

Relaciones festivas en la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Motolinía

JOSÉ LUIS VILLAR PIÑEIRO
I.E.S. de Fene

Esta comunicación quiere ser un acercamiento a la plasmación textual de las fiestas de la América colonial en diferentes crónicas de Indias escritas por autores religiosos durante los siglos XVI y XVII. Deseo detenerme de forma particular en el caso concreto de Fray Toribio de Benavente «Motolinía» y su obra *Historia de los indios de la Nueva España*. No pretendo hacer un análisis de la celebración en sí –histórico, sociológico o antropológico, enfoques dominantes en la bibliografía–, sino del texto que da cuenta de la misma, esto es, me interesarán aspectos como la narración de esas fiestas, su ensamblaje dentro de las obras en que estos relatos se inscriben, sus diferencias formales en función del interlocutor o su consideración estética.

Debemos partir de la evidencia de que las fiestas –religiosas o civiles– fueron en América importantes y frecuentes y que, teniendo los mismos elementos constitutivos que en España, añadieron aquellos otros propios de la diversidad cultural y racial de la colonia. La relevancia que tuvieron los rituales y festejos indígenas anteriores a la conquista –con rasgos, como luego veremos, similares a los occidentales y otros distintivos– provocó, en opinión de Víctor Mínguez (2004, 360), el éxito de la fiesta occidental en el período colonizador. Además, su componente «sensual», estético o «visible» resultaba primordial para su triunfo entre los indígenas, «gente tan rendida a los sentidos», según observaba el dominico Dávila Padilla (1596, 797).

Las características de la fiesta colonial son bien conocidas Sintetizando, podríamos decir que se trata de acontecimientos frecuentes que persiguen la exaltación de los valores cristianos e imperiales y la realización de pedagogía evangelizadora y cuya narración interesó a todo tipo de cronistas: españoles religiosos y civiles y también mestizos. Eran pro-

movidas y organizadas por autoridades españolas y participaban en ellas todas las razas en amalgama, incluyendo la presencia de élites indígenas representando el papel de sus antepasados prehispánicos. Se desarrollaban básicamente en la ciudad, cuyos habitantes eran obligados a limpiar y engalanar calles y edificios, y se concebía el centro de la urbe como escenario teatral. Los motivos del evento eran, como en España, religiosos y civiles (fechas importantes del calendario cristiano y sucesos destacados en la vida de reyes y autoridades políticas), pero se añadía la temática propia: mundo prehispánico y episodios de la conquista. Era visible un sincretismo cultural pagano, cristiano e indígena. Los elementos formales incluían procesiones, mascaradas, mojigangas, toros y cañas, teatro, certámenes poéticos, carros móviles, arquitecturas efímeras con elementos alegóricos, etc. Y tenían una importancia primordial la música, la danza y un gran aparato lumínico-sonoro: cohetes, luminarias y quema de castillos. En suma, una verdadera amalgama artística¹.

La síntesis anterior, en buena medida, es aplicable a la mayoría de las fiestas, religiosas o profanas. Habría que añadir que las fiestas específicamente religiosas fueron llevadas a cabo primero por los franciscanos y luego por los jesuitas. Los primeros las utilizaban para catequizar a los indígenas, pero predominaba el aspecto lúdico, lo que derivó en músicas y danzas obscenas o poco respetuosas con la religión, así como en la presencia subrepticia de rituales prehispánicos, un sincretismo –denunciado por el jesuita José Acosta, como luego veremos– que llevó a la desaparición del teatro evangelizador. Por su parte, la fiesta jesuítica, y en especial las representaciones escénicas, era una forma de adquisición de prestigio social, con elementos de carácter culto y moralizante y más dirigido a la élite española o criolla que al mundo indígena².

Veamos ahora cómo se plasma o cómo aparece recogido textualmente todo ese fenómeno social descrito con anterioridad. La importancia de los objetivos de propaganda política o religiosa que persigue la fiesta hace que, aunque en el momento pueda alcanzarse lo que se pretende, sea necesario su registro escrito para lograr su permanencia en el tiempo y la labor de educación política y evangelización se mantenga. En principio, los textos noticiosos pueden aparecer dentro de obras mayores de tipo histórico o cronístico –conocidas habitualmente como «crónicas de Indias»– o como noticias exentas rotuladas como «relación», «carta», «memorial», «noticia» o «descripción». En el primer caso se conciben como un elemento más de la obra de la que forman parte, dándole a esta, como se verá, un carácter misceláneo. En el segundo caso se pensaron como textos independientes. Al margen de que estas noticias se hayan editado o no en su momento –dato irrelevante para nuestros propósitos–, puede decirse que durante el siglo XVI lo que predomina son las cartas, que responden a un contexto inmediato muy determinado, y sólo en el XVII se desarrolla el género de la relación, de mayor ambición y menor inmediatez y contagiada estilísticamente de la estética barroca³.

