado que el enunciador es, claramente, evangelizado y no evangelizador.

Respecto de esta cuestión y de la alusión a estos “simplecitos”, es recurrente el diminutivo paternalista del enunciador: “hijuelos”, “mozuelo”, “indezuelo”, “poblezuelo de indios”, “pobrecillos”, “pequeñuelo”⁶ son solo algunos ejemplos de los subjetivemas que se encuentran en la crónica misionera en referencia a los indígenas conversos, sus oficios y sus costumbres nuevas y que marcan una clara distancia entre evangelizador y evangelizado.

⁵ Mendieta: “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: 135).

⁶ En referencia a los *teocalme* las crónicas misioneras traducen como “iglezuelas o templillos”. En Mendieta es común encontrar sintagmas como “los más grandecillos (...) traían sus habitillos y cordones” (2002, I: 501) o la descripción de que en el colegio de Tlatelolco los indígenas traen sus “cajuelas y su ropilla” (Mendieta, 2002, II: 79).

Para ir cerrando, la escritura evangelizadora 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 su enunciador 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, la crónica misionera puede pensarse, también, como obra propagandística. Hay otras cuestiones en las que estoy trabajando que aún debo deslindar: las referencias a distintas fuentes escritas y orales (suerte de “coro misionero” semejante al “mestizo” en tanto superposición constante de textualidades). En relación a esto, la inclusión de la voz del otro: en las crónicas misioneras, toda voz es incorporada en discurso directo: la del conquistador, la del fraile, la del *tlatoani* pero, también, la del *macehual*⁷ y, fundamentalmente, la del indígena converso. También la cuestión temporal, ya que el enunciador de las crónicas misioneras se posiciona en el presente absoluto, en el aquí y ahora que es el de la evangelización (de hecho hay muchas referencias no sólo al proceso de escritura sino a episodios paralelos al momento de enunciación) mientras que las mestizas refieren a un pasado más lejano (no sólo el preconquista sino que lo poco que se narra del proceso de conquista y de la Colonia parece un pasado tan lejano como necesario). En relación a esto, el uso de los verbos: mientras las crónicas mestizas prefieren el pretérito perfecto simple, las misioneras optan por el pretérito imperfecto para referirse a las costumbres ya casi olvidadas como la idolatría y los sacrificios, y el gerundio para referirse a la labor del fraile: “confesando y predicando”, “andando buscando”, “yendo andando”, “preguntando e inquiriendo”, sintagmas que dan cuenta de un sujeto en movimiento que, mientras escribe y esté donde esté, hace (Mendieta dice “estando aquí en Tlaxcalla”, “estando aquí en Tlatelolco”, marcando un mapa de misión y escritura).

Encuentro, también, una inclusión del registro oral muy concordante con la práctica de la homilía (un registro, si se quiere, más coloquial, con fuerte uso de vocativos – “hermanos”, “cristiano lector”-, predilección por metáforas como “obreros de la viña del señor”, la tan lascasiana “ovejas” *versus* “tigres y lobos”). Hay, además, un uso metafórico recurrente que es el del pasaje: el tan utilizado sintagma “pasar a estar partes” implica, en

⁷ Maseualli: Plebeyo (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001).

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.

Queda un largo recorrido. Leer en profundidad, deslindar y precisar: tales son los próximos desafíos para estudiar este tipo de crónicas que han sido abordadas en forma separada y que, al contrastarlas, evidencian que la retórica de la conquista, a pesar de la vastísima bibliografía que la trabaja, sigue esperando que se la lea desde otras perspectivas en tanto fuente inagotable de diálogo.

Bibliografía

Adorno, Rolena, “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXI, n° 41 (1995), pp. 33-49.

Añón, Valeria (2013) “‘Ofreciendo corazones al infernal demonio’: ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo”, *Telar*, n° 11-12, 181-199.
Chiampi, Irlemar. “Lo mágico y lo maravilloso”. *El realismo maravilloso. Forma e ideología en la novela hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila, 1983, pp. 49-59.

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.

Diccionario Nahuatl-Español / Español-Nahuatl (2001) Biblioteca de los Pueblos Indígenas – Instituto Mexiquense de Cultura, México.

Mendieta, Gerónimo de (2002). *Historia Eclesiástica Indiana*. 2 tomos, ed. Antonio Rubial García. México, Conaculta.

Motolinía, Toribio de Benavente (1985) *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia.

Muñoz Camargo, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*, edición de Luis Reyes García, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Pomar, Juan Bautista (1991) *Relación de Tezcoco* en Vázquez Chamorro, Germán (Ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.

Todorov, Tzvetan et al., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar Universidad, 1988.

Todorov, Tzvetan, “El cruce de las culturas”, en *Criterios*, n° 25-28 (1990), 3-19.