

Letras Hispanas

Volume 11, 2015

TITLE: Las conquistas de Rodas y Jerusalén: descripción e interpretación de dos fiestas novohispanas

AUTHOR: Lizandro Arbolay Alfonso

AFFILIATION: McGill University; Languages, Literatures, and Cultures; Room 425; 688 Sherbrooke Street West; Montreal, Quebec H3A 3R1

ABSTRACT: This essay studies the descriptions of the conquests of Rhodes and Jerusalem staged in Mexico City and Tlaxcala in 1539. Focusing on the juxtaposition of theology, politics and authorial objectives, the intratextual and intertextual relationships of these episodes are examined and compared within and between their source texts, History of the Indians of New Spain by Motolinia, Apologetic History of the Indies by Bartolomé de Las Casas, and The True History of the Conquest of New Spain by Bernal Díaz del Castillo.

KEYWORDS: Jerusalem, Motolinia, Novohispanic *Fiestas*, XIX Century, Political Theology

RESUMEN: Este ensayo examina las descripciones de la conquista de Rodas y Jerusalén, representadas en 1539 en México y Tlaxcala, respectivamente. Concentrándose en la superposición de teología, política e intereses autorales, se consideran y comparan las relaciones intratextuales e intertextuales de estos pasajes con los principales textos que las recogen: la Historia de los indios de la Nueva España de Motolinia, la Apologética historia sumaria de Bartolomé de Las Casas y la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo.

PALABRAS CLAVE: Jerusalén, Motolinia, fiestas novohispanas, siglo XVI, teología política

DATE RECEIVED: 11/11/2014

DATE PUBLISHED: 9/28/2015

BIOGRAPHY: Lizandro Arbolay Alfonso is a Course Instructor and Ph.D. Candidate in Hispanic Studies at McGill University, in Montreal, Canada. His investigation is focused on the convergence between the history of ideas and reception studies, particularly in the connections between (trans)nationalism, identity, and canon construction in Spanish America. This research was supported by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada through a Joseph-Armand Bombardier CGS Doctoral Scholarship.



Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Canada

Las conquistas de Rodas y Jerusalén: descripción e interpretación de dos fiestas novohispanas

Lizandro Arbolay Alfonso, McGill University

Y los tlaxcaltecas quisieron primero ver lo que los españoles y los mexicanos hacían, y visto que hicieron y representaron la conquista de Rodas, ellos determinaron de representar la conquista de Jerusalén, el cual pronóstico cumpla Dios en nuestros días...
(Motolinía Historia 138-39)

El primer tratado de la *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) finaliza con el capítulo más extenso de toda la obra: una descripción de las fiestas efectuadas en Tlaxcala entre 1538 y 1539. La mayor de estas fiestas, celebrada según Fray Toribio de Benavente, Motolinía, “por las paces hechas entre el Emperador y el rey de Francia” (*Historia* 138), consistió en una gigantesca representación de la conquista de Jerusalén. Con inmenso despliegue de utilería y vestuario, un enorme elenco novohispano festeja una paz europea figurando la toma de una ciudad en el Medio Oriente en poder del Imperio Otomano desde 1517. Como indica el epígrafe, la obra se concibió y presentó con posterioridad a una representación de la conquista de Rodas en la ciudad de México que celebró el mismo hecho: la incumplida Tregua de Niza que en 1538 establecía diez años de paz entre Carlos V y Francisco I.

A primera vista, sorprende que este evento diplomático genere tales representaciones teatrales, pero la relación entre ambos obedece a circunstancias históricas. Una paz entre los principales monarcas cristianos permitiría lidiar con la creciente amenaza otomana, que ya había tocado las puertas de Europa central en 1529 con el sitio de Viena. La selección de Jerusalén y Rodas tampoco

es fortuita. Desde la primera cruzada, la recuperación de la Tierra Santa había servido para acreditar la formación de coaliciones cristianas que frenasen el avance musulmán y que promovieran la expansión europea. Y la fortificada isla de Rodas, conquistada por los otomanos en 1522, constituía un enclave estratégico para asegurar el acceso marítimo a la península de Anatolia y el control del Mediterráneo oriental. En las conquistas de Rodas y Jerusalén se yuxtaponen numerosos intereses geopolíticos de la cristiandad europea. Por otra parte, el escenario franciscano y americano agrega otros matices a estas representaciones.

La crítica ha privilegiado el estudio de estos matices. En mayor o menor medida, estudios como los de Robert Ricard (194-206), Fernando Horcasitas (619-23), Othón Arróniz (63-84), María Beatriz Aracil Varón (449-96), Jerry M. Williams (64-81), Hugo Hernán Ramírez (143-70), Leisa Kauffmann, y Mina García Soormally (235-42) han abordado el contexto histórico de estas representaciones para concentrarse en sus connotaciones ideológicas, evangelizadoras, y milenaristas en el proscenio novohispano. Dichos estudios emplean las descripciones de estas fiestas, en especial el pasaje de Motolinía, como textos claves que permiten seccionar las conexiones

entre conquista militar y espiritual, colonización y espectáculo, identidad nacional y sincretismo religioso en la Nueva España.

Sin embargo, antes de adentrarse en este tipo de análisis, es fundamental recordar dos detalles. En primer lugar, estas descripciones son fragmentos que forman parte de textos más vastos, con objetivos no solo descriptivos. Antes de exponer las connotaciones extratextuales de estas representaciones, conviene estudiar cómo se presentan dentro del texto total; es decir, conviene analizar sus objetivos intratextuales. En segundo lugar, es contraproducente separar la teología de la política en este tipo de textos producidos por autores formados por órdenes religiosas en la temprana modernidad. Una larga tradición de secularización y materialismo ha rechazado y simplificado esta simbiosis como mero mutualismo ideológico, cuando es patente que también tiene de comensalismo y parasitismo. En estos textos, las nociones teológicas no sirven exclusivamente para legitimar la forma del poder político. También se aprecian complejos compromisos que garantizan la coexistencia iglesia/estado y velados pronunciamientos que la cuestionan. Teóricamente, el universalismo cristiano se contraponen al particularismo nacional, mas puede acomodarse al expansionismo imperial. Históricamente, movimientos de corte milenarista, como el catarismo, socavan la autoridad temporal del estado y la iglesia, a menos que el milenio se transmute en utopía como objetivo sociopolítico.

Partiendo de estas consideraciones, este ensayo examina la conquista de Jerusalén dentro de la *Historia* de Motolinía como un extraordinario ejemplo de las negociaciones conceptuales de la teología política. La excepcionalidad de este pasaje no radica exclusivamente en la singularidad del evento que describe sino también en la forma en que se conecta con el resto del primer tratado. Asimismo, con el objetivo de ejemplificar el encuadre de estas descripciones a intereses autorales específicos, se propone una breve

comparación con la descripción de las fiestas de Tlaxcala y México en la *Apologética historia sumaria* (c. 1560) de Bartolomé de Las Casas y de la conquista de Rodas en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (c. 1575) de Bernal Díaz del Castillo.