1. Pueden consultarse, para ampliar y profundizar los rasgos apuntados arriba, entre otros, los trabajos de Ares (1992), Garavaglia y Marchena (2005), Zugasti (2004), Osorio (2004), Rose (2004), Salazar (2004) y Mínguez (2004).

2. Se dan más detalles de las fiestas religiosas en Aracil (1999 y 2008), Mariscal (1999) y Viveros (2008).

3. Aunque no haya un catálogo que sea capaz de dar cuenta de toda la riqueza de textos noticiosos festivos existentes, su número debe de ser importante a tenor de las informaciones contenidas en trabajos que,

En esta comunicación, sin embargo, nuestro interés se centra en los textos insertos en las crónicas. Vamos a considerar solo algunos ejemplos extraídos de un corpus de obras escritas por religiosos evangelizadores que abarca los siglos XVI y XVII. Hay que subrayar, como advertíamos arriba, el carácter misceláneo de estas crónicas, que, aparte de su objetivo fundamental de contar grandes procesos históricos prehispánicos o de conquista y colonización, así como de describir minuciosamente las civilizaciones precolombinas y su medio físico, incluyen hechos y detalles más menudos y cotidianos, como las celebraciones festivas mestizas o los casos y sucesos maravillosos, todos ellos relacionados con la tarea evangelizadora. Buen ejemplo de ello es la obra de Motolinía, de la que luego nos ocuparemos, cuyas versiones «reflejan etapas en una lenta y larga reelaboración del mismo conjunto de apuntes, ora abreviados ora ampliados con retoques de erudición humanística que pronto se implantó en Nueva España», según explica Nancy Joe Dyer (1992, 417).

Los ejemplos de noticias festivas que ahora señalo tienen diferente importancia y extensión, aunque todas responden al deseo de los frailes de registrar algo fundamental para ellos⁴. Encontramos, por una parte, alusiones breves acerca de acontecimientos festivos en las crónicas de los jesuitas José Acosta, y Juan de Tovar y del dominico Diego Durán⁵, todas ellas de finales del siglo XVI. En el primer caso se trata de opiniones del autor sobre los límites de la fiesta, reconociendo la necesidad de alguna recreación y con la advertencia ya mencionada sobre el sincretismo. Los dos últimos describen con algún detalle fiestas, pero pertenecientes al mundo indígena, no al cristiano. Tovar nos describe «entradas» y «coronaciones» que incluyen algo tan familiar para nosotros como los fuegos de artificio, bailes y representaciones teatrales y parateatrales con un sorprendente parecido a los entremeses barrocos. Durán, por su parte, comenta exequias que duraron muchos días y alude también a una fiesta del Corpus con participación indígena. No están insertas como capítulos independientes o dotados de una estructura autónoma, sino como frases cortas o fragmentos de poca extensión.

Un segundo tipo de textos noticiosos presenta ya una entidad mayor, puesto que no se trata de alusiones o noticias sueltas, sino de verdaderas *relaciones* que se prolongan durante páginas y capítulos enteros. Son obra de los franciscanos Motolinía, de mediados del XVI, y Mendieta, de finales de este siglo; los dominicos Las Casas, de mediados del XVI, y Dávila Padilla, de finales; y del jesuita Francisco de Florencia, que he seleccionado como un ejemplo ya plenamente barroco de finales del XVII. Dejamos para más adelante los textos de Las Casas y Motolinía, que centrarán la segunda parte de esta comunicación, y consideramos brevemente los demás, que nos aportan muchas

abordando el fenómeno festivo desde diferentes ángulos, incluyen los datos conocidos de esas *relaciones*. Al respecto pueden verse los estudios de Medina (1898-1907), Ramos (1992) y Ettinghausen (1994). También dan noticia de *relaciones* los trabajos citados en las notas 1 y 2.

4. Hay otras muchas obras en que pueden rastrearse noticias más o menos extensas sobre celebraciones, incluyendo representaciones teatrales. Pueden consultarse el artículo de Toriz (2005) y el libro que ella cita, de Aracil (1999).

5. José de Acosta (2002: 361-362 y 417), Juan de Tovar (2000: 93, 112, 114-115 y 181-182) y Diego Durán (1867: 7, 124 y 153 y ss.).

similitudes y algún que otro rasgo distintivo⁶. Lo primero que debe destacarse es que son *relaciones* integradas dentro de la crónica correspondiente como un capítulo más, o varios, de la misma. Se insertan naturalmente en ella porque se trata de crónicas eclesiásticas (subgrupo de las crónicas de Indias que aborda la historia de la tarea evangelizadora). Cuentan diferentes eventos religiosos (llegada de reliquias, celebración de Pascuas y Semana Santa, etc.). Detallan con pormenor procesiones, adorno de calles, aparatos efímeros y otros elementos, como justas poéticas o representaciones. Y se estructuran cronológicamente, aunque el espacio sea muy importante a la hora de describir de forma ordenada los objetos. Si bien encontramos en ellas la adjetivación y metaforización típicas vinculadas con el asombro y con el dominio del sentido de la vista, en otros aspectos formales difieren: la de Mendieta es más subjetiva y emotiva; las de Florencia y Dávila son más reflexivas y eruditas, y en el primero se nota cierto barroquismo sintáctico.

Una vez comentado lo esencial acerca de las fiestas y su plasmación en diversos textos seleccionados, cumple abordar ahora el núcleo de nuestra exposición; esto es, el análisis de uno de los ejemplos más completos e interesantes de *relaciones* festivas incluidas en obras cronísticas religiosas: las diferentes fiestas y celebraciones que Fray Toribio de Benavente cuenta en su *Historia de los indios de la Nueva España*⁷. Empecemos por decir que son varias las celebraciones que el autor incluye en su libro y que la mayoría de ellas ya habían sido descritas con anterioridad en cartas a distintos corresponsales. Concretando, tenemos los siguientes textos: ofrenda del día de Pascua de 1536; fiestas del Corpus y de San Juan Bautista de 1538, basado el texto en un informe remitido anteriormente a Las Casas y que este incluyó en su *Apologética historia sumaria*⁸; Resurrección y Anunciación de 1539; y celebración de las paces entre el emperador y el rey de Francia en el Corpus de 1539, textos, estos dos últimos, que reproducen sendas cartas enviadas por Motolinía a su Provincial, Fray Antonio de Ciudad Rodrigo⁹. En todos ellos, excepto el primero, cobran mucho protagonismo, como se verá, las representaciones teatrales.

Voy a detenerme en el comentario breve de dos aspectos de estos textos que requerirían mayor espacio: el primero es una comparación de las variantes textuales más significativas de la *relación* de las fiestas del Corpus y San Juan Bautista que presentan las dos versiones que consideramos (la que aparece en la *Historia* y la que reproduce Las Casas), y el segundo es un análisis de algunos procedimientos compositivos y formales de esa *relación* y las otras.

La existencia de dos textos relativamente distintos en torno al mismo acontecimiento revela que el autor reflexionó sobre la forma, lo que lo llevó a suprimir o añadir palabras, frases e incluso párrafos enteros. Los motivos de esos cambios pueden ser va-

6. Jerónimo de Mendieta (1870: 315-320), Agustín Dávila Padilla (1596: 694-703 y 797) y Francisco de Florencia (1694: 331-349).

7. Manejo principalmente la edición de Georges Baudot (1991: I, 14: 186-188 y I, 15: 192-215). Las citas textuales de la parte final de la comunicación, con su indicación de página, están extraídas de ella. Para el capítulo XV también he utilizado el texto, no exactamente coincidente con el anterior, digitalizado en la Biblioteca Virtual Cervantes, pp.79-99.

8. Bartolomé de las Casas (1992: 597-601).

9. Para una explicación algo más detallada de este proceso intertextual, véase el estudio introductorio de Georges Baudot a la edición citada en la nota anterior, pp. 42 y ss, y notas al pie de las páginas 195-199.

riados (desde la censura o autocensura hasta el tipo de destinatario y sin descartar consideraciones de estilo) y permiten un acercamiento a estas obras como textos literarios y no solo, según sucede con frecuencia, como documentos que proporcionan información histórica, sociológica o antropológica. En su *Apologética historia sumaria* Las Casas introduce la *relación* de Motolinía con el siguiente párrafo, que no permite deducir con total certeza sin el franciscano envió el texto al dominico o si este simplemente lo tomó de antiguas versiones que él conocía de la *Historia de los indios*:

Quiero aquí referir lo que *me dio por scripto* un religioso de los honrados y señalados de Sant Francisco, que a la sazón era guardián del monasterio de Sant Francisco questá en la ciudad de Tascala, en aquella Nueva España; y pongo a la letra, sin añadir ni quitar cosa alguna más ni menos de *lo que él tenía escrito en un libro*, que del aprovechamiento de aquellas gentes en nuestra religión cristiana por menudo había colegido (cursiva nuestra) (597).

En cualquier caso, parece claro que, dentro de ese proceso de composición cronística miscelánea al que ya se ha aludido, Motolinía escribió una primera versión de su *relación* que incluyó en los apuntes previos a su obra y de la que, según la cita anterior, parece que dio copia a Las Casas, y que posteriormente, cuando escribió la versión de la *Historia* para mandar a España, retocó. ¿Qué modificaciones introdujo y por qué lo hizo? A la primera parte de la pregunta se contesta diciendo que la mayor parte de las modificaciones son por supresión, aunque haya también variantes estilísticas y algunas adiciones. Se percibe también un mayor afán por concretar y divulgar de forma sencilla lo que se dice. Hagamos un breve repaso:

a) La versión de la *Historia* suprime sistemáticamente las numerosas frases latinas que aparecen en Las Casas (597, 598, 600) o las traduce (599); omite casi todas las referencias eruditas al mundo cultural cristiano: Salomón (597), Adán y Eva, las tentaciones del Señor, San Jerónimo y San Francisco (599) y David y el arca del Testamento (599-600); y las comparaciones de las actitudes indígenas con elementos cristianos: los sartales de rosas con estolas de diácono, la adoración de los indios al Santísimo con lo realizado por los veinticuatro ancianos del Apocalipsis, la fiesta de David con la de Cristo al permitir que lo adorasen tantos nuevos cristianos de América (597-598), etc. También desaparece ese tono reivindicativo del éxito evangelizador.

b) Entre ambas versiones hay diferencias estilísticas de menor cuantía, aunque siempre con un sesgo más popular para el texto de la *Historia*: «ataviados» / «aderezados»; «desdeñada y desdichada» / «tenida por bestial»; «imágenes» / «imágenes», entre otras (597, ejemplos de Las Casas en primer lugar). Además, la segunda versión evita reiteraciones para aligerar el texto.

c) El texto de la *Historia* es más concreto y didáctico. Recurre a menudo al símil, como la división en tres partes de las calles, que se asemeja a las tres naves de una iglesia (193), y echa mano de la comparación de elementos indígenas con otros propios de España (193, 195).

d) Por último, en la *Historia* se añade una reivindicación de los merecimientos de los indios que ayudaron a Cortés.

Está claro, en conclusión, que en el texto de la *Historia* hay una reducción drástica de la reflexión religiosa y de la erudición en el mismo sentido. Si entendemos que la primera versión va dirigida a Las Casas o está más pensada para un auditorio eclesiástico y la segunda se envía a España al conde de Benavente y, por tanto, a las autoridades políticas, todos estos cambios son bastante lógicos. Pero es posible también que haya algo de autocensura por tratar materias sensibles y estar en su apogeo las luchas de las órdenes religiosas a propósito de los métodos evangelizadores¹⁰. Mi impresión es que el autor, en su segunda versión, aligera, concreta y populariza la forma de tratar el acontecimiento pensando en un lector no religioso y residente en España.

La última parte de nuestra contribución consistirá en un breve estudio de las *relaciones* que Motolinía inserta en los capítulos XIV y XV de la primera parte de su *Historia*. Veremos cómo los textos aquí contenidos cumplen la mayoría –por no decir todas– de las características de la «poética» del género, tal como han venido siendo establecidas en los trabajos realizados desde hace ya algunos años¹¹.

Se trata, como hemos visto, de varias relaciones que el autor inserta en su *Historia de los indios*, formando parte de dos capítulos, pero todas ellas podrían aparecer como textos independientes y, de hecho, según se explicó más arriba, circularon manuscritas en forma de cartas o informes dirigidos, al menos, a dos corresponsales. Con todo, se integran perfectamente en la crónica superior, ya que esta versa, en su mayor parte, sobre el trabajo evangelizador, sus progresos y dificultades. Motolinía las coloca al final de la primera parte de su obra porque así podía demostrar mejor la superioridad moral de las ceremonias cristianas, descritas al final, sobre las indígenas, explicadas, con mucho énfasis en los sacrificios humanos, a lo largo de la primera parte.

Según lo anterior, el objetivo de estas *relaciones* es ser un elemento más de la obra que contribuya a divulgar la tarea evangelizadora. Pero además, vistos los textos en sí mismos –de forma independiente–, puede observarse el carácter noticioso o informativo inherente a estos documentos y la necesidad de fijar lo efímero:

Allegado este santo día de *Corpus Christi* del año 1538, hicieron aquí los tlaxcaltecas una tan solemne fiesta, que merece ser memorada, porque creo que si en ella se hallaran el Papa y Emperador con sus cortes, holgaran mucho de verla (192).

10. Nancy Joe Dyer (1992: 418) sostiene que la falta de erudición de la *Historia* puede deberse a «alguna presión inquisitorial antierasmista».

11. Para iniciarse en el conocimiento de lo esencial en torno a las características y bibliografía de las *relaciones de sucesos*, véase Pena Sueiro (2001). En ese texto, la autora, además de sintetizar las características generales de las relaciones, hace un balance del trabajo de catalogación, edición y estudio que se viene desarrollando desde, sobre todo, la década de los noventa, algunos de cuyos exponentes son el volumen *La fiesta. Actas del II Seminario de «Relaciones de sucesos»* (A Coruña, 13-15 de julio de 1998), Ferrol, Sociedad de cultura Valle-Inclán, 1999, precedido por el *I Coloquio Internacional sobre Relaciones de sucesos* (1996), la creación de la Sociedad Internacional para el *Estudio de las Relaciones de sucesos* (S.I.E.R.S.), así como el proyecto de la Universidade da Coruña para la *Catalogación informatizada de Relaciones de sucesos en las bibliotecas de Galicia y Portugal*, junto con la elaboración de una biblioteca digital, dirigido por la profesora Sagrario López Poza. Por otra parte, un buen modelo o esquema para el estudio literario de las *relaciones*, que hemos tenido en cuenta en esta última parte de la comunicación, se debe a Giuseppina Ledda (1996).

Hay otros objetivos para la escritura de los textos, entre ellos, reivindicar la habilidad e inteligencia de los indios, considerados por muchos entonces como gente bárbara y carente de inteligencia e incluso alma: «Porque se vea la habilidad de estas gentes, diré aquí lo que hicieron y representaron luego adelante el día de San Juan Bautista» (195), y, como es habitual, rendir un homenaje al destinatario inicial de la *Historia*, en este caso Antonio Pimentel (204, 206), que aparece como personaje en la representación teatral de la última *relación*.

A favor de la consideración de estos relatos como textos independientes juega también su estructura general. Aunque no todos los acontecimientos estén tratados de forma análoga y la selección sea a veces bastante descompensada, sí existen unas marcas claras de inicio y finalización que suelen contener referencias temporales, entre ellas la disculpa tan utilizada de que hay que terminar algo porque es muy tarde, y tópicos como la falsa modestia o la imposibilidad de poder contar adecuadamente la grandeza de lo que se ve. Veamos algún ejemplo:

En esta casa de Tlaxcallan en el año de mil e quinientos y treinta y seis vi un ofrecimiento que en ninguna otra parte de la Nueva España e visto ni creo que le hay. El cual para escribir y notar era menester otra mejor habilidad que la mía. (186)

Puesta la mesa asentáronse a comer que ya era hora. (196)

Pasando adelante el Santísimo Sacramento, había otro auto, y era del sacrificio de Abraham, el cual por ser corto y ser ya tarde, no se dice más de que fue muy bien representado. Y con esto volvió la procesión a la iglesia. (215)

No sé con qué mejores Pascuas dar a vuestra caridad, que con contarle y escribirle las buenas Pascuas que Dios ha dado a estos sus hijos los tlaxcaltecas, y a nosotros con ellos, aunque no sé por donde lo comience. (197)

Estas citas textuales nos permiten comprobar además que, como es habitual en las *relaciones*, el autor dota a sus textos de una estructura temporal, aunque sea un esqueleto muy elemental, y luego llena ese esquema con la enumeración y descripción de los elementos de la fiesta.

Si nos detenemos ahora en la composición de cada uno de los textos, obtendremos información adicional de interés. Por ejemplo, al considerar las dos últimas relaciones, vemos que su fuente, en ambas, es una carta, dirigida a Antonio de Ciudad Rodrigo, pero la utilización de ese documento previo, que responde a la técnica compositiva de la época y es muy frecuente en las crónicas de Indias, es diferente en los dos textos: en el primero, que trata de la Resurrección y Anunciación de 1539, ocupa solo la primera parte de la *relación*. Hay una introducción donde Motolinía se refiere a sí mismo en tercera persona, como un «fraile morador de Tlaxcallan» (196) y luego viene la carta, que contiene un párrafo inicial y a continuación la correspondiente narración de los actos. Terminada la misiva, detalle indicado por el autor con la frase «y con esto este fraile acabó su carta» (199), Motolinía continúa con la *relación*, indicando que ahora viene lo mejor: la descripción de una pieza teatral representada por los indios en su propia lengua.

En el segundo texto –última de las *relaciones* consideradas, la que da cuenta de la celebración de las paces entre los reyes de España y Francia–, en cambio, la carta ocupa todo el texto, es decir, es la única fuente utilizada y el autor no añade información nueva.

Eso sí, recurre a una introducción, como en el caso anterior: «Otra carta del mismo fraile a su prelado, escribiéndole las fiestas que se hicieron en Tlaxcallan...» (202). Habida cuenta de las costumbres de la época a la hora de confeccionar crónicas usando textos ajenos, en ocasiones, sin cita ni separación, ha de reconocérsele a Fray Toribio un rigor inusual al redactar su obra.

Hay que añadir que la carta aludida no es la única que aparece en la última *relación*, pues a lo largo del texto que sintetiza la obra *La conquista de Jerusalén*¹² –representación teatral que ocupa la mayor parte de la narración– se reproducen una serie de misivas cruzadas entre el capitán cristiano, el Emperador, el Papa y el Soldán o caudillo turco. En este caso, naturalmente, se trata de cartas de ficción, usadas, por tanto, como un recurso literario.

En fin, en este último texto, el más largo de todos, cabe observar una cierta complejidad compositiva, toda vez que, a cuenta del manejo de la carta –tipo de texto muy frecuente en la comunicación de noticias durante el siglo XVI y recurso literario estructurante de importantes obras literarias del momento– el autor controla varios niveles estructurales y mezcla –aunque sin ser confundidos nunca– la realidad de sus comunicaciones con sus superiores con la ficción de los intercambios epistolares de los protagonistas de la obra teatral. Maneja, en definitiva, como si estuvieran en el mismo plano, el nivel pragmático de la enunciación y el nivel textual o del enunciado. Con ello, asimismo, logra dar la impresión de que lo que nos está contando es, en realidad, la visión de varias voces.

Un asunto que se trata con frecuencia cuando se analizan *relaciones de sucesos* es la mayor o menor implicación del autor o portavoz del acontecimiento en lo contado, su participación afectiva o su impassibilidad distanciada y sus distintos grados. El texto que comentamos cumple los estándares del género. No aparece con frecuencia una primera persona, sino que se tiende a utilizar la tercera (196, 198, 202), escondiendo todo lo posible la participación del autor en la fiesta, aun como mero testigo de vista. Sin embargo, eso no implica objetividad: el autor quiere ocultarse a sí mismo, llevado por su modestia, pero no esconde sus sentimientos, entre los que destacan la emoción y la admiración:

Ver con el recogimiento y devoción que esto hacen, es para poner espíritu a los muertos. (187)

Yo mismo fui muchas veces a mirar, y me espantaba de ver cosa tan nueva en tan viejo mundo. (187)

Yo me maravillé adónde pudieron haber palo tan largo y tan delgado. (195)

En menor medida contamos también con una cierta sorpresa risueña:

Y allegados cerca de las gradas, verlos tomar los puercos y así ofrecerlos, era cosa de reír. (187)

Por otra parte, encontramos también fragmentos digresivos en que el autor aprovecha algún aspecto de lo contado para argumentar sobre asuntos fundamentales para él,

12. Para un estudio ideológico de esa pieza, véase Aracil (1994).

como la reivindicación del interés con que participan los indígenas en las fiestas (188) o su desprendimiento en las limosnas comparado con el apego a las riquezas propio de los españoles (197).

Para finalizar este breve estudio de las *relaciones* de Motolinía cumple ahora prestar atención a la elocutio, centrándonos en aquellos usos retóricos más característicos de la estética del género. Parece claro que, dejando aparte la cuestión de si puede apreciarse en ellas o no voluntad de estilo, su selección estilística no es inocente, dado que está puesta al servicio de la consecución de unos objetivos propagandísticos. En el caso que nos ocupa lo más interesante y útil es detenernos en los recursos que Motolinía emplea para «vender» mejor su «producto»: que Nueva España es un lugar maravilloso que nos sorprende e hipnotiza e incluso nos cautiva a través de los sentidos, y que la conjunción de lo primigenio de ese lugar con las enseñanzas de la doctrina cristiana y las virtudes de la monarquía imperial da un resultado de sin igual belleza moral y estética.

A continuación ejemplifico los usos formales que entiendo se relacionan más con lo anterior. Por razones de espacio no puedo profundizar en el empleo de formas discursivas como la descripción y el diálogo ni en el análisis literario de la pieza teatral de la última *relación*.

Ya se ha explicado que el estilo que Fray Toribio escoge para su *Historia* es bastante popular y espontáneo y que prescinde tanto de la erudición como de una estética demasiado literaria, y se han visto las posibles razones de ello. Siendo esto así, para contentar a un público no erudito y animarlo a la lectura, introduce en su texto formas variadas de expresividad popular, entre ellas comparaciones del tipo «andan mirando como monas para contrahacer todo cuanto ven hacer» (195) o «así peleaban que parecían tigres y leones» (196), las hipérbolos del mismo tipo: «había tantos que no se podían contar» (193), «se venía el cielo abajo» (195), «se mueren por nuestro vino» (214); o diminutivos como «animalejos» (200).

Conseguido ese tono familiar y expresivo, Motolinía pone en juego los recursos para transmitir, fundamentalmente, dos ideas: a) que todo lo narrado es grandioso y sorprendente, y que ocurre a mayor gloria de la religión y la monarquía y b) que la fiesta es un gozo para los sentidos, en especial el de la vista. Al servicio de la primera idea están, entre otros, los siguientes recursos:

- Las expresiones consecutivas y comparativas para ensalzar hechos:

Eran tantos los que entraban a ofrecer y salían que no podían caber por la puerta. (187)

Esto fue tan bien representado, que nadie lo vio que no llorase muy recio. (202)

- Las comparaciones encomiásticas para ponderar la calidad de lo nombrado, confrontándolo con su equivalente en España: «Las bien labradas se preciarían en España más que de brocado». (192)

- Las enumeraciones de elementos sin seleccionar para producir una sensación de totalidad:

Había halcones, cuervos, lechuzas, y en los mismos montes mucha caza de venados, y liebres y conejos y adives y muy muchas culebras. (194)

- La adjetivación positiva, alusiva al primor con que están contruidos los objetos de la fiesta: «galanas» (203), «graciosas» (198), «fuerte y fértil y fresca montaña» –curioso ejemplo de aliteración– (200), y superlativos e indefinidos para ponderar número y cualidad: «solemnísima» (198), «las más hermosas aves que yo he visto en parte ninguna» (201), «muchas disciplinas» (198).

- El uso de palabras-clave como «espantar» y «maravillar» y sus derivados (187).

En cuanto a la sensualidad de la celebración, aparte del poder evocador de los adjetivos en las descripciones de las procesiones y demás actos, Motolinía recurre a la repetición constante de los verbos «ver», «mirar» y «sentir» en expresiones iguales o con leves variantes: «tan de ver» (192), «ver y notar» (193), «muy de ver» (194), «cosa maravillosa de ver» (194), «no eran poco de ver» (196), «muy de mirar» (200), «muy de sentir» (197).

En conclusión, la forma de los textos analizados trasciende la simple crónica referencial para presentar un apreciable grado de implicación autorial capaz de expresar sorpresa, maravilla o emoción. Con todo, no llega a, o rechaza, el discurso apologético, caracterizado por un estilo altamente literario, más propio, por otra parte, del siglo XVII¹³.

Hasta aquí este esquemático análisis de los textos noticiosos de Motolinía insertos en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*, con el que he intentado acercarme a un ejemplo de *relación* festiva virreinal no tanto desde la habitual perspectiva histórica o antropológica, sino con un enfoque más literario que ha permitido ver cómo este tipo de obras fueron también importantes y frecuentes en América y formaron parte a menudo de crónicas mayores sin perder los rasgos que las constituyen cuando se presentan exentas, ya sea en la intención, en la estructura o en el estilo.

Bibliografía

- ACOSTA, J. de (S.J.) (2002): *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. de José Alsina Franch, Madrid: Dastin (col. «Crónicas de América»).
- ARACIL VARÓN, B. (1994): «Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: La conquista de Jerusalén», en *El teatro mexicano visto desde Europa: Actes des Ires Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain*. Eds. Daniel Meyrán y Alejandro Ortiz, Perpignan Presses Universitaires, digitalizado en <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12252744220140495543435/p0000001.htm#9>> (25-06-08).
- ARACIL VARÓN, B. (1999): *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni.
- ARACIL VARÓN, B. (2008): «Festejos jesuitas y hegemonía sociocultural en México», *destiempos.com, revista de curiosidad cultural*, 14, pp. 274-285, digitalizado en <<http://www.destiempos.com/n14/aracill.pdf>> (25-06-08).
- ARES QUEIJA, B. (1992): «Representaciones dramáticas de la conquista: El pasado al servicio del presente», *Revista de Indias*, LII, 195-96, pp. 231-250.
- BENAVENTE, T. de, «Motolinía» (O.F.M.) (1991): *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. de Georges Baudot, Madrid: Castalia.

13. Véase, al respecto, Ledda (1996: 232-237).

- CASAS, B. de las (O.P.) (1992): *Apologética historia sumaria*. Madrid: Alianza.
- DÁVILA PADILLA, A. (O.P.) (1596): *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*. Madrid: Imprenta de Pedro Madrugal Edición facsímil, digitalizada por la Fundación Tavera en su colección «Clásicos Tavera». Serie II: Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (I).
- DURÁN, D. de (O.P.) (1867): *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra firme*. Ed. de José F. Ramírez, México: Imprenta de Andrade y Escalante, 2 v., digitalizada en < <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=13915>> (01-VII-08).
- DYER, N. J. (1992): «Fuentes escritas en la Historia de Toribio de Benavente (Motolinía)», en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Ed. Antonio Vilanova, vol. 1, pp. 415-424, digitalizado en <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/10/aih_10_1_048.pdf> (01-VII-08).
- ETTINGHAUSEN, H. (1994): «Visiones recíprocas: noticias americanas en la prensa española del Siglo de Oro, y viceversa», en *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*. Eds. Richard Hitchok y Kalph Penny, Tomo III Historia, Madrid: Castalia, pp. 69-79.
- FLORENCIA, Fco. de (S.J.) (1694): *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México: Imprenta de Ivan Joseph Guillena Carrascoso, edición facsímil, digitalizada por la Fundación Tavera en su colección «Clásicos Tavera». Serie II: Temáticas para la historia de Iberoamérica, vol 14: Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas. Textos Históricos (II).
- GARAVAGLIA, J. C. y MARCHENA, J. (2005): *América Latina de los orígenes a la independencia I. América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona: Crítica, pp. 469-484.
- LEDDA, G. (1996): «Contribución para una tipología de las relaciones extensas de fiestas religiosas barrocas», en *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*. *Actas del primer Coloquio Internacional (Alcalá de Henares, 8, 9 y 10 de junio de 1995)*. María Cruz García de Enterría et alli (eds.), Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 227-237.
- MARISCAL, B. (1999): ««Entre los juncos, entre las cañas»: los indios en la fiesta jesuita novohispana», *Anales de Literatura Española*, 13, pp. 51-61, digitalizado en <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=20203&portal=157>> (25-06-08).
- MEDINA, J. T. (1898-1907): *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)*. Santiago de Chile: Autor.
- MENDIETA, J de (O.F.M.) (1870): *Historia eclesiástica indiana*. Ed. de Joaquín García Icazbalceta, México: Antigua Librería, digitalizada en <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12038305328923728654435/p0000001.htm#1>>. (20.06-08).
- MÍNGUEZ, V. (2004): «La fiesta política virreinal: propaganda y aculturación en el México del siglo XVI», en *La formación de la cultura virreinal. El siglo XVII*. Eds. Kart Kohut y Sonia V Rose, Frankfurt-Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 359-374.
- OSORIO, A. (2004): *El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*. Perú, Instituto de Estudios Peruanos (Documento de Trabajo, 140. Serie Historia, 27),

- digitalizado en <<http://tcp.perucultural.org.pc/textcw/nDT/ddtMO-pdf>> (octubre 2005), pp. 3-49.
- PENA SUEIRO, N. (2001): «Estado de la cuestión sobre el estudio de *Relaciones de sucesos*», *Pliegos de Bibliofilia*, 13, pp. 43-66.
- RAMOS SOSA, R. (1992): *Arte festivo en Lima Virreinal (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- RIVERA, O. (2008): «Fiestas por los Austrias en la ciudad de México. Siglo XVI», *destiempos.com, revista de curiosidad cultural*, 14, pp. 250-261, digitalizado en <http://www.destiempos.com/n14/rivera_14.html> (25-06-08).
- Rose, S. V (2004): «Un grupo en busca de afirmación: las fiestas de los mulatos en Lima por el nacimiento de Baltasar Carlos», en Kart Kohut y Sonia V. Rose (eds.). *La formación...*, pp. 375-405.
- SALAZAR-SOLER, C. (2004): «La Antigüedad desfila en Potosí: las fiestas de la villa imperial (1608, 1624, 1716)», en Kart Kohut y Sonia V. Rose (eds.). *La formación...*, pp. 407-438.
- TORIZ PROENZA, M. J. (2005): «El teatro de evangelización», en <<http://hemi.nyu.edu/cuaderno/censura/html/home.htm>> (22-06-08).
- VIVEROS, G. (2004): «Espectáculo teatral profano en el siglo XVI novohispano», *Estudios de Historia Novohispana*, 30, pp. 45-61, digitalizado en <<http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn30/EHNO3002.pdf>> (25-06-08).
- VIVEROS, G. (2008): «Representaciones indígenas de la Pasión en un pueblo novohispano: Xochitlán», *destiempos.com, revista de curiosidad cultural*, 14, pp. 216-219, digitalizado en <<http://www.destiempos.com/n14/viveros.pdf>> (25-06-08).
- ZUGASTI, M. (2004): «América y otras alegorías indianas en el ámbito colonial del siglo XVII: del arte efímero al teatro», en Kart Kohut y Sonia V. Rose, *La formación...*, pp. 289-321.
- TOVAR, J de (S. J.) (2000): *Origen de los mexicanos*. Ed. de Germán Vázquez Chamorro, Madrid: Destín.