

**Entre la curiosidad y el rechazo.  
El pasado indígena en *Historia de los  
indios de la Nueva España* de Toribio de  
Benavente Motolinía (1541)<sup>o</sup>**

María Inés Aldao\*



163-181

---

**Resumen**

En la crónica misionera novohispana *Historia de los indios de la Nueva España* del fraile franciscano Toribio de Benavente Motolinía el relato del pasado indígena resulta una inserción fundamental y estratégica, un mensaje a través del cual el franciscano se posiciona como el gran (y único) conocedor del indígena y, como tal, el fraile pionero de la evangelización novohispana.

---

**Abstract**

In Franciscan friar Toribio de Benavente Motolinía's "Historia de los Indios de la Nueva España" Novohispanic missionary chronicle, the narration of the indigenous past is a fundamental and strategic insertion, a message by which the Franciscan positions himself as the great (and only) connoisseur of the indigenous people and, as such, the pioneer friar in Novohispanic evangelization.

<sup>o</sup> Este trabajo forma parte de mi tesis doctoral "Cruces culturales, resistencias, apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.

\* Universidad de Buenos Aires-CONICET. Correo electrónico: inesaldao@hotmail.com

**Palabras clave:** Pasado indígena – crónica misionera – Motolinía

**Key words:** Indigenous past - missionary chronicles – Motolinía

**Fecha de recepción**

21 de noviembre de 2018

**Aceptado para su publicación**

4 de febrero de 2019

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

Desde los escritos de los primeros misioneros que participaron de la evangelización novohispana, el pasado indígena ha suscitado un enorme interés y formado parte de las crónicas de Indias. Ya sea como “estudio de la religión pagana” (Brading, 2003: 126), como curiosidad “forzosamente limitada” (Baudot, 1983: 19) o como posicionamiento esperable por parte de los frailes “etnógrafos” o “historiadores” (Tobar Donoso, 1960; Baudot, 1997; Solodkow, 2014), dicho pasado ha sido abordado por las crónicas misioneras, interés por los tiempos remotos (pre-hispánicos pero, sobre todo, pre-cristianos) que se origina en la creencia de los frailes de que para que la evangelización sea exitosa se debe conocer lo mejor posible al futuro converso.

Tal es el caso de la crónica de Motolinía, cronista e incansable misionero<sup>1</sup>. Finalizada hacia 1541, la *Historia de los indios de la Nueva España*<sup>2</sup> es de una importancia enorme no solo 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, la 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. Apenas ocho capítulos de la Primera Parte de la *Historia* están destinados a la civilización precolombina. Aunque escasos, considerando la extensión total de la

---

<sup>1</sup> Para referirme al autor, utilizo en este artículo el seudónimo por el que fue conocido tanto histórica como literariamente, Motolinía, y que, según compendian otros autores, como Gerónimo de Mendieta, ha sido asignado al franciscano por los propios mexicas ante el arribo de los Primeros Doce Frailes a Tenochtitlan.

<sup>2</sup> 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). 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.

obra, 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.

Lo cierto es que en *Historia de los indios de la Nueva España* el pasado indígena 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 horriblos”. Pero el enunciador misionero, siempre atento a la posibilidad de reunir adeptos, observa en ese pasado la *tabula rasa* fundamental para la inserción del cristianismo. Si bien debe condenar lo repudiable a los ojos cristianos, también demuestra que ese pasado se encaminaba lentamente hacia la utopía franciscana, solo posible a partir de la llegada de los primeros frailes.

La *Historia* comienza con una “Epístola proemial de un fraile menor al ilustrísimo señor Don Antonio Pimentel, conde sexto de Benavente” (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. Las crónicas misioneras, entonces, cumplen solo en apariencia con la obediencia; en este sentido, son textos forjados a partir de desvíos, omisiones y reinterpretaciones.

En la “Epístola proemial” 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. “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 solo 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 (Motolinía, 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). 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, cuyos enunciadores se presentan como profundos conocedores de la cultura indígena aunque, a la vez, se distancian de ella mediante alusiones bíblicas y un discurso con rasgos de tradición occidental.

### “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>3</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 estos 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,

---

<sup>3</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).

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

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 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. 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* de otro franciscano, Jerónimo de Mendieta.

Esta recurrencia en los sacrificios es importante ya que el enunciador insinúa que solo 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.

## 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>4</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 subjetivemas y la metáfora. El solazarse ante estos sacrificios es una costumbre de los “sacerdotes del demonio”, descriptos 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 denunciador, 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 propia voluntad, sino por fuerza, y sintiendo muy sentida la muerte y su espantoso dolor” (Motolinía, 2014: 46)<sup>5</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

---

<sup>4</sup> *Panquetzaliztli*: Ondear la bandera, izar la bandera, homenaje a la bandera (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001: 78).

<sup>5</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).

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) 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, 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, 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 esta, 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.