El primer tratado de la *Historia* de Motolinía se divide en quince capítulos. El primer capítulo comienza con la llegada de los doce frailes franciscanos a la Nueva España en 1524, y el último cierra con las fiestas de 1538 y 1539. Sin embargo, el orden que sigue este tratado no es cronológico. Los capítulos intermedios, del sexto al doceavo, se refieren mayoritariamente a fiestas, ceremonias y sacrificios en un marco temporal pre-hispánico. La organización de estos capítulos obedece a una estrategia argumentativa.

En el primer capítulo, inmediatamente tras la llegada de los franciscanos se presentan las diez plagas con que “[h]irió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros” (69). Estas plagas fueron: 1) enfermedades como viruela y sarampión, 2) las guerras de conquista, en particular la toma de Tenochtitlan donde perecieron “más que los que murieron en Jerusalén, cuando la destruyó Tito y Vespasiano,” 3) la hambruna que siguió a la guerra, 4) los *calpixques* o estancieros y los tributos y la esclavitud que impusieron, 5) “los grandes tributos y servicios que los indios hacían... a señores y principales,” 6) “las minas de oro,” 7) “la edificación de la gran ciudad de México” en la cual participaron “más gente que en la edificación del templo de Jerusalén,” 8) “los esclavos, que hicieron para echar en las minas,” 9) “el servicio de las minas,” 10) “las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaban en México” (69-76).

En la exposición de plagas, Motolinía repite problemas para alcanzar el número diez. Esencialmente, las plagas 4 y 5 son equivalentes para sus víctimas; solo ha remplazado a los victimarios. Una estrategia similar se despliega en las plagas 6, 8 y 9 donde los males engendrados por el trabajo forzado en

las minas se subdividen en lugar y grados de servidumbre. Es obvio que las plagas deben dilatarse hasta diez para que coincidan con el mismo número de plagas bíblicas con que Dios, Moisés y Aarón coaccionan al faraón para que libere a los hebreos y les permita alcanzar la tierra prometida (*Santa Biblia*, Éxodo. 6:5-8). Si bien en la *Historia* se ha obscurecido, Motolinía expone claramente este paralelismo bíblico en los *Memoriales* donde repite una y otra vez su comparación con las plagas del Éxodo, y cuando no consigue que concuerden, recurre a plagas del *Apocalipsis* (*Memoriales* 14). Aunque es obvia la manobra, no es tan obvio el motivo. Elsa Cecilia Frost explica la exposición de las plagas y la aparente arbitrariedad de la comparación como una reacción visceral del franciscano ante “las prácticas rituales de los naturales” (Frost, *Historia* 180). Las plagas serían entonces mero castigo divino a la idolatría indígena, comparable con la idolatría egipcia.

La condena a la idolatría es patente en la correlación y en toda la obra, empero estas plagas no afectan exclusivamente a los idólatras. Igual que las del Antiguo Testamento, las plagas de la *Historia* de Motolinía se presentan sufridas en su totalidad por los naturales de la tierra, y en menor parte por los extranjeros.¹ Considérese la décima plaga, las pugnas internas entre los conquistadores, que “fue la que en mayor peligro puso esta tierra para ser perder;” según Motolinía “el mismo Dios daba gracia a los frailes para los apaciguar, y a los españoles para que los obedeciesen como a verdaderos padres” (75). Esta plaga reclama un lugar para la intervención franciscana en la conquista. Aparte de liberadores espirituales de los indígenas, los frailes se presentan como mediadores terrenales de los españoles.

La equivalencia con las plagas bíblicas no pretende crear un paralelismo perfecto entre las dualidades egipcios-hebreos y mexicanos-españoles, sino introducir la noción de un designio divino para racionalizar la violencia de la conquista y colonización dentro de un marco lógico cristiano, amén de resaltar la doble agencia de la iglesia en la empresa. Aunque se lamentan los efectos negativos

de estas plagas, la intertextualidad bíblica las transforma en males necesarios para preparar el terreno a la simiente de la fe. La condición imprescindible que Motolinía les otorga se subraya cuando, refiriéndose a la oposición de los líderes indígenas a la cristianización, declara: “pues estos señores y ministros principales no consentían la ley que contradice a la carne, lo cual remedió Dios, matando a muchos de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas” (79).

La retórica relacionista entre las plagas bíblicas y motoliniescas contiene otro factor común entre ambos despliegues de violencia necesaria: el acceso a una tierra prometida desde el comienzo de la humanidad (*Santa Biblia*, Génesis. 12:1-2), y a una ciudad-símbolo erigida en tal tierra. Nótese como la segunda y séptima plaga insertan paralelismos específicos entre Tenochtitlan-México y Jerusalén.² Estas asociaciones inician un *crescendo* figurativo que en el primer tratado culmina con la representación de la conquista de Jerusalén. Ya en el tercer tratado se declara abiertamente: “Oh México... Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos” (228).

Tales paralelismos no son simples intentos de comprender una nueva otredad mediante antiguas otredades; son intentos de interpretar la realidad americana dentro de un pensamiento cristiano que colocaba a Jerusalén, *umbilicus mundi*, en el centro geográfico y ontológico del mundo, confiriéndole dos valores fundamentales. El primero es un valor concreto de ciudad sagrada por su significación dentro del Antiguo y Nuevo Testamento. El segundo es un valor simbólico que transforma a Jerusalén en una metáfora de la iglesia, y por extensión de la cristiandad. Para una religión tan universalista como la cristiana, formulada por una iglesia tan occidentalista como la católica romana, este segundo valor es fundamental para transferir el pacto, alianza y favor divino del específico pueblo de Israel al extendido pueblo de Dios. La trasfencia simbólica también traspasa la significación profética de Jerusalén, y con ella

le otorga mayor agencia a la iglesia católica dentro de la interpretación escatológica de la historia que presenta el *Apocalipsis*. La nueva Jerusalén que desciende de los cielos tras la caída de Babilonia se transforma así en la iglesia triunfante, casa matriz de la iglesia militante con sede terrenal en Roma y dependencias en América.

Estos ecos escatológicos de la *Historia* se han asociado con las ideas milenaristas de Joaquín de Fiore. En retrospectiva, la influencia del milenarismo en el pensamiento de autores franciscanos de la Nueva España ha sido señalada por los estudiosos (Phelan; Baudot 73-90; Weckmann), y utilizada para la exégesis de la *Historia*, en particular de la representación de la conquista de Jerusalén (Surtz 338-44; Kauffmann). Pero desde finales del siglo IV, milenarismo no equivale a parusía, y la discrepancia no es simplemente terminológica. Frost y Delno C. West han señalado los conflictos históricos y teológicos entre ambas nociones, así como las inexactitudes críticas asociadas con su utilización como sinónimos absolutos (Frost, *Milenarismo* 77-82; West 293-95). Conviene entonces referirse a la perspectiva escatológica de Motolinía, sin confinarla necesariamente al milenarismo joaquinista.

Ciertamente, el apocalípticismo acometedor del franciscano es patente en la exhortación que le dirige a Carlos V en su carta de 1555:

[D]ice el Señor, será predicado este Evangelio en todo el universo antes de la consumación del mundo. Pues a V.M. convienen de oficio darse preisa que se predique el santo Evangelio por todas estas tierras, los que no quisieren oír de grado este Evangelio de Jesucristo, sea por la fuerza. (*Historia* 311)

La urgencia evangelizadora de la carta se articula alrededor de la misma perspectiva que permite entender buena parte de la estructura y argumentos de la *Historia* de Motolinía: la historia de la humanidad es la

historia de su salvación. En este proceso, que se aproxima a sus etapas finales, la conversión total de los indígenas entraña un requisito ineludible. Es provechoso constatar cómo la organización del primer tratado contribuye a presentar la conversión nativa de manera milagrosa.

Dibujando un cuadro social resumible en una frase, “Era esta tierra un traslado del infierno” (77), el retroceso cronológico de los capítulos intermedios sirve para resaltar en los capítulos finales el avance espiritual que han logrado los esfuerzos evangelizadores de los franciscanos. Si ha de confiarse en el pasaje citado en el epígrafe, tan completos son los resultados de la gestión franciscana que los *tlaxcaltecas* deciden por sí mismos celebrar un acontecimiento político representando la conquista de Jerusalén —ciudad cuyas coordenadas geográficas y simbólicas probablemente desconocen. Por demás, dicha representación no se escenifica un día cualquiera. También por decisión tlaxcalteca se hace coincidir con una festividad litúrgica: “...y por la hacer más solemne la acordaron de la dejar para el día de Corpus Christi” (139).

De esta manera, a las sangrientas y numerosas relaciones de sacrificios humanos y canibalismo que aparecen en los capítulos intermedios se oponen el sacrificio de Cristo y la celebración de la eucaristía, es decir, la consumición simbólica del cuerpo y la sangre de Jesús. Este desplazamiento se disocia del triunfo de las armas hispanas y se atribuye al libre albedrío tlaxcalteca suscitado por las letras franciscanas.³ Así, en la *Historia* los sujetos idólatras, antropófagos e indefinidos de los capítulos intermedios se transustancian en una colectividad cristiana, eucarística y tlaxcalteca, con notable conocimiento del panorama político europeo. Más notable, tras presenciar la representación de los *mexicas* de la conquista de una isla con valor esencialmente estratégico y secular, esta colectividad escoge una ciudad que superpone valores concretos y simbólicos.⁴ En ausencia de otras evidencias históricas, es tan inútil debatir las derivaciones de esta afirmación como imposible

determinar su veracidad. Fuera la decisión y la obra franciscana o tlaxcalteca, la trama de la pieza la distingue de representaciones coetáneas en torno a Jerusalén, como *Auto de la destrucción de Jerusalén* o *Nican motecpana in inemilztzin in Señor Santiago Apóstol* (*Aquí se asienta la vida del Señor Santiago Apóstol*), con raíces en leyendas y códices medievales que ficcionalizan el asedio romano del año 70 (Pérez Priego 109-39; Horcasitas 561-608). Exhibiendo palpables preocupaciones teológicas, esta representación también muestra discernimiento de las tensiones sociopolíticas de la Europa y América del momento. Conviene hacer un breve resumen de la descripción de Motolinía.

Una coalición que incluye soldados de España, Alemania, Italia, Nueva España, Perú, Santo Domingo y Cuba asedia una Jerusalén defendida por los moros; el ejército de España lo dirige Antonio Pimentel, el de Nueva España Antonio de Mendoza—virrey en funciones de Nueva España—y los defensores moros son comandados por Hernán Cortés y Pedro de Alvarado (140).⁵ Las tropas de todas nacionalidades son representadas por indígenas. Tras una derrota inicial, los moros reciben refuerzos de Judea, Samaria, Damasco y Siria y consiguen repeler a los atacantes. Se envía una carta a Carlos V comunicándole la situación y este responde con ánimos y recomendaciones. Los moros contratan y “la gente de las islas” afloja y pierde campo (142). Mendoza reporta el desmayo de los isleños en carta a Carlos V. El emperador responde y acude al sitio acompañado de los reyes de Francia y Hungría.⁶ Los cristianos vuelven a atacar y los moros a repeler el ataque. Carlos V envía una carta al Papa explicando la situación y pidiéndole que lo favorezca con oraciones y ruegos a Dios (143). El Papa responde afirmativamente.

Los españoles atacan y los moros resisten y pasan a la ofensiva, sitiando el real de los cristianos que se arrodillan y piden ayuda a Dios. Aparece un ángel que les anuncia el beneplácito y refuerzo divino. Aparece Santiago Apóstol y los moros huyen a Jerusalén.

El ejército de España ataca pero no consigue romper la defensa y regresa al real. El ejército de Nueva España ataca y los moros salen y ganan campo; los novohispanos se arrodillan y piden ayuda a Dios. Aparece otro ángel que comunica la aquiescencia divina y el refuerzo esta vez es San Hipólito. Atacan ambos ejércitos cristianos con sus respectivos santos. La batalla se inflama mas ningún bando asegura el triunfo. *Si Deus pro nobis*, aparece el arcángel Miguel y habla a los moros; estos se rinden, arrepienten y piden bautizo. El soldán Cortés envía una carta de rendición al emperador. Se encuentran frente a las puertas abiertas de la ciudad. Cortés ofrece obediencia y Carlos V la acepta con gracia; “muchos turcos o indios adultos” piden el bautizo y el Papa ordena a un sacerdote que los bautice (147). Son bautizados y continúa la procesión del *Corpus Christi*.

No es difícil reconocer alusiones escatológicas en la representación. A pesar de la formidable coalición que forman los ejércitos europeos y americanos, la conquista de Jerusalén solo se consigue gracias a la intervención directa de Dios. Aunque este *Deus ex machina* literal no aparece en escena, se expresa mediante tres ángeles, dos sin nombre y el arcángel Miguel. El valor simbólico del número tres es fundamental dentro del cristianismo en general—la Trinidad, los tres Reyes Magos, las tres virtudes teologales, etc.—pero también, en el contexto específico del *Apocalipsis*, es el número de ángeles que transmite el mensaje de Dios (14:6-13), y el número que siega la tierra durante el combate contra el Dragón (14:14-20). Asimismo, cualquier lector de la Biblia reconocería inmediatamente en Miguel al comandante de los ejércitos divinos y único ángel que se menciona por su nombre en el *Apocalipsis* (12:7).

Dentro de su intertextualidad apocalíptica, esta conquista de Jerusalén simboliza asimismo la caída metafórica de Babilonia que precede al reino de los mil años, que precede la aparición de la Jerusalén celestial. Nótese que el derrotado Cortés firma su rendición al emperador con dos títulos, “Tu

siervo. –El Gran Soldán de Babilonia y tlatoa de Jerusalén” (146-47). Asimismo, dentro del indiscutible subtexto histórico de la conquista reciente que permea la obra, esta Jerusalén tomada también equivale a la Tenochtitlan tomada por los españoles, también con apoyo tlaxcalteca, y dizque divino.

Los subtextos religiosos y sociopolíticos se entrelazan de tal manera que es imposible desunirlos. Otro ejemplo de estos entrelaces son los santos. Javier Domínguez García ha compilado el vasto expediente militar de Santiago Apóstol, que se remonta al siglo IX, supuestamente interviniendo en batallas contra los moros por la península ibérica (45-58), y que en el siglo XVI se extiende a América, en batallas contra los indígenas por el continente americano (77-116). Tan operativo ha sido el mito de Santiago que autores tan discordantes como Américo Castro y Eduardo Subirats coinciden en su trascendencia para los procesos españoles de formación nacional (Castro 356-57; Subirats 74). Curiosamente, la presencia del apóstol en esta representación dista mucho del espíritu de unidad agresiva del ¡Santiago y cierra, España! de la Reconquista. Santiago, “patrón de nuestra España,” no conquista Jerusalén, solo salva el ejército de su patronato en la hora flaca, e incluso este papel accesorio lo comparte con San Hipólito, “patrón de la Nueva España,” (*Historia* 144-46). Pero Santiago e Hipólito tienen otra función más milagrosa en la conquista de Jerusalén.

Solo dos ejércitos componen la Entente internacional que asedia Jerusalén, el de España y de Nueva España. El ejército español se divide en diez escuadrones: “la gente del reino de Castilla y León... Toledo, Aragón, Galicia, Granada, Vizcaya y Navarra. En la retaguardia iban Alemania, Roma e italianos. Había entre todos pocas diferencias de trajes” (139). A este se agrega:

“el ejército de la Nueva España, repartido en diez capitanías, cada una vestida según el traje que ellos usan en la guerra... Iban en la vanguardia Tlaxcala [y] México... iban los huax-

tecas, zempoaltecas, mixtecas, culiuques y una capitanía que se decían los del Perú e islas de Santo Domingo y Cuba. En la retaguardia iban los tarascos y los cuahtemaltecas.” (140)

Mediante un santo patrono en común, esta estructura militar aglutina identidades peninsulares y supedita otras identidades europeas a la hispana. En la obra, el culto a Santiago, como legitimador divino y principio aglutinante hispano, se extiende a otras regiones de Europa, conectadas ahora por la corona imperial de Carlos V. La representación propone a Hipólito como alternativa novohispana para las mismas funciones, extendiendo su patronato hacia el Caribe y Perú.

Sería excesivo considerar el parangón de Hipólito y Santiago en la obra una expresión de paridad trasatlántica; ambos santos se subordinan a Dios como ambos ejércitos a Carlos V. Con todo, en esta correspondencia sí puede apreciarse un singular precedente del debate por el santo patronato de España que tendrá lugar en el primer tercio del siglo XVII, entre los defensores de Santiago y Santa Teresa de Ávila. Desde el medioevo, la identificación de santos con comunidades regionales refleja la enorme influencia de la religión en los procesos de formación nacional. Pero esta representación, tanto con la inclusión de identidades no peninsulares bajo la custodia de Santiago como con la inclusión de San Hipólito, patrón más de la América española que de la Nueva España, intenta una ampliación supranacional de España, primero como comunidad religiosa y luego sociopolítica. Por supuesto, la paradoja radica en que, si bien Santiago se convierte en patrón de España por su importancia en la Reconquista, San Hipólito fue designado patrón de la Nueva España porque fue en su día, el 13 de agosto de 1521, en que se concretó la conquista de Tenochtitlan (Torquemada 7).⁷

Tan meridiana en el XVI como subrepticia en el XXI, esta compleja amalgama de religión y sociopolítica se percibe incluso en los bautizos que cierran la representación.

Ronald E. Surtz ha señalado que “la importancia del bautizo en el plan milenarista de los padres franciscanos es evidente, pues si se acercaba el fin de los tiempos, la conversión de cuantos indios fuese posible era un modo de acelerar dicho proyecto milenarista” (343). Aunque la extensión del milenarismo a todos los franciscanos es discutible, en la *Historia* sí se favorecen los bautizos masivos y urgentes. Precisamente, los capítulos que siguen la conquista de Jerusalén, los primeros del tratado segundo, tratan de los bautizos. No se escatima cifras, argumentos y anécdotas para demostrar la aceptación y trascendencia del sacramento para los propios indígenas que “después de bautizados iban tan alegres y tan regocijados, que se les parecía la vista que en el ánimo habían logrado, con la nueva lumbre de la gracia” (167).

Pero el cometido de los bautizos novohispanos no se limita a su expresión sacramental. Si bien el bautizo, primer sacramento, es el paso inicial en cualquier proyecto de cristianización acelerada, sus aspectos espirituales se entrelazan con otras aristas seculares. En contraposición con la proyección del milenarismo que señala Surtz, Osvaldo F. Pardo destaca sus efectos sociopolíticos:

[T]he Christian names adopted by the baptized conferred upon them a new social identity that set them apart from their nonbaptized brethren ... From a legal standpoint, baptism established an entirely new set of binding legal responsibilities for both the Spaniards and their new subjects. (25)

Dentro del denso entramado de significaciones que contiene la conquista de Jerusalén, los bautizos finales son tanto expresión de asimilación religiosa, apurada o no por el milenarismo, como de asimilación sociopolítica. Siguiendo el argumento de la obra, los bautizos de estos moros-indios en señal de obediencia los integran tanto a la comunidad religiosa como a la asociación castrense de los vencedores, con sus derivados compromisos jurídicos y militares. La mera celebración de

estos bautizos dentro de un simulacro bélico revela la superposición de los contratos espirituales y materiales que conforman el contrato social de la época.

De igual forma, los bautizos suponen un acto de interpretación de la bula papal de junio de 1537, *Altitudo divini consilii*, que precisa los requisitos, rituales y medios necesarios para que los indígenas accedan al sacramento. Una parte de la crítica ha visto en estos bautizos un acto de transgresión que hace “caso omiso a las leyes de la iglesia” (Corona 86), y “un ambiguo desafío de la Orden a las autoridades de la Colonia” (Arróniz 82), que materializa “una demostración de fuerza de la orden franciscana frente a grupos de la propia iglesia” (Arróniz 91), o que constituye “un claro desafío de la orden a las directrices que venían de Roma” (García Soormally 235). Sin embargo, la propia *Historia* se encarga de recordarnos que la bula de Paulo III contenía una imprecisión que una junta obispal novohispana no consiguió precisar:

[M]andaron que esto [los requisitos y medios necesarios para el bautizo] se guarde por todos inviolablemente, así con pocos como con muchos, salvo en urgente necesidad. Sobre esta palabra urgente hubo hartas diferencias y pareceres contrarios, sobre cuál se entendería urgente necesidad, porque en tal tiempo, una mujer, un indio, y aun un moro, pueden bautizar en fe de la iglesia. (165)

En principio, una orden católica no puede ignorar las leyes de Roma pero sí puede interpretarlas. Aunque el debate del bautizo se ha presentado como una pugna entre franciscanos y dominicos, individualizada por el criterio de Motolinía contra el criterio de Las Casas,⁸ tampoco puede demostrarse un claro consenso franciscano en el asunto, opuesto al criterio dominico y agustino

La observancia franciscana de la bula papal se muestra precisamente en la junta obispal mencionada. Se efectuó en México, meses antes de la celebración del *Corpus*

Christi en Tlaxcala y fue presidida por el franciscano Juan de Zumárraga, obispo de México y consagrante de los otros dos obispos presentes, Vasco de Quiroga, obispo laico de Michoacán y Juan de Zárate, obispo de Oaxaca. Dicha junta limita el bautismo de adultos a Pascua y Pentecostés, de nuevo, excepto en casos de extrema necesidad (Pardo 35-36). Pero no se consigue definir qué constituye extrema necesidad.

En la representación de la conquista de Jerusalén, el presunto Papa, cuya comitiva porta el vero Santísimo Sacramento, ordena a un verdadero sacerdote bautizar a estos moros-indios. Al incluir estos bautizos de adultos al final de la obra, en medio de la procesión y, según el año litúrgico, en medio de las fechas determinadas por la junta, la obra representada en Tlaxcala propone interpretar la extrema necesidad de bautizar al mayor número posible de indígenas no exclusivamente por la salvación individual de cada sujeto sino como una necesidad apremiante para los objetivos teleológicos de la iglesia: la recuperación de Tierra Santa y la universalización del catolicismo. Queda sobreentendido que estos objetivos espirituales también implican otras consecuencias terrenales: neutralización del cisma de la iglesia, expansión europea liderada por España y consolidación del imperio Habsburgo.

Además del simbolismo de esta orden pontificia dentro del debate del bautismo, la presencia del Papa en la obra y la cordialidad de su relación con el emperador sirven para pregonar un triunfo eclesiástico excepcional, la cristiandad continental unida bajo un propósito y bandera común, precisamente en el momento en que la reforma protestante arrecia en Alemania e Inglaterra. La posición neutral de Paulo III ante la invasión francesa de Italia en 1536 había minado su vínculo con Carlos V; es justamente con el hecho celebrado por estas fiestas, la Tregua de Niza, que se renuevan sus relaciones y que se consolida la función conciliadora del Papa (Fernández Collado 107-08).

Cuando se comprueba la pluralidad de referencias y significados que acumulan las fiestas de Tlaxcala en el texto de Motolinía, no puede menos que compararse con la singularidad que les impone Bartolomé de las Casas en la *Apologética*. Las Casas describe las fiestas de Tlaxcala y México en parte con una cita del franciscano, en parte con su propio testimonio. Los capítulos que anteceden estas descripciones defienden la capacidad indígena de autogobierno basándose en su capacidad intelectual y manual. A la apología de la destreza agrícola comenzada en el capítulo 59 y extendida hasta el 60 se sucede el encomio de la destreza artesanal de los habitantes del Caribe en el 61, y de Nueva España en el 62 y 63. Es precisamente en este capítulo, para probar que las naciones indígenas exceden “a todas las del mundo de que tenemos noticia en representar actos, así profanos como eclesiásticos y de cristiandad,” que Las Casas cita el dicho capítulo quince de Motolinía:

[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, y dice así... (596-97 énfasis mío)

La extensa cita que sigue comienza justo donde comienza el capítulo quince, pero termina justo donde termina la descripción de las fiestas de 1538 y empieza las de 1539, omitiendo así la conquista de Jerusalén: “Todo esto hasta aquí, con lo demás que arriba en el precedente capítulo se ha dicho, son palabras formales de aquel padre que arriba alegué, *sin quitar ni poner alguna*” (601 énfasis mío).

Localizar la fuente de esta cita fiel de Las Casas ha introducido un falso problema filológico que merece considerarse. El texto citado por Las Casas es casi idéntico a la primera parte del capítulo quince de la *Historia*, pero no son “palabras formales.” Sí se ha puesto y quitado cosa alguna. Como en los *Memoriales* de Motolinía no aparece pasaje

similar, una parte de la crítica ha presupuesto que el fidedignísimo Bartolomé de Las Casas está citando otro texto. Negando la conjetura de Robert Ricard sobre la existencia de un libro perdido y transicional entre la *Historia* y los *Memoriales*, Isacio Pérez Fernández O.P. especula la existencia de un capítulo treinta y ocho en los *Memoriales* diferente del que se conserva, aunque por suerte “copiado fielmente por el Padre Las Casas” en la *Apologética* (281-84). Este tipo de hipótesis pasa por alto las diferencias entre el registro lingüístico de los *Memoriales*, cargado de citas y referencias directas a pasajes bíblicos, y el registro más llano de la *Historia* que corresponde al registro del pasaje citado por el dominico. Además, si Las Casas hubiera recurrido a los *Memoriales* para probar la habilidad artesanal novohispana, parece lógico especular que habría citado del capítulo 60. Este capítulo, que no aparece en la *Historia*, se refiere exactamente al argumento que Las Casas está desarrollando, “la grande habilidad de los indios naturales de esta Nueva España” (Motolinía *Memoriales* 97).

Igualmente, resultan llamativas las frases mismas que delimitan la cita, insistiendo en que no ha añadido ni puesto ni quitado nada. Esta no es la fórmula habitual de Las Casas para ratificar la fidelidad de sus citas. Por ejemplo, en la misma *Apologética*, después de mencionar una opinión de Juan Luis Vives, que desestima el libro de Beroso encontrado y antologizado por el dominico Annio de Viterbo, agrega: “Éstas son sus palabras, que ninguna cosa güelen a humildad, antes tienen sabor no de poca arrogancia” (819); y luego, antes de citar al supuesto Beroso: “Las de Beroso en el libro primero, formales, son estas:” (820).⁹ En el mismo libro, tras citar a Cabeza de Vaca, apunta que: “Éstas son sus palabras” (885). Tampoco en otros textos Las Casas insiste tanto en la fidelidad de la cita. Otro ejemplo, tras citar a Marcos de Niza cierra con “[t]odas éstas son sus palabras del dicho religioso, formales” (*Brevísima* 163). La fórmula habitual de Las Casas consiste en mencionar, antes o después de la cita, que se tratan de las palabras (formales) del autor. En

esta cita de Motolinía lo hace antes y después, y en ambas ocasiones recalca que no ha alterado el texto.

Entonces, acierta Baudot al señalar la correspondencia entre el texto de Las Casas y el capítulo 15 de Motolinía a pesar de algunas variaciones entre ambos (338). En efecto, se trata del mismo texto, pero esas pequeñas variaciones son sumamente expresivas.

Refiriéndose a la procesión del *Corpus Christi* de 1538 Motolinía comenta:

Este día fue el primero que estos tlaxcaltecas sacaron su escudo de armas que el Emperador les dio quando a este pueblo hizo ciudad, la cual merced aún no se ha hecho con otro ninguno de los indios, sino con éste, que lo merece bien porque ayudaron mucho quando se ganó toda la tierra, a don Hernando Cortés, por su Majestad. (133 mis cursivas)¹⁰

En el mismo capítulo donde se describirá una representación teatral que coloca a los indígenas militando junto al ejército de España, el texto recuerda que ya los *tlaxcaltecas* han peleado por los españoles, contra los *mexicas*. Por su parte, Las Casas cita:

Este día [fue] el primero que estos tlaxcaltecas sacaron el escudo de armas quel Emperador les dio quando a este pueblo hizo ciudad, la cual merced aun no se ha hecho con otro ninguno de los indios, sino con éste, et bene merito por lo mucho que han ayudado y servido a Su Majestad, y mucho más merecen. (599 mis cursivas)

En la cita desaparece la especificidad de la colaboración tlaxcalteca en la conquista de Hernán Cortés. La ayuda a la corona española se generaliza en términos de servicios. Dentro del proyecto de homogenización apologética de los indígenas que caracteriza a este texto, y al grueso de la obra lascasiana, reconocer la heterogeneidad nativa expresada en la cooperación tlaxcalteca con el proceso de conquista reflejaría una incoherencia mayúscula.

Además de omisiones, en la cita de Las Casas aparecen adiciones que refuerzan la excepcionalidad artesanal novohispana. Nótese que en Motolinía aparece “y de esto hacen piñas y rodelas de mil labores y lazos que parecen a los rollos hermosos que se hacen en Sevilla” (133), Las Casas cita “...y lazos que parecen rosas muy hermosas, y de yerbas de diversas colores hacen cualesquiera escudos con armas e insignias, de tanta hermosura que un muy gran pintor con pincel y perfectas colores no puede hacellas mejores” (600).

Las diferencias entre el texto de Motolinía y la cita de Las Casas contribuyen al desarrollo de su defensa de la industria novohispana. Dicha idea también modula su propia mención de la obra escenificada en la ciudad de México para festejar la Tregua de Niza. En este pasaje, ni se menciona el motivo ni se explica que se trata de una representación de la conquista de Rodas. El comentario del argumento de la obra se limita a dos frases que destacan la puesta en escena:

“hobo castillos y una ciudad de madera que se combatió por indios por de fuera y defendió por los de dentro; hobo navios grandes con sus velas que navegaron por la plaza como si fueran por agua, yendo por tierra.” (602)

En contraste con la *Historia*, los diversos niveles de interpretación y referencialidad de la obra no contribuyen a los propósitos de la *Apologetica*. Para Las Casas, el objetivo principal de estas descripciones de fiestas es destacar la habilidad manual de los utileros, habilidad que en última instancia funciona para evidenciar su entendimiento y derecho al autogobierno. Al describir la puesta en escena de la conquista de Rodas, este esfuerzo alcanza extremos casi místicos; según Las Casas, en la construcción de esta puesta en escena trabajaron “sobre cincuenta mil hombres oficiales... y era cosa maravillosa ver el silencio que tenían, que no parecían sino un convento de frailes que estaba en coro o en capítulo” (602). Al leer la descripción de

Las Casas solo puede colegirse que se refiere a la misma celebración que también describe Bernal Díaz del Castillo porque las fechas y el detalle de los navíos coinciden.

Resulta oportuno completar la comparación de estas descripciones con una escrita por un autor secular. En el capítulo 201, alabando la puesta en escena, Díaz del Castillo también reconoce la destreza de los mexicanos que “son tan ingeniosos de hacer estas cosas, que en el universo, según han dicho muchas personas que han andado por el mundo, no han visto otros como ellos” (311), pero esta es la única alusión al asunto que tanto privilegia Las Casas. A Díaz del Castillo le interesa más el contenido histórico, político y anecdótico de la celebración. De los tres textos, es el único que se extiende en la tregua celebrada, refiriéndose a su ratificación en Aguas Muertas y a la presencia de Leonor de Austria, consorte de Francisco I y hermana de Carlos V.

Si bien, en comparación con las otras fuentes, la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo exhibe un criterio de organización más cronológico, este no es tan rígido que no pueda acomodarse a otras necesidades argumentales. Los capítulos que preceden a las fiestas presentan los conflictos entre los viejos conquistadores y la nueva burocracia. Justo antes, los capítulos 199 y 200 relatan el regreso de Cortés a México en 1530, sus problemas con Nuño de Guzmán y Antonio de Mendoza, y sus expediciones a la Baja California—y la última de ellas, dirigida por Francisco de Ulloa, parte en fecha posterior a la representación de la conquista de Rodas. Es aquí cuando se comenta la tregua europea y su celebración, y el texto establece un paralelo con la tregua local entre el líder de la conquista y el virrey de la Nueva España:

En esta sazón habían hecho amistad el marqués del Valle y el visorrey don Antonio de Mendoza que estaban algo amordazados sobre el contar de los vasallos del marquesado y sobre que el virrey favoreció mucho a Nuño

de Guzmán para que no pagase la cantidad de pesos de oro que debía a Cortés. (311)

Díaz complementa la descripción de la obra que sigue, con Cortés actuando como gran maestre de Rodas, con la descripción de dos banquetes posteriores, uno organizado por Cortés y otro por Mendoza en sus respectivos palacios. Por lo general, en este capítulo se menciona a Cortés en tándem con Mendoza, implicando una comparación que culmina al cotejar sus actitudes en relación a los robos de vajilla en sus respectivos banquetes. A Díaz parecen escapárseles todas las connotaciones socio-religiosas que tanto matizan los textos de Motolinía y Las Casas; pero no se le escapa algo que los otros textos no reflejan: estas fiestas y batallas teatrales también son ocasión y reflejo de festejos y combates personales relacionados con el poder en el virreinato.

Es enorme la tentación de extender la comparación de estos textos a la comparación de los eventos que describen. El problema es cuán adecuado resulta este segundo cotejo considerando las limitadas y doblemente parciales fuentes que se conservan. Empleando los pasajes de Motolinía y de Díaz del Castillo, Hugo Hernán Ramírez mide la representación de la conquista de Rodas con la de Jerusalén:

En México se trata de una colosal fiesta de conquistadores y burócratas donde lo español prima sobre lo indígena; mientras que en Tlaxcala se trata de una fiesta indígena enmarcada en una serie de representaciones religiosas en donde lo español es solo una forma indirecta para hablar de lo indígena. (169)

La primera afirmación asigna valores de significado más a la fuente bibliográfica que al evento histórico. Si se utilizara a Las Casas para comparar, difícilmente podría hablarse de la primacía de lo español en la conquista de Rodas. La segunda afirmación se desentiende del texto total y del entramado de significaciones presentes en el capítulo

quince dentro del primer tratado. Lo español no se emplea como pretexto para referirse a lo indígena. Dejando ver las superposiciones entre lo teológico y lo político, el libro de Motolinía pretende ser la historia de la conversión de lo indígena en lo novohispano—y de paso, la afirmación de lo (novo)hispano en lo cristiano.

Igual que en el siglo XXI, estos cronistas del siglo XVI describen y comentan desde la perspectiva que les importa destacar. La descripción de Bernal Díaz del Castillo deja ver el trasfondo político local que acompaña tales representaciones, al tiempo que lo confirma como partícipe y testigo privilegiado de los procesos de conquista y colonización. La descripción de Las Casas se inserta en una larga y compleja defensa indiana que ajusta el texto de Motolinía y el propio testimonio del dominico a la línea retórica seguida en la *Apologética*. Vale señalar que los capítulos de la *Apologética* que describen estos eventos no carecen de argumentaciones teológicas destinadas a complementar reflexiones políticas. Teología y política se sintetizan en una conclusión lascasiana sobre la condición indígena. De mayor extensión y concentración en los detalles de la representación descrita, el texto de Motolinía se presenta menos dialéctico y más dialógico. Es posible percibir un diálogo simbiótico entre relaciones explícitas e implícitas de orden teológico y político. Y este diálogo se extiende al resto del tratado y de su *Historia* en general.

En las últimas décadas, los estudios de ceremonias públicas en las colonias han permitido vislumbrar un espacio público más complejo que las simplificaciones historiográficas anteriores. Ciertamente, estas descripciones contienen elementos que invitan a hablar de las tempranas luces de hibridez y definición de identidades proto-nacionales. Ante la imposibilidad de fijar la autoría y recepción de estas obras, tal alborada no entraña automáticamente el surgimiento de nuevas formas de autoconsciencia, como tampoco excluye el trasvase de conceptos teológicos al formato político.

Algo parece cierto en el plano identitario. Por mucho que pretendamos, las descripciones de estas fiestas no las transforman en axiomáticos equivalentes de otras fiestas posteriores con aspiraciones identitarias transhistóricas—por ejemplo, la representación de la conquista de Troya organizada y protagonizada exclusivamente por mulatos en la Lima de 1631 para celebrar el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos.¹¹ La conquista de Rodas representada por los *mexicas* y la de Jerusalén por los *tlaxcaltecas* forman parte de un proceso incompleto de antagonismo prehispánico y de aculturación hispánica. Las descripciones de tales eventos forman parte de un proceso, también incompleto, de negociación de discursos espirituales y materiales. La principal hibridez no radica en los sujetos sino en los objetos, es decir, en los textos que contienen tales descripciones. Es la hibridez que yuxtapone religión cristiana e historia sociopolítica, que combina retóricamente objetivos normativos y descriptivos. Con la documentación disponible, la única identidad sobre la que podemos reflexionar con cierto rigor es nuestra propia identidad crítica contemporánea, enfrentada a la tentación de transformar el pasado en reflejo de nuestras inquietudes presentes y esperanzas futuras.

Notas

¹ Esta analogía bíblica será retomada por otros franciscanos. En *Historia eclesiástica indiana* (c. 1596) Gerónimo de Mendieta apunta que Cortés “parece fue enviado de Dios como otro Moisés para librar los naturales de ella de la servidumbre de Egipto” (173). En *Monarquía indiana* (1615) Juan de Torquemada repite la comparación de Mendieta (8). A la postre, otras ordenes asimilan este paralelismo; el mercedario Francisco de Pareja en su *Crónica de la provincia* (1688) presenta a Cortés como enviado por Dios igual que “aquel valeroso caudillo Moisés” para convertir a su compañero de orden, Bartolomé de Olmedo, en otro Aarón (30).

² El comentario de la segunda plaga coincide con el colofón de la segunda carta-relación de Cor-

tés que se refiere a la toma de la ciudad “en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano” (Cortés 79). En la *Historia* se elimina la problemática identificación de indios con judíos y se agrega el nombre de Tito, hijo de Vespasiano y verdadero conquistador y destructor de Jerusalén.

³ La derivación de rituales comulgatorios mexicas a hispanos se introduce desde la descripción de una ceremonia, en el segundo capítulo, donde se combinaba la consumición de carne divina figurada y carne humana real: “tenían una que más propiamente parecía comunión...con masa de maíz hacían unos tamales, que son bollos redondos... y también cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipuca, que era el dios o demonio que tenían por mayor, y a quien más dignidad atribuían; y solo los dichos muchachos comían aquellos bollos en lugar de comunión, o carne del demonio; los otros indios procuraban de comer carne humana de los que morían en el sacrificio” (78).

⁴ El insoluble problema de la autoría de “La conquista de Jerusalén” influye más en su exégesis de lo que parece. Sugerir como autores a la comunidad franciscana en general (Aracil Varón 458, 471-72), a fray Antonio de Ciudad Rodrigo (Arróniz 82-84; Versényi 237), a un franciscano anónimo (O’Gorman 63-64), o al propio Motolinía (Baudot 334), suele implicar su interpretación como maniobra ideológica de los grupos dominantes. Cuando se sugiere la autoría de la comunidad tlaxcalteca (Horcasitas 622; Williams 66-69), o una autoría franciscana-tlaxcalteca (Ramírez 165; García Soormally 239), el análisis tiende a otorgar mayor agencia negociadora a los dominados.

⁵ La crítica coincide en que se trata de actores indígenas que representan líderes españoles representando papeles en la obra; ni Cortés ni Alvarado se encontraban en Tlaxcala en la fecha (Williams 87). La mayoría de los estudios examina la asignación de Cortés y Alvarado al bando moro con disímiles conclusiones (Arróniz 83; Williams 69; Aracil Varón 488; García Soormally 239; Ramírez 159-60).

⁶ Llama la atención que estos monarcas no acudan con ejércitos propios sino que formen parte de la comitiva del emperador. La presencia teatral del rey de Francia la explica la propia Tregua de Niza, la del rey de Hungría tampoco es casual. Tras la muerte de Luis II de Hungría en 1526, asume la corona Fernando I de Habsburgo, hermano menor de Carlos V.

⁷Oswaldo F. Pardo fecha la institucionalización de su fiesta, y presuntamente del patronato de México, hacia 1526 (170-71).

⁸Alain Milhou propone a Las Casas y Motolinía como dos polos opuestos, representantes de enfoques dominicos y franciscanos al proyecto evangelizador: “Las Casas...ponía el acento en la defensa de los indios, la reforma del sistema colonial y la necesidad de tiempo para realizar una evangelización en profundidad...Motolinía...se mostraba sensible, en la trayectoria joaquinista, a la proximidad del fin del mundo, lo que justificaba la conquista armada y la cristianización rápida y superficial” (164).

⁹Dicho sea de paso, en otros pasajes de la Apologética, Las Casas se sirve de Vives sin declarar referencia, y Vives llevaba razón en rechazar al Beroso; se trataba de una falsificación de Annio (Losada 48-49).

¹⁰El escudo de armas lo había concedido Carlos V a Tlaxcala junto con el título de Leal Ciudad en real cédula del 22 de abril de 1535 (Commons 98).

¹¹Para un interesante comentario de las implicaciones sociales e ideológicas de esta fiesta, ver el artículo de José Ramón Jouve Martín, “Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima: A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631),” en *Colonial Latin American Review* 16.2 (2007): 179-201.

Obras citadas

- Aracil Varón, María Beatriz. *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo 16*. Roma: Bulzoni, 1999. Impreso.
- Arróniz, Othón. *Teatro de evangelización en Nueva España*. México: UNAM, 1979. Impreso.
- Baudot, Georges. *Utopie et Histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine, 1520-1569*. Toulouse: Privat, 1977. Impreso.
- De las Casas, Bartolomé. *Apologética historia sumaria*. Eds. Vidal Abril Castelló et al. *Obras completas*. Tomo 7. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Impreso.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. 2da ed. México: Editorial Porrúa, 1962. Impreso.
- Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. Ed. Ignacio B. Anzoátegui. Madrid: Espasa-Calpe. 1964. Impreso.
- Commons de la Rosa, Aurea. *Las intendencias de la Nueva España*. México: UNAM, 1993. Impreso.
- Corona, Carmen. “El auto *La conquista de Jerusalén*: Hernán Cortés y la transgresión de la figura.” *El escritor y la escena III: Estudios en honor de Francisco Ruíz Ramón*. Ed. Ysla Campbell. Ciudad Juárez: U Autónoma de Ciudad Juárez, 1995. 79-87. Impreso.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. México: Editorial Porrúa, 1967. Impreso.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Tomo 2. México, D.F.: Editorial Porrúa, 1968. Impreso.
- Domínguez García, Javier. *De Apóstol matamoros a Yllapa mataindios: dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca: Ediciones U de Salamanca, 2008. Impreso.
- Fernández Collado, Ángel. *Historia de la iglesia en España: Edad Moderna*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007. Impreso.
- Frost, Elsa Cecilia. “¿Milenarismo mitigado o imaginado?” *Memorias del simposio de historiografía mexicanista*. México: Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1990. 73-85. Impreso.
- . *La historia de Dios en las indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*. México, D.F: Tusquets Editores, 2002. Impreso.
- García Soormally, Mina. “La conversión como experimento de colonización: De Fray Hernando de Talavera a *La conquista de Jerusalén*.” *MLN* 128.2 (2013): 225-244. *Project MUSE*. Web. 17 Abr. 2014.
- Horcasitas, Fernando. *Teatro Náhuatl I*. México, D.F: UNAM, 2004. Impreso.
- Kauffmann, Lisa. “The Indian Church and the Age of the Spirit: Joachimist Millennialism and fray Toribio de Motolinía’s *Historia de los indios de la Nueva España*.” *A Contracorriente* 7:2 (2010): 119-36. Web. 16 Abr. 2014
- . *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 2009. Impreso.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. Ed. Joaquín García Icazbalceta. México: Editorial Porrúa, 1870. Impreso.
- Milhou, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón, 1983. Impreso.
- Motolinía [Toribio de Benavente]. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Claudio Esteva Fabregat. Madrid: Dastin, 2001. Impreso.

- . *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 240. Madrid: Ediciones Atlas, 1970. Impreso.
- O’Gorman, Edmundo, ed. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1973. Impreso.
- Pardo, Osvaldo F. *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*. Ann Arbor: U of Michigan P, 2004. Impreso.
- Pareja, Francisco de. *Crónica de la provincia de la visitación de Ntra. Sra. de la Merced*. México: Imprenta de J.R. Bardebillo, 1882. Impreso.
- Pérez Fernández, Isacio. *Fray Toribio Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de Las Casas, O.P.* Salamanca: Editorial San Esteban, 1989. Impreso.
- Pérez Priego, Miguel Ángel, ed. *Códice de autos viejos*. Madrid: Castalia, 1988. Impreso.
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. 2nd ed. Berkeley & Los Angeles: U of California P, 1970. Impreso.
- Ramírez, Hugo H. *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*. Madrid: Iberoamericana, 2009. Impreso.
- Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*. Trans. Lesley Byrd Simpson. Berkeley: U of California P, 1966. Impreso.
- La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*. Asunción: Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960. Versión de Casiodoro Reina y Cipriano de Valera. Impreso.
- Subirats, Eduardo. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. México, D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1994. Impreso.
- Surtz, Ronald E. “Pastores judíos y reyes magos gentiles: teatro franciscano y milenarismo en Nueva España.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36.1 (1988): 333-44. Web. 16 Abr. 2014
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. Tomo 2. 3ra ed. Ed. Miguel León Portilla. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. Impreso.
- Versényi, Adam. “En el pellejo de los azteca: teatro evangelizador en el Nuevo Mundo.” *El teatro franciscano en la Nueva España*. Eds. María Sten et al. México, D.F: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000. Impreso.
- Weckmann, Luis. “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España.” *Historia Mexicana* 32.1 (1982): 89-105. Web. 14 Abr. 2014
- West, Delno C. “Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico” *The Americas* 45.3 (1989): 293-313. Web. 18 Abr. 2014
- Williams, Jerry M. *El teatro del México colonial: época misionera*. New York: P. Lang, 1992. Impreso.