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* mexica (Motolinía, 2014: 58)<sup>6</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>7</sup>, lo detalla con minucia, entre la fascinación y el rechazo, abrumado por la demasía: solamente en Tlaxcala se llegaban a sacrificar ochocientos hombres por festividad (Motolinía, 2014).

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”, 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 aseateaban”, “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 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, ansí vestidos, andaban por el patio y por el pueblo tras los señores y personas

---

<sup>6</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).

<sup>7</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” (1992: 86).

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”. 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*, 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, concebida sin pecado y pudiendo 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 *Historia eclesiástica indiana* 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 solo 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>8</sup>.

---

<sup>8</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.

### Los *teocalme*. Conocer para combatir

El enunciador fija, también, su atención en el templo prehispánico, indicando que se llaman, en realidad, *teocalme*<sup>9</sup>. Su mirada recupera el detalle y se coloca a sí recorriendo los lugares descriptos, o mejor, lo que quedó de los mismos: “para escribir 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. Esto, 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 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

---

<sup>9</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 Nahuatl-Español*, 2001: 54, 94). Es necesario indicar, sin embargo, que para el católico la palabra “iglesia” no implica lo edificio 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.

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 solo 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. Franciscanos como 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 (Motolinía, 2014). 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 estos 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 desbarataronle 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 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. 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 solenidad” (Motolinía, 2014: 73). Es este una de las omisiones más evidentes de las crónicas misioneras: 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 representó el reemplazo de un sistema cultural por otro. Lo que lee como adhesión, fue una imposición. 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”.

### **Observaciones finales**

La aproximación al pasado indígena por parte de crónicas misioneras como la de Motolinía es un punto clave y álgido en el que se cruzan las complejidades de estos textos: dan cuenta de las peculiaridades del gran pueblo cristiano 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 las crónicas misioneras surgen como obediencia al provincial de la Orden de los Frailes Menores y tienen una ágil circulación intraconventual.

Varios críticos refieren la importancia del conocimiento de las “antigüedades” en sus aspectos positivos y negativos (lo malo, para refutarlo; lo bueno, para conser-

varlo) (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). 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). 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 enunciadores 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. En estas crónicas 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 mediante de entrevistas y revisión de fuentes.

Las crónicas misioneras, entonces, 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.

Pasado y presente están íntimamente relacionados en crónicas como la de Motolinía. 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 información sobre los futuros conversos que el caótico presente no les está brindando.

## Fuentes

Motolinía, Toribio de Benavente (2014), *Historia de los indios de la Nueva España*, Eds. Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Madrid, Real Academia Española-Centro para la edición de los clásicos españoles.

## Bibliografía referida

Aldao, María Inés (2018), *Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)*, Tesis doctoral no publicada, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Añón, Valeria (2011), "Memoria rota, tensión y armonía en crónicas mestizas novohispanas", *Orbis tertius*, nº 17, pp. 1-9.

----- (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.

Baudot, Georges (1983), *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe.

----- (1985), "Introducción biográfica y crítica", en Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, pp. 7-76.

----- (1997), "Los franciscanos etnógrafos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, nº 27, pp. 275-307.

*Biblia Latinoamérica* (1993), Madrid, Editorial San Pablo.

Brading, David (2003), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.

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.

Cortés, Hernán (2010), en Añón, Valeria (Ed.), *Segunda carta de relación y otros textos*, Buenos Aires, Corregidor.

Del Castillo, Cristóbal (2001), *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Conaculta.

Díaz del Castillo, Bernal (2011), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Real Academia Española.

*Diccionario de la Real Academia Española* (2017), Madrid, Asociación de Academias de la Lengua Española.

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

Dussel, Enrique (1992), *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid, Mundo negro - Esquila misional.

Frost, Elsa Cecilia (2012), “Toribio de Benavente, llamado Motolinía”, en Camelo, Rosa y Escandón, Patricia (Coords.), *Historiografía mexicana*, vol. II., t. II. *Historiografía eclesiástica*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 767-794.

Garibay, Ángel (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa.

González Torres, Yolotl (1985), *El sacrificio humano entre los mexicas*, 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.

---- (2014), *La ciudad de México. Una historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, Miguel (2003), *Literaturas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Martí, Samuel (1960), “Simbolismo de los colores, deidades, números y rumbos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, n° 2, pp. 93-127.

Mendieta, Gerónimo de (2002), *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Conaculta.

Muñoz Camargo, Diego (1998), *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Pomar, Juan Bautista (1891), *Relación de Tezcoco*, en García Icazbalceta, Joaquín

(Ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. III, Pomar, Zurita, *Relaciones antiguas (siglo XVI)*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, pp. 1-69.

Rozat Dupeyron, Guy (2002), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana.

Serna Arnaiz, Mercedes y Castany Prado, Bernat (2014), "Introducción", en Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la nueva España*, Madrid, Real Academia Española – Centro para la edición de los clásicos españoles, pp. 9-104.

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.

Tobar Donoso, Julio (Ed.) (1960), *Historiadores y cronistas de las misiones*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima.