

## INFORMATION TO USERS

The negative microfilm of this dissertation was prepared and inspected by the school granting the degree. We are using this film without further inspection or change. If there are any questions about the content, please write directly to the school. The quality of this reproduction is heavily dependent upon the quality of the original material

The following explanation of techniques is provided to help clarify notations which may appear on this reproduction.

1. Manuscripts may not always be complete. When it is not possible to obtain missing pages, a note appears to indicate this.
2. When copyrighted materials are removed from the manuscript, a note appears to indicate this.
3. Oversize materials (maps, drawings, and charts) are photographed by sectioning the original, beginning at the upper left hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

**UMI** Dissertation  
Information Service

A Bell & Howell Information Company  
300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan 48106



UMI Number: 9836095

Copyright 1998 by  
Cortes, Rocio

All rights reserved.

---

UMI Microform 9836095  
Copyright 1998, by UMI Company. All rights reserved.

This microform edition is protected against unauthorized  
copying under Title 17, United States Code.

---

**UMI**

300 North Zeeb Road  
Ann Arbor, MI 48103



**A dissertation entitled**

**Estrategias narrativas en el discurso de la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicayotl* de Hernando de Alvarado Tezozomoc**

submitted to the Graduate School of the  
University of Wisconsin-Madison  
in partial fulfillment of the requirements for the  
degree of Doctor of Philosophy

**by**

**Rocío Cortés**

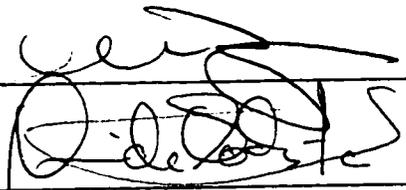
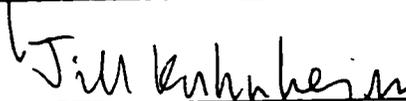
**Date of Final Oral Examination:** July 17, 1998

Month & Year Degree to be awarded: **December**                      **May**                      **August 1998**

\*\*\*\*\*

**Approval Signatures of Dissertation Readers:**

**Signature, Dean of Graduate School**

  
\_\_\_\_\_  
  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
*Jill Kuhnheime*

  
\_\_\_\_\_



Estrategias narrativas en el discurso de la *Crónica mexicana* y la *Crónica  
mexicayotl* de Hernando de Alvarado Tezozomoc

by

Rocío Cortés

A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

(Spanish)

at the

UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON

1998

© Copyright by Rocío Cortés 1998

All Rights Reserved

### Nota de agradecimiento

Este trabajo no habría sido posible sin el conmensurado apoyo, sugerencias y dirección de Margarita Zamora. Esta tesis cuyo tópico se concibió en sus clases, también se inspiró en su sobresaliente trabajo académico y ejemplo como profesora. Agradezco infinitamente a los miembros del comité de defensa. Además de su paciencia y apoyo inconmensurado, las lúcidas sugerencias de Jill Kunheim y Guido Podestá, colaboraron en gran medida a este trabajo. Agradezco también la participación en mi comité de Catherine Jagoe y de Francisco Scarano. A todos ellos, no tengo palabras para manifestarles mi agradecimiento.

Agradezco al Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Madison-Wisconsin por su apoyo académico y a la Oficina de Becas del Programa Minoritario (OFMP) por su apoyo económico. A todo el personal del Departamento de Español, agradezco su ayuda, en especial a Lucy Ghastin y a Mary Robison.

Deseo agradecer a Enrique Florescano su generosa colaboración. Las valiosas conversaciones que tuvimos, aunadas a la gran influencia de su obra historiográfica formaron parte imprescindible en este trabajo. A Francisco Scarano debo un agradecimiento muy especial. Además de formar parte de mi comité, me dio la oportunidad de conocer y dialogar con otros estudiantes en un seminario en el que nació la propuesta de esta tesis. Agradezco también a todos los miembros de esa clase que leyeron la propuesta de cuyos lúcidos comentarios, nacieron ideas importantes en esta tesis.

Brindo mi más sincero agradecimiento a todos los amigos que escucharon, dialogaron y apoyaron este trabajo. A Santa Arias que comparte el mismo entusiasmo en la temática, agradezco sus inteligentes consejos. Las conversaciones con Alison Maguinn, Inés Arribas, Lori

Hopkins, Ian Davis y Carlos Ortiz además de emocionalmente alentadoras, fueron de gran ayuda intelectual. Quedo en deuda con todos mis compañeros y profesores que colaboraron en mi desarrollo intelectual. Gracias en especial a Alberto Moreiras y Myrna García-Calderón cuyas clases y conversaciones ayudaron en gran medida a mi formación. Gracias también a Michael Pratt cuya influencia intelectual ha dejado una marca muy importante.

A mi familia que inconmensurablemente ha apoyado este proyecto de principio a fin. Sin su ayuda y amor, no habría sido posible este trabajo. A mi padres Ramón Cortés y Concepción Navarro y a todos mis hermanos por cuyo amor y apoyo emocional quedo en deuda. A mis suegros Lawrence y Agnes Manville agradezco las horas que han dedicado a ayudarme. A mi sobrina Concepción Díaz Durán cuya compañía, cariño y ayuda colaboró también en este proyecto. A mi hijo Alexander Cortés por existir y despertar una fuerza emocional que influyó en mantener el entusiasmo para escribir.

Finalmente, con todo mi amor y agradecimiento, dedico esta tesis a Mark, mi amigo, esposo y confidente. El comienzo, desarrollo y fin de este proyecto no habría sido posible sin su amor, paciencia y consmensurada ayuda.

## Índice

<b>I. Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>II. Primer capítulo. Trasfondo de los proyectos franciscanos en la formación colonial del siglo XVI: Una política frustrada</b> .....	<b>11</b>
Los franciscanos y su utopía milenaria .....	16
La importancia de la educación franciscana para los indígenas durante el primer siglo después de la Conquista de México .....	29
1. La fusión entre educación y evangelización en la empresa colonizadora .....	29
2. Diferencias en la educación según la jerarquía social de los indígenas .....	35
3. La educación de los jóvenes .....	38
4. Fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco .....	46
5. Objetivos del Colegio, dificultades y logros .....	48
Investigación etnográfica: La Corona y los franciscanos .....	58
Hispanización vs indigenismo .....	65
Los problemas de los franciscanos con la Iglesia secular y la Corona: La institución del diezmo .....	70
Las censuras .....	73
<b>III. Segundo capítulo. Similaridades y diferencias en la producción textual de la <i>Crónica mexicana</i> y la <i>Crónica mexicayotl</i>: Hacia una escritura transculturada</b> .....	<b>87</b>
Teorías para el análisis de la obra de Alvarado Tezozomoc .....	88
Literatura alternativa, literatura heterogénea, transculturación y mestizaje .....	93
Formatos apropiados y reelaborados: la <i>Crónica mexicana</i> y la <i>Crónica mexicayotl</i> paradigmas de las llamadas crónicas indígenas .....	110
<b>IV. Tercer capítulo. Estrategias discursivas en la <i>Crónica mexicana</i> : Apropiación de varios discursos</b> .....	<b>135</b>
La apropiación del discurso colonial como estrategia discursiva .....	135
Estrategias narrativas en la traducción/transcripción de la <i>Crónica mexicana</i> .....	144
Voces alternantes en la traducción: Yuxtaposición de espacios temporales, puntos de vista y estilos .....	151
Recodificación de la semántica del lenguaje referencial y mítico: Sus intentos fallidos y logrados .....	160
Recodificación del lenguaje mítico por medio de la predigitación .....	169
<b>V. Cuarto capítulo. Historia y Focalización del sujeto: El caso de la <i>Crónica mexicayotl</i></b> .....	<b>183</b>
La búsqueda del sujeto hablante .....	184
La Apropiación del discurso jurídico como medio legitimador por el sujeto dicente ..	187
El sujeto dicente y su tradición histórica .....	201
Espacios de la narrativa según la focalización del sujeto .....	216

<b>VI. Últimas consideraciones</b> .....	<b>232</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>246</b>
<b>Apéndice</b> .....	<b>263</b>

## I

### Introducción

Los grupos y los pueblos acuden al pasado para exorcizar el fluir corrosivo del tiempo sobre las creaciones humanas; para tejer solidaridades fundadas en orígenes comunes; para demarcar la posesión de un territorio, para afirmar identidades nacidas de tradiciones remotas; para sancionar el poder establecido; para respaldar, con el prestigio del pasado, vindicaciones del presente; para construir una patria o una nación fundadas en el basamento de un pasado compartido; o para darle sustento a proyectos disparatados hacia la incertidumbre del futuro. Cualquiera que sea el motivo que suscita la recuperación del pasado, ésta siempre se manifiesta como una compulsión irreprimible, cuyo fin último es afirmar la existencia histórica del grupo, el pueblo, la patria o la nación.

Enrique Florescano, *Memoria mexicana*<sup>1</sup>

Sin lugar a dudas la interrupción del sistema de transmisión de la memoria indígena<sup>2</sup> y la consecuente represión de su articulación fueron sólo algunos de los muchos efectos que la Conquista de México causó en las sociedades indígenas. Durante el primer siglo que comprende la formación de la colonia, la transmisión del pasado indígena se produjo en un campo de tensión creado por la presencia del conquistador, en un clima de represión general que sofocaba las formas para recordar el pasado distintas a las impuestas por el vencedor. Pero como lo indica la cita del principio, la recuperación del pasado es un recurso poderoso y necesario para dar testimonio de la existencia del grupo y garantizar su supervivencia histórica. De igual manera, es

---

<sup>1</sup> (México: Fondo de Cultura, 1995) 9.

<sup>2</sup> Como indígena me refiero a los individuos que no tienen mezcla de sangre española. Como mestizo me referiré a los individuos de mezcla española e india.

un vehículo para “sancionar el poder establecido; para respaldar, con el prestigio del pasado, vindicaciones del presente, para darle sustento a proyectos disparatados hacia la incertidumbre del futuro.” No es por nada que a pesar de las limitaciones políticas que imponía la colonia para la transmisión de la memoria prehispánica, un buen número de indígenas en las colonias americanas, encontraron prácticas alternativas para rescatar el legado histórico de sus antepasados y afirmar su identidad cultural. La habilidad que tienen los grupos para reconstruir la memoria mítico-histórica y cultural, es un mecanismo de resistencia en una zona de contacto. La memoria es el eslabón de nuestra conciencia individual y colectiva por la que se unifica una cultura.

Clifford Geertz propone que la cultura es un sistema de símbolos que cobran sentido según el contexto particular de cada grupo.<sup>3</sup> La introducción de símbolos y semántica de otro sistema cultural por medio del contacto entre culturas, produce un desplazamiento de las relaciones semánticas originales, y por lo tanto, la búsqueda de coherencias de organización simbólica alternativas. Precisamente el desplazamiento, o dislocación del contacto transcultural,<sup>4</sup> ha sido una de las consideraciones teóricas del estudio poscolonial de nuestra era. Para Homi Bhabha, es imperante re-situar desde perspectivas poscoloniales el estudio de la cultura occidental. En su teoría, enfatiza que la globalización del contacto entre las culturas ha producido la diseminación de los símbolos de significación creando culturas dislocadas. Por lo cual, el discurso unificante de naturalización, de los mitos, que forman parte de cada cultura en particular,

---

<sup>3</sup>*The Interpretation of Cultures* (USA: Basic Books, 1973) 14.

<sup>4</sup>Como transcultural me refiero al proceso conflictivo que se da en el intercambio de prácticas culturales de horizontes simbólicos disímiles en las sociedades en una zona de contacto. Hablaré con mayor detenimiento del concepto en el segundo capítulo.

como “nación,” “gente,” o tradiciones “folklóricas,” ya no tienen referencias claras. No obstante, la ventaja de esta conciencia, es que se puede reconocer cómo se construyen las culturas y cómo se inventan sus tradiciones.<sup>5</sup> La última afirmación de Bhabha es crucial en el análisis de la formación de una cultura colonial. Es durante el siglo XVI cuando el intenso contacto cultural entre indígenas y europeos va formando una sociedad colonial. Muy probablemente, el fin de una etapa irrecuperable que proponía la muerte de los últimos individuos formados en la sociedad prehispánica, forma la base de una conciencia aún mayor para la resistencia a la pérdida de la memoria del pasado prehispánico. No obstante, en una cultura colonial, tanto la interferencia de un sistema de pensamiento ajeno como su hegemonía, son variables que afectan la reconstitución de los referentes míticos--y por lo tanto la memoria--de las culturas sometidas, en este caso, las prehispánicas.

La escritura y las representaciones visuales que se produjeron durante el siglo en cuestión, son los únicos testigos que nos revelan el dinamismo adaptativo, adoptativo o apropiativo de las reservas culturales de los grupos en contacto. El historiador, como instrumento de transmisión de una memoria, selecciona y compone la información de los hechos. No obstante, en una sociedad colonial, su producción textual refleja estrategias de resistencia, negociación, y/o de apropiación como parte de un contexto bajo tensiones culturales, sociales, políticas e ideológicas. Será por medio del análisis de la producción de la narrativa histórica del escritor marginado, por la que se pueda estudiar los tipos de focalizaciones, o perspectivas que operan en la organización de elementos de concepciones cognoscitivas de sus antepasados y los de concepciones ideológicas tanto ajenas como impuestas.

---

<sup>5</sup>*The Location of Culture* (New York & London: Routledge, 1994) 172.

Por lo tanto, escribir en el México del siglo XVI como indígena o mestizo, en primer lugar, requería el conocimiento de aquellos elementos de la cultura autóctona favorecidos por el poder colonial así como los que no lo eran. De igual manera, se requería un conocimiento de las minucias del discurso escritural impuesto por el poder colonial, como poder enunciativo. Por último, se requería la destreza del escritor para continuar la transmisión de una historia muchas veces “peligrosa” por medio de un discurso ajeno al que habían utilizado sus antecesores.

Estas consideraciones se pueden aplicar a los conocimientos del escritor indígena Hernando de Alvarado Tezozomoc, miembro de la nobleza indígena y participante en el gobierno colonial. Sin embargo, sus obras demuestran las dificultades que existen en la transferencia de dos sistemas conceptuales distintos. Sus obras reflejan el implemento de estrategias discursivas del colonizador que se utilizan para reelaborar la concepción mítica, histórica de sus antepasados. La intercesión entre los dos sistemas se lleva a cabo por un intermediario actante que se inserta en el espacio que habían dejado los sabios prehispánicos. A pesar de su educación en el Colegio de Tlatelolco, en su primera obra, la *Crónica mexicana* se revelan las dificultades de la transferencia conceptual y lingüística de dos sistemas dispares, en el que el sistema autóctono se superpone al colonial hegemónico. En su segunda obra, la *Crónica mexicayotl*, escrita en náhuatl, sigue formatos ancestrales. Sin embargo, es en esta obra en la que explícitamente señala su afiliación con el cristianismo y legitima como verdad la historia de los antepasados por medio del implemento del discurso legal, aprendido de sus años de servicio en la Audiencia Real. La necesidad de legitimar la historia de los antepasados, como se verá, es el resultado de la falta de credibilidad que los españoles le dieron a la historia prehispánica por las divergencias entre el contenido de las historias orales, su estructura desde distintos espacios y tiempos a la lineal

occidental y la falta de documentación escritural.

Como lo indica Edward Hallett Carr, antes de estudiar al historiador se debe estudiar su ambiente histórico y social. El historiador al ser un individuo, es también producto de la historia y de la sociedad.<sup>6</sup> Por lo mismo, en el primer capítulo, se esbozará el transcurso histórico en el que se formó Tezozomoc, haciendo hincapié en la relación que se desarrolló entre los franciscanos y los indígenas nobles. La tenacidad y destreza de los indígenas para apropiarse de los instrumentos gráficos europeos es de gran mérito. Sin embargo, no se habría dado con tanto éxito de no haber existido los medios que facilitaron tal apropiación.

El primer capítulo examina tres temas principales. El primero, estudia la formación de la orden franciscana para explicar la teoría de Georges Baudot sobre el milenarismo<sup>7</sup> utópico de éstos en el Nuevo Mundo. Baudot propone que los franciscanos formados en una tradición milenaria que seguía en gran parte las teorías de Joaquim de Fiore, determinaron establecer una sociedad cristiano-indígena en el Nuevo Mundo. Ésta se formaría con los franciscanos como guías y el virrey como cabeza principal. En la concepción fuertemente medieval de las ideas milenaristas de de Fiore, se revelan patrones cíclicos históricos que se asemejan a los de la historia prehispánica. Ambas se caracterizaban en que el principio de una nueva era o ciclo se llevaba a cabo por un elemento ordenador que se ha conocido en los estudios antropológicos como mesianismo. La similitud en los patrones de eventos que se basaban en ambos casos por medio de la predigitación, proporcionó un canal para la recreación de una historia mítica indígena desde el elemento ordenador del cristianismo.

---

<sup>6</sup>*What is History?* (London: Macmillan & CO LTD, 1962) 38.

<sup>7</sup>En el primer capítulo se define el concepto de milenarismo.

Además, la política de los franciscanos en el Nuevo Mundo fue de grandes consecuencias para la apertura de una narrativa indígena. Los franciscanos--como pioneros en la evangelización en la Nueva España-- venían protegidos por privilegios pontificales y reales para convertir a los autóctonos en la más total independencia y en situación casi de monopolio. Sus proyectos utópicos se reflejan en la metodología educativa que desarrollaron en el primer siglo de la colonia.

En vista de que entre los proyectos más importantes de los franciscanos se encontraba su campaña educativa, el examen sobre la educación franciscana comienza un segundo tema en este primer capítulo. Debido al fuerte vínculo que existía entre los conceptos educación/evangelización, tan sólo cuatro años después de la Conquista, el franciscano Fray Pedro de Gante había fundado la primera escuela un año antes de la llegada de los famosos "doce." Aunque proliferaron las escuelas-monasterio en la Nueva España, la educación superior se reservó principalmente para los descendientes indígenas y mestizos nobles, para lo cual se inauguró el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En tal institución cuyo objetivo principal había sido la ordenación de indígenas, se formaron un grupo importante de escritores--principalmente cronistas--autóctonos y mestizos. El proyecto principal del Colegio fracasó por las protestas que ocasionaron cuestionamientos filosóficos sobre la capacidad del indígena para desempeñar el sacerdocio. Además de continuar la educación superior, el Colegio se convirtió en un importante centro de investigaciones etnográficas y lingüísticas sobre las culturas y lenguas indígenas. Tezozomoc, como estudiante de este centro, adquirió las bases para la traducción de su primera obra.

Aunque los franciscanos habían condenado las prácticas religiosas de los autóctonos, una importante metodología para la educación y evangelización de los indígenas fue la

cristianización de algunas de sus prácticas e instituciones. Tomando en cuenta los modelos de las instituciones educativas prehispánicas como el *calmecac*, y algunos formatos filosóficos didácticos como los *huehuetlatolli*, los franciscanos se proponían a facilitar y asegurar la transición religiosa de los indígenas al cristianismo. Por lo mismo, la predicación se hacía en las lenguas indígenas y no en español. De igual manera, el énfasis en el Colegio se había puesto en el latín y en el náhuatl, dejando al español en una categoría resagada. Se sugiere que estas estrategias “indigenistas” muy bien pudieron formar parte de los proyectos milenarios de los franciscanos. Frailes como Gerónimo de Mendieta expresaron la necesidad de mantener separadas a las sociedades indígenas de los colonizadores. Esta defensa muy bien pudo haberse influido por los debates filosóficos que cuestionaban el derecho jurídico de España para gobernar tierras que pertenecían a otros. Sin embargo, se propone que el énfasis en “cristianizar” “indigenizando” rechazando “hispanizar” como se los exigiría posteriormente Felipe II fuera parte de sus proyectos utópicos.

La tercera parte de este capítulo se concentra en los problemas que se desarrollaron entre los franciscanos por un lado y la Iglesia y la Corona por otro. El monopolio que ejercían los frailes desbalanceaba el poder político tanto de la Corona, como de la Iglesia secular. Los primeros problemas surgen a la llegada de los primeros representantes de la Iglesia. Éstos, sin los conocimientos lingüísticos y culturales autóctonos que ya dominaban los frailes, se proponían a continuar la misma política eclesiástica instituida en Europa. Por lo mismo, establecieron el pago del diezmo a los indígenas como subsidio para su subsistencia en el Nuevo Mundo. Se sugiere que la llegada de la Iglesia retaba los proyectos utópicos y evangelizadores de los hermanos menores. Por lo mismo, se examinan una serie de conflictos que llegan a su fin con las censuras, por la

Corona, de las investigaciones etnográficas de los frailes. Aunque el “monopolio” franciscano educativo decayó a finales del siglo XVI, los frailes tuvieron gran impacto en la formación del pensamiento y la escritura indígena del primer siglo de la colonia. Cuando los proyectos utópicos de los franciscanos sucumbieron, se llevaron consigo las esperanzas que tales proyectos prometían a los indígenas nobles. Las obras de Tezozomoc se producen después de la prohibición de las investigaciones franciscanas. Pero en ellas, se revela la importancia que la ideología y educación franciscana tuvo para la producción de sus obras.

La producción escritural indígena en el siglo XVI es un compendio de prácticas con propósitos concretos, que buscan ajustarse a una situación política y social colonial. Es por ello que en el segundo capítulo se discuten paradigmas teóricos que proponen un estudio adecuado sobre la producción narrativa de las obras de Tezozomoc. Se toman en cuenta proposiciones sobre métodos de análisis alternativos a los estéticos universales que han regido el cánón tradicional. Se examinan paradigmas teóricos como el de "literatura alternativa" de Martin Lienhard que analiza conflictos lingüísticos y culturales que surgen de la transcripción de la historia oral de sociedades marginadas por la colonia. También se examina el modelo de Antonio Cornejo Polar de "literatura heterogénea" que plantea el estudio de la producción literaria tomando en cuenta sus características de pluralidad, de heterodoxia y contingencia. Esta teoría sirve como acercamiento en el estudio de la heterogenidad de los pueblos mesoamericanos y las razones por las que sus culturas se caracterizaban por una cierta "flexibilidad" a insertar prácticas culturales de culturas en contacto. Se examinan también los formatos de las dos obras de Tezozomoc tomando en cuenta la particularidad que cobran los géneros de la crónica en la sociedad colonial. Se estudian las apropiaciones de los formatos

Europeos de crónica por Tezozomoc y como difieren en contenido, formato y audiencia a la que se dirigen. Como dinámica de la heterogeneidad, se propone que el concepto teórico de "transculturación" es más apropiado que el de "mestizaje" para tratar los constantes procesos ambivalentes desde donde se produce la escritura indígena colonial.

El tercer capítulo examina las estrategias discursivas utilizadas en la traducción de la *Crónica mexicana*. Se examina la diferente concepción prehispánica sobre el concepto de tiempo y espacio y como se observa este patrón a través de la traducción de esta obra. Se estudia el género de la traducción como un espacio estratégico desde el cual se acepta y se apropia el discurso colonial como poder enunciativo. No obstante, se analizan los problemas que surgen en la transferencia lingüística del náhuatl al español y en la recodificación de conceptos míticos y culturales. Aunque la crónica sigue patrones formales europeos, la estructura y el desarrollo de la temática sigue formas de una diferente concepción histórica que se basa en patrones cíclicos prehispánicos. Por lo mismo, a diferencia del razonamiento lineal de la historia que llevan a cabo historiadores como Garcilaso el Inca o Hernando Alvarado Ixtlilxóchitl, la coherencia de la *Crónica mexicana* se hace a través de la concepción histórica cíclica del eterno retorno.

El texto histórico es la representación de los hechos, que hace el escritor según sus presuposiciones, contexto y propósitos, en el cual intervienen una multiplicidad de factores semánticos, lingüísticos, ideológicos, sociales y políticos. Por lo mismo, el último capítulo se dedica al estudio de la construcción de una subjetividad en la segunda obra de Tezozomoc, la *Crónica mexicayotl*. La interpretación de la historia--en su sentido doble hermenéutico y de transmisión--se lleva a cabo por un sujeto escritural nuevo. Es un sujeto que perspicazmente

concibe que la autoridad para escribir depende de las relaciones de poder. Por lo mismo, se inserta en el espacio del sabio, guía y maestro para reconstruir una historia desde un nuevo elemento ordenador. El poder que autoriza el texto proviene de su afiliación con el poder hegemónico y por su nobleza. Es por ello que esta segunda obra que se dirige a los *mexica* cobra un carácter didáctico. Su producción textual redistribuye las fronteras textuales entre los espacios históricos míticos de sus antepasados y los religioso-cristianos para recrear una mítica nueva, basada en el principio mesiánico que operaba tanto en las sociedades indígenas, como la concepción milenaria de los frailes.

En este trabajo me acerco a las obras de Hernando de Alvarado Tezozomoc como textos culturales en cuya elaboración se vislumbran estrategias discursivas en la creación de una historiografía en la que un sujeto colonizado busca la coherencia de la nueva situación colonial. Por lo mismo, "las últimas consideraciones" que cierran la tesis son una reflexión comprensiva del estudio de estos textos que forman una discursiva indígena transculturada.

## II

### Primer capítulo

#### Trasfondo de los proyectos franciscanos en la formación colonial del siglo XVI: Una política frustrada

Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma el menor, quien gobernara y rigiera la gran población de México Tenochtiltlán...certifico y doy fe...

*Crónica mexicayotl (7)*

Muy poco se sabe de la vida del historiador Hernando de Alvarado Tezozomoc. Su nacimiento se sitúa en el primer cuarto del siglo XVI, y su muerte, hacia 1610.<sup>8</sup> Como se indica en la cita del principio, en su *Crónica mexicayotl*, su segunda obra, establece que provenía de la realeza *mexica*. Era nieto de Moctezuma II por el lado materno, y bisnieto del rey *Axayactl* por el paterno. Después de la Conquista de México, su familia tuvo puestos importantes en el gobierno colonial durante la formación de la nueva sociedad. Su padre, Don Diego Huanitzin, cuando era rey de Ecatepec, fue nombrado gobernador de Tenochtitlán de 1539 hasta su muerte en 1542.<sup>9</sup> De igual manera, varios de los hermanos del historiador fungieron como gobernadores y sus

---

<sup>8</sup>Según José María Kobayashi, M.A. Garibay establece el nacimiento de Tezozomoc entre 1525 y 1530. *La educación como conquista: Empresa franciscana en México* (México: Colegio de México, 1974) 374.

<sup>9</sup> Hernando de Alvarado Tezozomoc. *Crónica mexicayotl* (México: UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1975) 168-169.

hermanas se casaron con indígenas o mestizos que se encontraban en puestos de cierto poder.<sup>10</sup>

Poca duda cabe que por su estirpe y posición, Tezozomoc gozó de los privilegios otorgados a los hijos de los gobernantes y nobles. Es decir, que éstos recibieron una educación especial y desarrollaron una relación íntima con los dirigentes del virreinato y con los frailes a la cabeza de la docencia colonial.

La escasa información que se tiene de Tezozomoc proviene de sus obras. En 1598 Tezozomoc aparece como intérprete o nahuatlato de la Audiencia Real de México como lo atestigua el “Papel de Tierras de *Quauhquilpan*,” documento notarial escrito por él.<sup>11</sup> De 1598 a 1609 escribió sus dos obras en las que establece su estirpe y las cuales revelan que tuvo una educación formal.

Escribe su primera obra en español en el formato de la crónica europea, y su segunda, que escribe en náhuatl, sigue el formato de los anales en los que se combinan prácticas autóctonas y europeas.<sup>12</sup> Según Miguel Ángel Garibay, la destreza y conocimiento de Tezozomoc como historiador se debe a su educación en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco,<sup>13</sup> institución de alto

---

<sup>10</sup> Para ver la genealogía de Tezozomoc con detalle ver *Crónica mexicayotl* 169-172.

<sup>11</sup> Manuel Carrera Stampa “Historiadores indígenas mestizos y novohispanos,” *Revista Española de Antropología Americana [Trabajos y Conferencias]*, 6 (1971): 217-218. J. Lockhart, dice que Tezozomoc era un intérprete oficial de alto nivel. *The Nahuas After the Conquest* (Stanford: Stanford UP, 1992) 389. Igual que Manuel Carrera Stampa, Francisco Esteve Barba lo menciona como intérprete de la Audiencia Real en “Historiadores de la Nueva España,” *Historia indiana*, (Madrid: Gredos, 1992) 269.

<sup>12</sup> Se hablará con mayor detalle sobre las formas de sus obras en los capítulos dedicados a ellas.

<sup>13</sup> “Literatura Histórica,” *Historia de la literatura náhuatl*, Vol II. (México: Porrúa, 1954) 229. José María Kobayashi dice que aunque no existe un documento que lo nombre como ex-alumno, por sus escritos y su puesto es bastante aceptable situarlo entre los ex-alumnos. *La*

nivel docente, en la que indígenas pertenecientes principalmente a las clases nobles prehispánicas adquirieron una educación que emulaba a la de las universidades europeas. Asimismo, en dicha institución, los alumnos del Colegio en colaboración con los franciscanos encargados, compilaron y tradujeron documentación de la historia prehispánica. Aunque las obras de Tezozomoc no se escribieron mientras fue alumno del Colegio sino en su vejez, éstas, seguramente debieron su producción tanto a la posición social del escritor como a la formación educativa y contacto íntimo que tuvo con los franciscanos.

Para entender las obras de Tezozomoc, es muy importante hacer hincapié en la importancia que la presencia franciscana tuvo en la formación de los indígenas escritores. La íntima relación que se desarrolló entre los sectores indígenas y los franciscanos en el Colegio de Tlatelolco, propició un intercambio cultural de los sistemas conceptuales europeos y autóctonos. Por un lado, los indígenas adoptaron las prácticas escriturales europeas por las que crean nuevas formas de transmisión histórica. Por otro lado, el estudio de las civilizaciones mesoamericanas, abrió un horizonte de conocimiento a los misioneros evangelizadores. Entre los propósitos de esta empresa franciscana, estaba el de conocer las culturas autóctonas para llevar a cabo una evangelización más efectiva. Frailes como Bernardino de Sahagún o Andrés de Olmos se apropiaron de temas y moldes conceptuales de los *mexica*, que se discutirán más adelante, para reconciliar aspectos que reivindicaran al autóctono elevándolo a un estado precristiano. La insistencia en la búsqueda de patrones culturales indígenas rescatables muy bien pudo deberse a que uno de los sueños de los franciscanos era formar una sociedad indígena-cristiana nueva, sin

las corrupciones de la iglesia y la sociedad del Viejo Mundo. Es decir, su programa evangelizador tenía una fuerte tendencia utópica-milenaria como las teorías de Georges Baudot y John L. Phelan lo han propuesto extensamente.<sup>14</sup> El reconocimiento de formas conceptuales culturales autóctonas que rescataron los franciscanos, contingentemente dio un valor al pasado prehispánico alentador para los descendientes de los *mexica*. Para principios de la segunda mitad del siglo XVI los franciscanos contaban con un “monopolio” en la evangelización de los indios, dado su conocimiento especializado de las lenguas y de las culturas mesoamericanas, así como por los privilegios papales y de la Corona con los que habían llegado a América. No es sorprendente que para 1578, la Corona haya atacado su poder prohibiendo las investigaciones etnográficas, entre las que se encontraban las obras de Sahagún y la predicación y enseñanza en las lenguas indígenas.<sup>15</sup>

Cabe tomar en cuenta que si bien la producción escritural de indígenas y mestizos nobles se debió a la enseñanza especial de los franciscanos, sin duda el contacto indígena con otros sectores de la colonia--gobernantes, escribas, abogados, etc.-- contribuyó también al conocimiento del sistema colonial. De hecho para finales del siglo XVI un buen número de

---

<sup>14</sup>En este capítulo se discutirán las teorías de ambos historiadores. Se tomarán en cuenta sus siguientes trabajos: Georges Baudot, *La pugna franciscana* (México: Editorial Patria, 1990); *Utopia and History in Mexico* (Colorado: University Press of Colorado, 1995); “Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: El pensamiento nahuatl contemplado por la evangelización franciscana,” *La imagen del indio en la Europa Moderna*, (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990) 219-235; “Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,” *Reflexiones lingüísticas y literarias*, Vol II, *Literatura*, ed. Rafael Olea Franco et al., (México: Colegio de México, 1992) 125-137; John Leddy Phelan *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956).

<sup>15</sup>Georges Baudot, *La pugna franciscana* 10-11.

indígenas de la Nueva España, no todos provenientes del Colegio, habían aprendido a escribir y a usar los procesos legales de apelación para la restitución de las tierras que les correspondían.<sup>16</sup> Sin embargo, es importante notar que la enseñanza primordial del aparato escritural occidental a niveles más sofisticados, durante la formación de la colonia, estuvo a manos de los franciscanos. Tanto la íntima relación que se desarrolló entre los hermanos y los indígenas, como la recodificación por los franciscanos de prácticas indígenas abrió un espacio importantísimo que contribuyó enormemente a la construcción de un discurso alternativo. Tal discurso se caracteriza por la alternancia de prácticas escriturales provenientes del discurso colonial “oficial” así como del discurso prehispánico “extraoficial.” En la narrativa de Tezozomoc, la yuxtaposición de las prácticas humanistas “oficiales” con modelos provenientes de la cultura prehispánica, produce una serie de voces antagónicas que construyen discursos contrarios; uno de aceptación y alianza de la nueva sociedad, primordialmente del cristianismo, y otro que resiste la pérdida de la identidad cultural y de los valores más íntimos de la cultura de los antepasados. Como se dijo anteriormente, mucho de esta estrategia tuvo sus raíces en la educación franciscana y en la íntima relación de intercambio cultural que se desarrolló entre los frailes y los indígenas escritores en la Nueva España durante el primer siglo después de la Conquista.

El sentido de un texto filosófico o historiográfico es, sin dudas, el producto de un autor, de un individuo, de un agente. Pero es igualmente el producto de una tradición, de una disciplina, de estructuras conceptuales a las cuales el texto se pliega o se aparta, y que sobrepasan las

---

<sup>16</sup> Woodrow Borah, “The Spanish and Indian Law: New Spain,” *The Inca and Aztec States: 1400-1800*, ed. George A. Collier, et al, (New York: Academic Press, 1982) 265-88.

fronteras del individuo.<sup>17</sup> Es por lo mismo, que en este primer capítulo será necesario dar una ojeada al gran esfuerzo cultural, sin precedentes, de los franciscanos de la Nueva España, que permite acercarse mejor al desarrollo intelectual indígena de los primeros años del México virreinal. De alguna manera, este acercamiento es un intento para entender y señalar las particularidades de la narrativa de Hernando de Alvarado Tezozomoc.

### **Los franciscanos y su utopía milenaria**

La colonización de los reinos americanos aparte de indudablemente ser una gran empresa económica fue una de ambición política, ideológica y cultural. Es decir, la dominación de las nuevas tierras era una empresa totalizadora cuyo motor legitimador era la evangelización de los gentiles. Entre los más asiduos a llevar una misión apostólica al Nuevo Mundo, se encontraban los órdenes mendicantes, cuya ayuda Hernán Cortés había solicitado a Carlos V para dicha misión.<sup>18</sup> Sólo tres años después de la Conquista de México, llegaron doce franciscanos a San Juan de Ulúa encabezados por Fray Martín de Valencia. No era coincidencia que el número de frailes imitara al de los apóstoles de Jesús, pues para algunos estudiosos, es símbolo de las estrechas relaciones que existían entre la predicación evangélica en América y una esperanza milenaria que jamás había abandonado la orden fundada por San Francisco.<sup>19</sup> América presentaba la oportunidad de formar

---

<sup>17</sup>Paráfrasis de Walter Mignolo, “La historia de la escritura y la escritura de la historia,” *De la crónica a la nueva narrativa coloquio sobre literatura mexicana*, eds. Merlin H. Foster, Julio Ortega. (México: Oasis, 1986) 14.

<sup>18</sup>*Cartas de relación de Hernán Cortés*, ed., Julio Le Riverend, (México: Concepto, 1983) 395.

<sup>19</sup> Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* 13.

una sociedad nueva, inspirada en la utopía profética milenaria <sup>20</sup> que provenía de una interpretación del texto del *Apocalipsis*. Un promulgador de esta provocadora tesis es George Baudot el cual ha propuesto que los franciscanos no sólo pensaron “en construir una plataforma política providencial que permitiese preparar el Juicio Final, sino erigir, con los amerindios de México, una humanidad nueva, preparada espiritualmente para el fin de los tiempos, renovada en su quehacer intelectual y además, también, reinterpretada en su discurso propio, semánticamente reelaborada.”<sup>21</sup> Aunque no se cumplieron los propósitos de los hermanos menores como habrían querido, el proyecto franciscano tuvo consecuencias importantes en la formación de una sociedad cristiano-indígena.

---

<sup>20</sup>Utilizaré "milenarismo" cómo lo utiliza en la introducción Norman Cohn en *The Pursuit of the Millenium* (New York: Oxford UP, 1970). Es decir, de una manera más amplia que la de su sentido original. Como dice Cohn: El cristianismo siempre ha tenido una escatología, en el sentido de una doctrina referente a los "últimos días", o a la "etapa final del mundo"; el milenarismo Cristiano era simplemente una variante de la escatología Cristiana. Se refería a la creencia por algunos cristianos, en la autenticidad del Libro del *Apocalipsis* (XX,4-6), el cual proclama que en la Segunda Venida, Cristo establecería un reino mesiánico en la tierra y reinaría sobre él durante mil años antes del Juicio Final. De acuerdo al *Apocalipsis*, los ciudadanos de ese reino serían los mártires cristianos, los cuales serían resucitados para tal proyecto, mil años antes de la resurrección de todos los muertos. No obstante, los cristianos primitivos ya interpretaban esa parte de la profecía de una manera menos literal. En su interpretación, ellos mismos se consideraban como los mártires, y esperaban la Segunda Venida durante su vida. En años recientes, el término se ha utilizado de una manera aún menos literal por antropólogos, sociólogos y algunos historiadores. Dicho término se ha utilizado para referirse a un tipo particular de salvación. En esta tesis, cuando se utilice algún término referente al "milenarismo" se entenderá según la aplicación de Cohn. Las sectas milenarias interpretan la salvación como:

- a) Colectiva, en el sentido que todos los fieles la lograrían en colectividad.
- b) Terrestre, en el sentido en que se llevaría a cabo durante la vida terrena.
- c) Inminente, en el sentido en que se llevaría a cabo en un corto plazo y de repente.
- d) Total, en el sentido en que transformaría la vida en la tierra completamente.
- e) Milagrosa, en el sentido en que se llevaría a cabo con ayuda o por agentes sobrenaturales.

<sup>21</sup> *La pugna franciscana* 9.

Durante los últimos siglos del Medioevo se había mantenido un misticismo apocalíptico en la rama observante franciscana, a la cual pertenecían los franciscanos que llegaron a México. Esta tradición se manifiesta en los términos que Fray Francisco de los Angeles, principal de la orden de San Francisco, se dirige a los primeros “doce” franciscanos que desembarcarían para la Nueva España: “Mas ahora cuando ya el día del mundo va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros del Padre de las compañías para que vais á su viña...A vosotros, pues oh hijos míos, doy voces yo, indigno padre, acercándose ya el último fin del siglo...”<sup>22</sup> A diferencia del pensamiento basado en la lógica aristotélica y la jurisprudencia eclesiástica romana que definió el pensamiento de Las Casas, la interpretación mística fue una de las bases del pensamiento franciscano del siglo XVI. Como lo explica John Leddy Phelan, los franciscanos utilizaban el método por analogía muy particular de la Edad Media, el cual se basaba en la convicción de que las Sagradas Escrituras contenían la mayor parte del conocimiento que el hombre podía entender. Se creía que el lenguaje de la Biblia bajo la inspiración del Espíritu Santo transmitiría las verdades que estaban más allá del alcance y del entendimiento de la razón natural. Frailes como Toribio de Benavente--pionero en la Nueva España-- y Gerónimo de Mendieta representan en sus escritos un misticismo mesiánico y profético que tiene sus raíces en el mismo fundador de la orden.<sup>23</sup> Sorprendidos y animados por la “maleabilidad” de los indígenas así como por la “pobreza” y la “humildad”, los frailes vieron en ellos las cualidades en potencia del perfecto cristiano. El anhelo por el renacimiento del ser

---

<sup>22</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro III, cap. X, ed. Joaquín García Icazbalceta, (México: Antigua librería, 1870) 204.

<sup>23</sup>*The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* 5.

humano “angelical,” estaba ligado a la pobreza apostólica a finales de la Edad Media.<sup>24</sup> Algunos frailes vieron en los indígenas la simplicidad e inocencia de Adán antes de la caída. Como lo indica Mendieta: “estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo”.<sup>25</sup> De igual manera, Fray Toribio de Benavente, Motolinía admira la cualidad de la indigencia en los indígenas:

Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los Españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aun no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios...<sup>26</sup>

Con sus ideales de pobreza, renuncia a cosas materiales, el Nuevo Mundo proponía un espacio fértil sin las corrupciones europeas ni las hoscas actitudes de los infieles de las tierras conocidas.<sup>27</sup> Si los frailes veían ciertas características similares a ellos en el indígena, la fertilidad que tendría su

<sup>24</sup> John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* 56.

<sup>25</sup> En Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* 54. Cita tomada de “Cartas de fray Jerónimo de Mendieta al P. Comisario general, fray Francisco de Bustamante,” *Cartas de religiosos de Nueva España, Nueva Colección de documentos para Historia de México*, (México: Chavez Hayhoe 1941) 6.

<sup>26</sup> *Historia de los indios de la Nueva España*, ed., Georges Baudot, (Madrid: Castalia, 1985) Tr. I, cap. 14, 75.

<sup>27</sup> Ver en Motolinía *Memoriales* los capítulos 38 a 51 de la primera parte. Motolinía resalta las virtudes de los indios para ser los mejores cristianos. Ed, Edmundo O’Gorman, (México: UNAM, 1971) 131-193

empresa, sin duda, se debió a su vez, a ciertas similitudes que el indígena vio en ideología mesiánica de los frailes.

El concepto de la historia prehispánica se elaboraba a partir de paradigmas espacio temporales cíclicos. Esto es el resultado del enfoque en los patrones repetitivos de los eventos, característica de una concepción cíclica de la historia, más que en sus encadenamientos cronológicos como se ordenan en la concepción histórica occidental. Estas diferencias también las ha reconocido Rolena Adorno en su análisis de la narrativa de Guaman Poma de Ayala, en que observa que en tal sistema repetitivo, se enfatiza el carácter permanente, perdurable y arquetípico de la experiencia humana.<sup>28</sup> Por lo mismo, la memoria del pasado indígena formaba parte de la predigitación y sus variantes quedaban documentadas en las pictografías, rituales, canciones, etc. como medios recordatorios.

La realidad para lo que Mircea Eliade denomina como “hombre arcaico” está en función a la imitación de un arquetipo celestial. El simbolismo y significación de los ritos o gestos cotidianos se encuentra en que reflejan símbolos del origen de la Creación o fueron utilizados por dioses o héroes.<sup>29</sup> Según la historia de los *nahua*, había existido cuatro edades del mundo antes de la quinta en la que se encontraban a la llegada de los españoles. Cada edad había terminado con un cataclismo y comenzado con un elemento ordenador. Pero, igual que las edades precedentes, la quinta, estaba destinada a terminar en cuestión de tiempo. Cada ciclo finalizaba y comenzaba bajo ciertos patrones: se identificaba el fin por un sentimiento de crisis; la catástrofe se ordenaba

---

<sup>28</sup>“The Language of History in Guaman Poma’s *Nueva Corónica y buen gobierno*.” *From Oral to Written Expression*, 110-111.

<sup>29</sup>Ver *The Myth of the Eternal Return, Or Cosmos and History* (Princeton: University Press, 1974).

por un principio mediador o unificador, que por último, establecía el orden. Estos tres componentes eran paradigmas del principio de la creación. Por el elemento ordenador a este paradigma cíclico de los indígenas que comienza un nuevo orden, en los estudios antropológicos se le ha denominado como mesianismo.<sup>30</sup> Por ejemplo, en el Perú, el cataclismo se conocía con el nombre de *Pachacuti*, e igual que las sociedades mesoamericanas, los andinos se encontraban en el quinto ciclo.<sup>31</sup> Las concepciones del orden cósmico en Mesoamérica, comparten los mismos principios a las de los andinos. Entre la variedad de historias que han surgido del dios *Quetzalcoatl*,<sup>32</sup> una que se relaciona con la mitología *mexica*, señala que después del cataclismo de la cuarta edad, este dios<sup>33</sup> había sido el mediador que había restablecido el orden al originar la

---

<sup>30</sup>Para ver una explicación más extensa sobre el tema del mesianismo ver Juan Ossio *Los indios del Perú*, (Madrid: MAPFRE, 1992) 179-181. "Myth and History: The Chronicle of Guaman Poma," *Text and Context*, ed, Ravindra K. Jain, (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977) 181. *Ideología mesiánica del mundo andino* (Lima: 1973).

<sup>31</sup> Para Ossio, Guaman Poma de Ayala representa este mesianismo en que dirige su crónica-relación al rey a quien ve como principio unificador, único que puede reestablecer el orden del *Pachacuti*, o de la Conquista. *Los indios del Perú* 181-182. Igual que Guaman Poma, el orden del caos de la conquista en la *Crónica mexicayotl* se establece con el Dios cristiano que han traído los españoles. Esto se verá después en el cuarto capítulo.

<sup>32</sup>Florescano lleva a cabo un estudio minucioso del desarrollo y desdoblamiento del mito de Quetzalcóatl en las diferentes regiones de lo que se considera hoy México, Guatemala y Nicaragua. En *El mito de Quetzalcóatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) 87.

<sup>33</sup>Existe un antiguo manuscrito llamado de Cuauhtitlán en que aparece la historia de las cinco edades del mundo. Todas se regían por un sol y un signo determinado por un elemento. La primera edad fue la del sol de agua con el signo 4-Agua. Los hombres habían sido creados de ceniza por *Quetzalcoatl*. Una inundación acabó con esa edad y los hombres se convirtieron en peces. La segunda edad se llamó Sol de Tigre con el signo 4-Tigre. El sol no se ponía, sino que se oscurecía al mediodía. Los tigres se comían a la gente. El tercero fue el Sol de Lluvia, con el signo 4-Lluvia. Los hombres se quemaron con una lluvia de fuego. El cuarto fue el Sol de Viento con el signo 4-Viento. El viento se llevó a los hombres y los convirtió en monos. El quinto sol fue el Sol de Movimiento con el signo 4-Movimiento. *Quetzalcoatl* dio principio a los hombres de esta edad. El sol encendió un fuego en Teotihuacán que nunca se debía de apagar. Es por ello que los *mexica* se

raza humana en la quinta edad. Incluso, había bajado al *Mictlan* o infierno para conseguir los huesos preciosos que sirvieron después para que nacieran los hombres. Aunado a lo anterior, había traído el maíz, alimento principal de los indígenas.

De manera muy parecida a los patrones de eventos repetitivos de los indígenas que se regían por el cosmos, existieron teorías cíclicas durante el Medioevo, como lo ha observado Eliade. Éstas se confinaban a justificar la repetición de eventos al darles un lugar integral en los ritmos del cosmos y en las fatalidades de las estrellas. Por lo tanto, implícitamente afirmaban las repeticiones de los eventos históricos, aún cuando esta repetición no se veía como algo que continuaría eternamente. Al depender los eventos históricos de ciclos astrales, se entendieron, e incluso llegaron a predegitarse, adquiriendo un modelo trascendental: las guerras, las pestes, las hambrunas, etc., eran sólo la repetición de un arquetipo determinado por las estrellas y por las normas celestiales, de las que la voluntad de Dios no estaba exenta.

Para Eliade, el pensamiento medieval europeo se caracterizaba por una concepción escatológica en sus dos momentos esenciales: la creación y el fin del mundo, complementada por la teoría de la ondulación cíclica que explica un tiempo periódico en la repetición de eventos. Esta creencia doble dominó la especulación hasta el siglo XVII, cuando al mismo tiempo, una teoría del tiempo lineal del progreso de la historia comenzó a asentarse. En la época Medieval, los gérmenes de esta teoría se reconocen en los escritos de Joaquín de Fiore, que según Baudot

---

consideraron los escogidos para mantener el fuego vivo cada 52 años. *Huitzilopochtli* como deidad solar, se debía alimentar con la vida de los hombres. La sangre, que se veía como el líquido alimentador de los humanos, era el único alimento que se podía dar al dios. El fin del quinto ciclo, ocurriría si se dejaba de alimentar al dios. La historia del manuscrito aparecen en *Los antiguos mexicanos* 14-20.

influyeron en gran manera la ideología de los franciscanos.<sup>34</sup> La temporalidad de la historia cristiana para de Fiore se dividía en tres épocas, en las que cada una de las personas de la Trinidad—el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo—revelaba en la historia una nueva dimensión de la divinidad. La primera época, la del Padre o de la Ley, había sido una época de obediencia y sujeción; la segunda, la del Hijo o del Evangelio, había sido de fe y mansedumbre; y la tercera, la del Espíritu, habría de ser una época diferente, en la que reinarían la alegría, el amor y la libertad, en la que “el conocimiento de Dios se revelaría directamente en todos los corazones de los hombres.”<sup>35</sup> Esta concepción gradual, permitía a la humanidad perfeccionarse progresivamente, hasta que finalmente, en la última fase,—la del Espíritu Santo—se llegaría a la libertad espiritual.<sup>36</sup> En esta teoría existe una inmanencia de la teoría cíclica. Al lado de los muchos tratados de astrología—como los que se escribieron durante Alfonso X el Sabio—la idea cíclica sobrevive paralelamente a la concepción linear progresiva. Pero, desde el siglo XVII en adelante, como lo ha notado Eliade, la linealidad y progresividad de la historia se establecen cada vez más, estableciendo el dogma de la fe para el progreso—o perfección espiritual--hacia el fin de los tiempos (145). Las ideas del abad ermitaño calabrés se basaban la historia del hombre concebida a partir del libro XX del *Apocalipsis*. En las revelaciones de San Juan, se proclamaba la

---

<sup>34</sup>Georges Baudot en *La pugna franciscana* y en *Utopie et histoire au Mexique* explica el trasfondo histórico del idealismo milenario de los franciscanos. De igual manera, Enrique Florescano en *Memoria mexicana* 2da ed., (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) establece el trasfondo histórico-ideológico de los franciscanos en el capítulo III "La conquista: un nuevo protagonista de la historia y un nuevo discurso histórico".

<sup>35</sup>Cita tomada de Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, 2a. ed., ( México: Fondo de Cultura Económica, 1995) 274.

<sup>36</sup>*The Myth of the Eternal Return* (Princeton: University Press, 1974)144-145.

inaguración de una Nueva Jerusalén. La interpretación de Joaquín de Fiore, proclamaba que la edad del Espíritu comenzaría con un nuevo orden—la Nueva Jerusalén--iniciado por las órdenes monásticas. Además sus interpretaciones proclamaban que la Iglesia <sup>37</sup> --vista como la nueva Babilonia por haber caído en la corrupción<sup>38</sup>--se destruiría antes de la llegada a la tercera época. La destrucción se llevaría a cabo por una monarquía universal mesiánica y los escogidos para guiar las almas en la época del Espíritu serían los miembros pertenecientes a las órdenes monásticas. De las órdenes menores, se elegirían doce patriarcas que, como los apóstoles de la iglesia primitiva, convertirían a los infieles de la tierra. El amor y la libertad terrenas, sólo podrían tener éxito en la predicación de la pobreza y la humildad.

No es difícil imaginar las razones por las cuales las profecías de Joaquín de Fiore cautivaron a los monjes franciscanos. El tiempo del Espíritu significaba el fin de las posesiones materiales que habían corrompido a la iglesia secular. Por lo tanto, la tercera época estaría encabezada por los pobres y los religiosos; ellos serían los escogidos para vivir el Milenio y contemplar el fin del mundo. En la teoría de Baudot, los hermanos, junto con los indígenas y el rey de España, reemplazarían a la iglesia de Roma para iniciar una nueva época en el Nuevo Mundo que conduciría a la humanidad a la Edad del Espíritu.

El principio de renovación, que caracteriza el concepto histórico cíclico autóctono por un

---

<sup>37</sup>Aunque documentadas por petición papal, las revelaciones de Joaquín de Fiore a finales del siglo XII, terminaron por constituir una amenaza a la ortodoxia de la Iglesia. Sus ideas no sólo contradecían afirmaciones de San Agustín en su *Ciudad de Dios* sino que abogaban por la destrucción de la Iglesia. Como lo indica Norman Cohn, San Agustín había dicho que la época del reino de Dios se había llevado a cabo por el nacimiento de la iglesia. Por lo tanto, no podría haber otro milenio que no fuera el ya iniciado por ésta. *The Pursuit of the Millennium* 109.

<sup>38</sup>Idea tomada de G. Baudot en *Utopie et histoire au Mexique* (Toulouse: Privat, 1976) 77.

elemento ordenador, se ofrecía en este idealismo franciscano. En ambos principios, se buscaba una época dorada. La Época del Espíritu--que según de Fiore duraría un milenio--llegaría también a su fin como lo habían llegado los ciclos prehispánicos. Igual que otros ciclos precedentes habían sido guiados por divinidades,--*Quetzalcoatl* como otros dioses--era ahora el ciclo del Dios de los frailes el que los guiaría a una nueva era. La confianza que desarrollaron los indígenas en los frailes, como se verá después, se debió en mucho al interés que habían mostrado éstos en conocer su pasado, su lengua y sus costumbres, e incluso reconocer con admiración ciertos aspectos de su cultura. Aunque la teoría de Baudot no observa la influencia que ésta tuvo en los indígenas, los parámetros similares entre la concepción mesiánica de los franciscanos y de los indígenas, dejaron huella en las obras de Tezozomoc, como se verá en los siguientes capítulos. Pero aunque sin duda las similitudes de ciertos elementos conceptuales míticos del mesianismo tuvieron un papel muy importante en la reinterpretación de la historia prehispánica, la influencia franciscana tuvo otras consecuencias para la producción de una narrativa indígena. Los proyectos utópicos de los frailes no sólo se revelan en su espiritualidad sino en una agresiva campaña educativa para ello. Pero sus proyectos probarían ser demasiado ambiciosos. Como se verá a continuación y a través de este capítulo, el poder que habían adquirido en Europa tanto por el papa como por el rey, se vería coartado cuando su política se alejó de la del Imperio.

### **El trasfondo político de los franciscanos: la orden obsevante llega a la Nueva España**

Después de la muerte de Francisco de Asís la orden franciscana sufrió escisiones. La extrema observancia de pobreza y desapego de posesiones materiales que caracterizaba los ideales de su fundador se suavizó al institucionalizarse. Como consecuencia, la orden franciscana se dividió entre los denominados “espirituales” los que deseaban volver a las ideas primitivas de su

fundador, y entre los “conventuales” que creían necesario adaptarse a las necesidades de la Iglesia y del mundo.<sup>39</sup> Los franciscanos espirituales adaptaron y adoptaron las profecías milenarias de Joaquín de Fiore a tal grado, que sus proclamaciones transgredieron el terreno ortodoxo de la Iglesia. Entre algunos de estos frailes extremistas se encontraba Pierre Jean Olivi que a finales del siglo XIII reinterpreto las ideas de de Fiore proclamando a Francisco de Asís como el guía escogido de las profecías del calabrés, cuya orden se responsabilizaría de inaugurar la Iglesia de los religiosos de la época del Espíritu.<sup>40</sup> La radicalización llegó a tal grado que los espirituales proclamaban la abolición del matrimonio y de la propiedad ya que pronto se llegaría a formar el reino de la nueva Jerusalén descrito por San Juan en el *Apocalipsis*.<sup>41</sup> En vista de la amenaza que proponía esta secta franciscana, el papa Juan XXII los condenó y ordenó su disolución. Después de tales sucesos, algunos integrantes de los franciscanos espirituales llegaron a ajustarse al pensamiento ortodoxo de la época bajo frailes como Colette de Corbie y Bernardin de Sienne durante el siglo XIV. Esta rama franciscana llegó a fragmentarse más tarde en varios grupos y uno de ellos bajo el apelativo de "observantes" llegó a tener gran prominencia.

En España, las ideas apocalípticas de Joaquín de Fiore entraron por medio de los franciscanos catalanes a finales del siglo XIII. Arnau de Vilanova, famoso médico franciscano fue uno de los portavoces más fervientes de las profecías joaquinistas. Las ideas de Vilanova

---

<sup>39</sup>Ideas tomadas de John Moorman. *A History of The Franciscan Order: From its Origins to the Year 1517*. (Oxford: The Claredon Press, 1968) 188-204.

<sup>40</sup>Ideas tomadas de Norman Cohn. *The Pursuit of the Millenium* 109-110.

<sup>41</sup>Para una historia detallada sobre los franciscanos espirituales ver D.S Muzzey, *The Spiritual Franciscans*, (New York: American Historical Association, 1907). También ver G. Baudot *Utopie et histoire au Mexique* 77-79.

contribuyeron a engendrar lo que sería el mesianismo oficial de la monarquía hispánica. Vilanova atribuyó las profecías sobre la reconquista de Jerusalén por una monarquía universal mesiánica-- antes aplicada a los reyes de Francia y a los emperadores de Alemania-- a la Casa Real de Aragón.<sup>42</sup> Estas ideas que se propagaron en el siglo XVI se revelaron en el pensamiento franciscano, en especial, en los escritos de algunos de los frailes más destacados en el proyecto evangelizador de la Nueva España como Fray Gerónimo de Mendieta y Fray Toribio de Motolinía. Como lo señala John Leddy Phelan, "Mendieta regards the king of Spain as the greatest princes of the New Testament, for in his mind the king of Spain is the Promised One, the Messiah--World Ruler who is destined to convert all mankind on the eve of the Last Judgment."<sup>43</sup>

Como se dijo anteriormente, Mendieta y sus hermanos franciscanos pertenecían a la rama observante. Ésta, y no la de los conventuales había florecido en España bajo los empeños del Arzobispo Jimenez de Toledo.<sup>44</sup> Para el momento en que los franciscanos llegaron a México, los observantes habían sido reconocidos por el Papa por encima de los conventuales. Los problemas

---

<sup>42</sup>Alain Milhou comenta lo anterior sobre Arnau de Vilanova en "El concepto de 'Destrucción' en el evangelismo milenarismo franciscano," *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987*, (Madrid: Deimos, 1988) 300.

<sup>43</sup>"Mendieta toma al rey de España como el mejor príncipe del Nuevo Testamento, porque para él, el rey de España es el Señalado, el Mesías--el Gobernador del Mundo que está destinado a convertir a toda la humanidad antes del Juicio Final." (Mi traducción). *The Millennial Kingdom of the Franciscans in The New World* 12. También Alain Milhou señala que la cultura escatológica de los franciscanos catalanes, se puede revelar en el pensamiento de los "Doce" y de los frailes posteriores como Mendieta. "El concepto de 'Destrucción' en el evangelismo milenarismo franciscano," *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo* 306.

<sup>44</sup>John Moorman señala que Jimenez de Toledo se había dedicado a cerrar casas conventuales sustituyéndolas con franciscanos observantes. *A History of The Franciscan Order...* 188-204.

entre conventuales y observantes habían llegado a agudizarse durante el siglo XV. Igual que en el pasado, la disconformidad mayor entre ambos continuaba siendo el apego o no a la Regla de su fundador. Los observantes insistían en estar más apegados a los fundamentos de Francisco de Asís por medio de la observancia estricta de la pobreza y la renuncia a posesiones materiales. Vista la necesidad de una reforma unificadora, el papa Leo X decidió convocar una reunión de las principales facciones franciscanas. Por medio de la bula *ite vos* en 1517 el papa decretó en favor de los vicarios observantes, los cuales, deberían ser obedecidos por todo fraile franciscano.<sup>45</sup>

El reconocimiento de los observantes por encima de los conventuales ocurrió casualmente por el tiempo en que Cortés llegaría a México. De esta manera, fueron los observantes los que serían enviados a evangelizar las tierras de la Nueva España. El diez de mayo de 1522, Carlos V obtuvo del papa Adriano VI la famosa bula *Exponi nobis* conocida también como la *Omnimoda*. En ésta, se autorizaba a las órdenes mendicantes, muy en especial a los franciscanos observantes, los privilegios “para realizar en su ministerio espiritual todo lo necesario, donde no había obispos o distaban más de dos dietas (unos 40 km.), excepto aquellos actos que requiriesen para su ejecución el orden episcopal.”<sup>46</sup> Disponía también que “los prelados de las órdenes en estas partes de Indias... tengan toda autoridad plena del Sumo Pontífice, tanta cuanto a ellos les pareciere ser conveniente para la conversión de los indios”<sup>47</sup> Es decir, en un principio de la colonia, los

---

<sup>45</sup>Jonh Moorman explica con detalle las particularidades de la convocatoria papal en "The Triumph of the Observants," *A History of the Franciscan Order*...569-585

<sup>46</sup>Cita tomada de Antonio García García. "Los privilegios de los franciscanos en América," *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)* 378.

<sup>47</sup>José María Kobayashi cita a Mendieta en *Educación como conquista: Empresa franciscana en México* (México: El Colegio de México, 1974) 187, nota 65.

franciscanos contaban con todo el apoyo y libertad del rey y del papa para llevar a cabo el propósito de la razón de ser de la orden: la conversión al cristianismo de gentes que desconocían la existencia de Dios.

Durante los primeros años de la colonización de la Nueva España, la Corona y el Papa dieron todos los privilegios necesarios a los frailes para cumplir con la misión evangelizadora. Los franciscanos comenzaron el proyecto de conversión aprendiendo sobre las culturas indígenas e instruyendo a los indígenas en armonía con preceptos aprobados por la Corona. Sin embargo, como se verá más adelante, los privilegios de los franciscanos se verían coartados cuando se interrumpió la armonía entre los proyectos de los frailes, por un lado, y los de la Corona y de la iglesia secular por otro. El fracaso de la formación de una sociedad utópica de acuerdo a los ideales franciscanos, aunada a los problemas que resultaron de las disavenencias entre la Corona y los franciscanos a finales del siglo XVI, contribuirán a la decadencia de la escasa nobleza indígena y de sus puestos de gobierno. En la narrativa de Hernando de Alvarado Tezozomoc, se verá el pesimismo de tal decadencia.

## **La importancia de la educación franciscana para los indígenas durante el primer siglo después de la Conquista de México**

### **1. La fusión entre educación y evangelización en la empresa colonizadora.**

El proyecto de colonización de las tierras americanas tenía su columna vertebral en la evangelización de los gentiles. La empresa evangelizadora de América se había hecho oficial durante el reinado de los Reyes Católicos con la concesión que el papa Alejandro VI había otorgado a los reyes y a sus vasallos para convertir a los indígenas:

...por la autoridad del omnipotente Dios, a nos en San Pedro concedida...las damos, concedemos

y asignamos perpetuamente a vos y a los reyes de Castilla y de León vuestros herederos y sucesores...[y] procuraréis enviar a dichas tierras firmes e islas hombres buenos, temerosos de Dios, doctos, sabios, y expertos para que instruyan a los susodichos naturales y moradores en la fe católica y les enseñen buenas costumbres y poniendo en ello toda la diligencia que convenga.<sup>48</sup>

Como lo indica la cita, el proceso de evangelización requería tanto la enseñanza del catecismo como también de “buenas costumbres”; es decir, que para que los indígenas pudieran convertirse, era preciso que se les diera a conocer las costumbres europeas.

El procedimiento de evangelizar y educar a los infieles no fue una innovación a propósito del descubrimiento de las nuevas tierras, ya se había utilizado cuando se reconquistó el reino de Granada. El arzobispo Hernando de Talavera procedió a fundar el Colegio de San Cecilio el Grande para la educación y evangelización de los moros granadinos. Aun veinte años después de la muerte del arzobispo, Carlos V continuó con la ordenanza para que se educara a los nuevos conversos en el Colegio Real de Santa Cruz, institución que después se convertiría en la universidad de Granada.<sup>49</sup> La empresa colonizadora en América fue una extensión y culminación del Estado-Iglesia que se había llegado a formar en la España de finales del siglo XV. Como lo indica G. Baudot:

[D]urante todo el período fundacional de la colonia, la cultura, la palabra y la comunicación, el pensamiento y la escritura que de él deriva, la creación artística y literaria, la enseñanza, la producción de libros e impresos, todo el quehacer intelectual en los nuevos reinos se elabora y se expresa como estela y báculo a la vez de la producción evangélica. La enseñanza, desde el colegio

---

<sup>48</sup> Cita en Kobayashi, *Educación como conquista* 182.

<sup>49</sup>Kobayashi, *Educación como conquista* 38-139.

más incipiente hasta la Universidad estaba al servicio de la religión.<sup>50</sup>

La Reina Isabel había considerado a los habitantes de las nuevas tierras como vasallos tan importantes como los naturales de sus reinos en la península ibérica. Por lo mismo, era justo beneficiarlos con su favor y protección. Para la integración de los indígenas al nuevo gobierno, y para el buen aprendizaje del Evangelio, era necesario proporcionarles una educación adecuada como lo expone en la instrucción a Nicolás de Ovando en 1503:

Otrosí mandamos al dicho nuestro gobernador que luego haga hacer en cada una de las dichas poblaciones y junto con las dichas iglesias una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones se junten cada día dos veces para que allí el dicho capellán los muestre a leer y a escribir y santiguar y signar y la confesión y el Paternóster y el Avemaría y el Credo y Salve Regina.<sup>51</sup>

Es decir, que la fusión entre los conceptos de evangelización y educación ya formaba parte de los proyectos de colonización de los Reyes Católicos aún antes de la Conquista de México. Las Leyes de Burgos de 1512 y posteriormente las ordenanzas que fungieron para la Nueva España hasta 1542 regían que los encomenderos enseñaran a leer, a escribir y a aprender el catecismo a un muchacho de sus tierras “el que más hábil de ellos les pareciera” y que éste a su vez enseñara a sus compañeros a que

estos mejor tomaran lo que aquéllos dijeran, que no lo que les dijeran los otros vecinos y pobladores, y si tal persona que tuviere indios no lo hiciere mostrar como dicho es, mandamos

---

<sup>50</sup>*La corona y la fundación de los reinos americanos*, vol. 5, (Madrid: Asociación Francisco López de Gómara, 1992) 194-195.

<sup>51</sup>Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica 1493-1810*, vol. 1, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953) 11.

que el visitador que en nuestro nombre tuviere cargo de ello los haga mostrar a su costa, y porque Yo y la Serenísima Reina, mi muy cara y muy amada hija, hemos sido informados que algunas personas se sirven de algunos muchachos indios, de pajes, ordenamos y mandamos que la tal persona que se sirviere de indios por pajes, sea obligado de demostrar leer y escribir, y todas las otras cosas que de uso están declaradas, y si no lo hiciere se le quiten y den a otro, porque el principal deseo mío y de la Serenísima Reina, mi muy cara y muy amada hija, es que en las dichas partes y en cada una de ellas se plante y arraigue nuestra Santa Fe Católica muy enteramente, porque las ánimas de los dichos indios se salven.<sup>52</sup>

Es importante notar la colaboración del indígena que propone la cita. Durante el primer siglo de la colonia, tanto la Corona como los franciscanos vieron esencial la ayuda de los indios en la enseñanza y en algunos puestos de gobierno. Como se discutirá más adelante, aunque los franciscanos deseaban que continuara la colaboración activa de los indios, el asentamiento de un poder colonial “español” a finales del siglo, ya no veía la necesidad de la colaboración de los indígenas.

La unidad de los conceptos religión/educación se encontraba bien enraizada en los proyectos evangelizadores de los franciscanos. Estos conceptos llegaron a estar tan enlazados que los monasterios franciscanos y las escuelas se convirtieron en una unidad inseparable en la Nueva España.<sup>53</sup> El credo de esta unidad se hace evidente en los escritos del primer obispo de México y fraile franciscano, Fray Juan de Zumárraga. A mediados del siglo XVI abogó para que en cada provincia de la Nueva España se fundara un colegio de niños indios a quienes por lo menos se les

---

<sup>52</sup>Cita tomada de *Historia comparada de la educación en México*, ed., Francisco Larroyo, (México: Porrúa, 1981) 96.

<sup>53</sup>Kobayashi, *La educación como conquista* 247.

enseñase la gramática, pues como lo había dejado escrito, la educación era una de las condiciones indispensables para “reformular o acrecentar la religión”.<sup>54</sup> De igual manera, en una de las respuestas que Juan de Zumárraga escribe al virrey Antonio de Mendoza con respecto a su parecer sobre la legitimidad de la conquista dice que, “la iglesia tiene un único modo de llamar a los indios a la fe y es ‘en paz, sabiduría, instrucción, humildad, benignidad, mansedumbre, liberalidad’”.<sup>55</sup> La firme convicción religiosa de los franciscanos les hizo ver al indio como un ser tan digno del aprendizaje y de la salvación como cualquier cristiano. A diferencia de un Juan Ginés de Sepúlveda que veía en los indígenas una servidumbre natural, frailes como Zumárraga, Sahagún u Olmos tenían gran confianza en la capacidad de aprendizaje de los naturales. Lo único que necesitaba el indio era aprender las “buenas costumbres” del cristianismo. Lo bárbaro de los indígenas era la práctica idólatra y de sacrificios humanos por ignorancia de la verdadera fe, pero una vez conociendo la verdad, podrían salvarse como cualquier cristiano. Entonces, la misión primordial de los franciscanos era iniciar al cristianismo a los indígenas, y una manera eficaz era por medio de la educación. Como lo había puesto menos delicadamente el padre Acosta, había que “humanizar” o enseñar a los indígenas a vivir con “policía” y “buenas costumbres” antes de cristianizarlos.<sup>56</sup> De igual manera, el virrey Francisco Toledo lo expresó con las siguientes palabras:

Mande V.M. proveer que en ninguna manera se bauticen los indios...sin que primero se les

---

<sup>54</sup>Kobayashi, *La educación como conquista* 160.

<sup>55</sup> Cita en Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista: Una polémica del siglo XVI* (México: Siglo Veintiuno, 1992) 88.

<sup>56</sup>Kobayashi, *Educación como conquista* 273.

enseñe la doctrina cristiana y ley evangélica, se les infunda y enseñe la natural política y civil...porque de no haberse hecho esto...sin enseñarles primero a ser hombres, ni catequizarlos, como debían, ha nacido quedarse los naturales tan idólatras como antes, sin entender para lo que se les enseña, ni tener capacidad ni disposición para ser cristianos.<sup>57</sup>

Tanto los frailes como la Corona estaban de acuerdo en que la mejor manera de evangelizar a los nuevos vasallos de la Corona Española era por medio de la alfabetización y de la introducción de los indígenas a los sistemas discursivos occidentales. No obstante, como se verá más adelante, existieron desacuerdos de gran importancia entre los franciscanos y la Corona con respecto a los grados de “occidentalización” o “hispanización” a los que debían someter a los indios. Para los frailes cuyos ideales utópicos era formar una sociedad indígena cristiana, era imprescindible continuar las prácticas culturales indígenas que estuvieran limpias de toda idolatría. Para la Corona, era necesaria la paulatina hispanización de los indios para su inclusión como súbditos en una sociedad colonial española. Esta discrepancia ideológica, como se discutirá más adelante, será una de las causas por las cuales los franciscanos perderían su liderazgo en la docencia e investigación indígena.

El interés en la educación de los indígenas se refleja en la rapidez y proliferación de escuelas que inauguraron los frailes. Aunque el *Códice Aubin* de la primera mitad del siglo XVI documenta el año de la llegada de los “doce” franciscanos como el principio de la enseñanza indígena,<sup>58</sup> un año antes, tres franciscanos flamencos encabezados por Fray Pedro de Gante, ya

---

<sup>57</sup>Cita en Kobayashi, “Los hijos de Asís,” *La educación en la historia de México*, (México: Colegio de México, 1992) 3.

<sup>58</sup> El código dice: “1524: Aquí empezaron las cosas divinas, cuando comenzaron a enseñar los padres.” Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl* (México: UNAM, 1985) 42.

comenzaban la primera etapa de la instrucción y evangelización de los indígenas en Texcoco. En 1525, sólo dos años después de la fundación de la primera escuela de Texcoco, Pedro de Gante se había trasladado a México en donde fundó la escuela de San José de los Naturales, cuyo nombre refleja su exclusividad para la educación de los indios. Este primer periodo educativo, que va hasta 1536, cuando se fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, establecería las bases para la creación de una educación superior indígena.<sup>59</sup>

## **2. Diferencias en la educación según la jerarquía social de los indígenas**

Los misioneros franciscanos, percibieron la necesidad de dar a la educación un carácter práctico junto a los ideales apostólicos y de evangelización. Era preciso que los naturales aprendieran a vivir con arreglo a los cánones de vida del sistema colonial. De lo contrario, no sólo no aprenderían debidamente la doctrina cristiana, sino que comprometerían su porvenir y serían condenados inexorablemente a tener una existencia marginal dentro del aparato comunitario nuevo. Es decir, los frailes deseaban formar una sociedad en la que los indígenas no tuvieran que depender de los colonos. Después de que Fray Pedro de Gante había enfatizado la enseñanza de los niños principales como predicadores, deseaba que los niños plebeyos aprendieran oficios que les sirvieran para sobrevivir en la nueva sociedad. Como lo dice Mendieta, “procuró que los mozos grandecitos aprendiesen los oficios y artes de los españoles que sus padres y abuelos no supieron, y en los que antes usaban se perfeccionasen...salieron buenos sastres, zapateros, carpinteros, pintores, escultores y otros semejantes.”<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup>Kobayashi, *La educación como conquista* 232-233.

<sup>60</sup> Cita de Mendieta en Tomás Zepeda Rincón, *La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI* (México: UNAM, 1933) 42.

Aunque los frailes se preocupaban por enseñar a todos los indígenas, la educación de éstos tendría diferencias importantes según la clase social a la que pertenecían los educandos. Igual que la sociedad de los reinos españoles la cual se distinguía por su estratificación social, económica, política y religiosa, la tradición de los indígenas estaba a su vez constituida por una jerarquía fuertemente establecida. Por lo mismo, desde el principio, el programa educativo indígena introdujo una clara distinción entre los alumnos. Por un lado, se dio una educación más sofisticada a los hijos de los nobles por un pragmatismo indicado en el pensamiento de Pedro de Gante. Este, había expresado claramente que educar a los hijos de los nobles aceleraría el proceso de evangelización : “Por ser la tierra grandísima, poblada de infinita gente, y los frailes que predicán pocos para enseñar a tanta multitud, recogimos en nuestras casas a los hijos de los señores y principales para instruirlos en la fe católica, y que después enseñen a sus padres”.<sup>61</sup> Por otro lado la estratificación educativa, revelaba el transfondo feudal de la ideología franciscana. Según Kobayashi, de acuerdo a una mentalidad señorial que tenía sus raíces en la época medieval, la sociedad humana se dividía en dos partes: la de gobernantes y la de gobernados. Sin embargo, esta división no propiciaba antagonismo alguno. Cada sección de la sociedad, vista metafóricamente como el cuerpo humano, tenía una función igualmente necesaria para el buen funcionamiento total. Es decir, que aunque la cabeza jerárquicamente se encontraba en un nivel superior, necesitaba de todos los miembros del cuerpo para funcionar en armonía. La autoridad de la cabeza o grupo gobernante se fundaba en su misión social de protector y la obediencia de los miembros garantizaba paz y seguridad. Los franciscanos no eran ajenos a este funcionamiento

---

<sup>61</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954) 104.

estamentario. La obediencia a la autoridad era una de las cualidades más elogiadas de la orden.<sup>62</sup> Es por lo anterior que la educación de los indígenas no sería igualitaria. Los frailes fundadores fueron los primeros en señalar los caminos que debía seguir la educación en la Nueva España. Como ya se ha mencionado, contaban con dos principios pedagógicos esenciales: preparar para la vida y ejercitar empíricamente las actividades del educando.<sup>63</sup> Por lo mismo, se daría educación especial a los niños nobles--*pipiltin*--, diferente de la de los *macehuales* o indios comunes. En una relación franciscana de 1570, se revela esta ideología:

Los que miran y consideran las cosas conforme á la calidad y necesidad de cada una dellas, no enseñan indiferentemente á los niños hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porque á los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles, procuran de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden á leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán, con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean intruidos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino que solamente deprendan la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola, comiencen desde muchachos á seguir los oficios y ejercicios de sus padres, para susentarse á sí mismos y ayudar a su república, quedando en la simplicidad que sus antepasados tuvieron lo cual por no se haber guardado entre nuestros cristianos viejos, ha sido causa que esté depravado y puesto en confusión el gobierno de los reinos é provincias, antiguamente cristianas, y asimismo por haberse en esto descuidado algunos Religiosos, no conservando la loable costumbre que en este caso tenían los indios de la Nueva España en tiempo de su infidelidad, han enseñado y habilitado a muchos hijos de labradores y gente baja, de tal manera que se han alzado á mayores, y son ellos lo que gobiernan en muchos pueblos, y tienen supeditados y abatidos á los principales, los cuales,

---

<sup>62</sup>"La conquista educativa de los hijos de Asís," *La educación en la historia de México* 1-2.

<sup>63</sup>Tomás Zepeda Rincón, *La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI* 34.

antes que recibiesen la fe, eran sus señores absolutos. A esta causa, los que advierten en ello no permiten que los hijos de los populares entren en las escuelas ni aprendan letras sino sólo los hijos de los principales.<sup>64</sup>

Mantener la jerarquía prehispánica no sólo sería un recurso pragmático para el control en la sucesión de los gobernantes indígenas, sino también, prevendría problemas políticos que podrían resultar en levantamientos indígenas. Si se quería formar una alianza con los señores principales para que existiera una transición pacífica a la nueva sociedad, habría que mantener la jerarquía político-social de los naturales.

### **3. La educación de los jóvenes**

La evangelización y la incorporación a la nueva sociedad de los indios, habían de llevarse adelante íntimamente vinculadas. Además de que la desventaja en el número de frailes era un factor determinante para educar indígenas de confianza como ayudantes, los jóvenes presentaban la flexibilidad y apertura que faltaba en los sacerdotes indígenas. Además, por pertenecer a la clase noble servirían como intermediarios en la conversión de los señores principales. El servicio de los niños indígenas como eslabón entre los sacerdotes y los frailes ya se había considerado aún antes del contacto en la Nueva España. Como se indicó anteriormente, las Leyes de Burgos del 23 de enero de 1513 habían surgido precisamente para disponer que se enseñara a los muchachos hábiles de las nuevas tierras a “leer y a escribir las cosas de nuestra fe”. También estipulaban que “todos los hijos de los caciques...se den a los frailes de la orden de San Francisco...para que los dichos frailes los amuestren a leer y escribir y todas las otras cosas de nuestra fe”.<sup>65</sup> Con respecto

---

<sup>64</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Franciscano siglo XVI*, ed. Joaquín García Icazbalceta, (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941) 55-56.

<sup>65</sup> Kobayashi, “Los hijos de Asís” 6.

a la Nueva España, en la cédula del 9 de noviembre de 1526 Carlos V ordenó que veinte niños, hijos de los principales, fueran a estudiar en los monasterios y colegios de España<sup>66</sup> con el fin de preparar mejor a algunos de los indígenas para que ayudaran a la incorporación de los otros a la nueva cultura. En la Ley XI, Libro 1 Título XXIII el rey indica también que se funden colegios en la ciudades principales “para que los hijos de los caciques que han de gobernar a los indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fe Católica.”<sup>67</sup>

Como se dijo anteriormente, una razón importante para educar a los jóvenes se debía a la flexibilidad y apertura de éstos para la enseñanza, en contraposición a la rigidez de la clase adulta gobernante. Como lo habían experimentado los “doce” franciscanos en los diálogos con los sacerdotes indígenas, la conversión de la vieja generación de sabios y gobernantes autóctonos presentaba grandes obstáculos. En los llamados *Colloquios y doctrina cristiana* recopilados y traducidos por Sahagún en 1564, cuarenta años después de que tuvieron lugar, los sacerdotes responden a las pláticas sobre la religión cristiana defendiendo sus creencias:

Aveisnos dicho que no conocemos a aquel por quien tenemos ser y vida y que es Señor del cielo y de la tierra. Así mismo dezís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar házesenos muy nueva y esnos muy escandalosa: espantámonos de tal dezir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y regieron no nos dixeron tal cosa...

...en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración. Esta es nuestro [sic]

---

<sup>66</sup> Este proyecto nunca se llevó a cabo. Los franciscanos no pudieron enviar a los indígenas a España por razones económicas y políticas según Paula Alegría, *La educación de México antes y después de la conquista* (México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, 1963) 79.

<sup>67</sup> Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, 16 ed., (México: Porrúa. 1981) 97.

determinación; haced lo que quisiéredes. Lo dicho basta en respuesta y contradicción de lo que nos abeis [sic] dicho: no tenemos más que dezir, señores nuestros.<sup>68</sup>

A la renuencia de los sacerdotes para aceptar la predicación de los “doce”, los franciscanos pidieron a los sacerdotes y señores principales que les dejaran instruir a sus hijos:

Para esto, hermanos muy amados, es necesario cuanto a lo primero que vosotros nos deis y pongáis en nuestras manos a vuestros hijos pequeños, que conviene sean primero enseñados así porque ellos están desembarazados y vosotros muy ocupados en el gobierno de vuestros vasallos y en cumplir con nuestros hermanos españoles, como también porque vuestros hijos, como niños y tiernos en la edad, comprenderán con más facilidad la doctrina que les enseñaremos. Y después ellos a veces nos ayudarán enseñándonos a vosotros y a los demás adultos lo que hubieran aprendido.<sup>69</sup>

Al principio de la colonia, en algunos lugares, los señores principales a veces no cumplieron con las órdenes de enviar a sus hijos a las escuelas de los frailes. Como se puede deducir de la cita expresada por los sacerdotes en los *Colloquios*, las razones para negarse a cumplir tales propuestas muy bien podrían haber sido la desconfianza, o la resistencia a la pérdida de su propia religión. En lugar de su propios hijos, mandaban a los hijos de sus criados. Mendieta lo explica de la siguiente manera:

El padre Fr. Marin de Valencia con sus compañeros...dieron orden con los indios principales cómo junto á su monasterio edificasen un aposento bajo en que oviese una pieza muy grande, á manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los niño sus hijos de los mismos principales...los señores principales tenian muy en la memoria lo que el gobernador (á quien no osaban desagradar) les tenia mandado, que obedeciesen á aquellos sacerdotes...siéndoles pedido

---

<sup>68</sup>Zelia Nutall intr., *Colloquios y doctrina cristiana*, (México: Biblioteca Aprotación Histórica, 1944) 57-61.

<sup>69</sup> La cita es de Gerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*, (México; Porrúa, 1971) 214-15. Cita tomada de Kobayashi. “Los hijos de Asís” 4.

que trajesen allí á sus hijos, comenzaron a recogerlos, muchos de ellos más de cumplimiento que de gana. Y esto se vió bien claro, porque algunos no sabiendo en lo que habia de parar el negocio, en lugar de traer á sus hijos, trajeron otros mozuelos hijos de sus criados... Y quiso Dios que queriendo engañar, quedaron ellos engañados y burlados: porque aquellos hijos de gente plebeya siendo allí doctrinados en la ley de Dios y en saber leer y escribir, salieron hombres hábiles, y vinieron despues á ser alcaldes y gobernadores, y mandar á sus señores.<sup>70</sup>

Incluso, en 1537 todavía Zumárraga escribía en sus instrucciones a los procuradores ante el Concilio General que pidiesen al Emperador que “dé a los obispos autoridades para que los puedan compeler [a los caciques] a que les den [a sus hijas] a las religiosas y asimismo a los hijos a los religiosos, porque los dan de mala gana o los esconden”.<sup>71</sup> No por nada la Relación franciscana de 1570 citada anteriormente<sup>72</sup> enfatizaba el cuidado de los frailes en dar una educación especial sólo a los hijos de los nobles. Muchas veces los problemas que habían resultado de la confusión de los niños plebeyos por nobles habían sido creados por los mismos señores principales. A pesar de la renuencia de algunos principales de enviar a sus hijos a las escuelas de los frailes, sobre todo al principio de la colonia, un buen número de niños nobles recibieron la educación y doctrina suficiente para ayudar eficazmente a los frailes en la tarea de la evangelización.

Entonces, la decisión de dar una educación especial a los hijos de los nobles provenía del pragmatismo de la Corona y no desarmonizaba con los propios proyectos de los frailes. Para

---

<sup>70</sup> *Historia eclesiástica indiana*, ed., Joaquín García Icazbalceta, (México: Antigua Librería Portal de Agustinos No. 3, 1870) 217.

<sup>71</sup> Cita en Kobayashi, *La educación como conquista* 238.

<sup>72</sup> Ver cita en la nota 50.

ambas secciones, los nobles eran una fuerza necesaria como intermediarios. Para la Corona, los nobles servían de eslabón entre los macehuales y los españoles, manteniendo la paz y facilitando una transición sin problemas al sistema colonial. Para los frailes, los nobles servían también de intermediarios pero su función principal era colaborar con los proyectos de conversión de los frailes. Los nobles convertirían más fácilmente a la mayoría de indios comunes tanto por ser indígenas como por su estado social. Los hijos de los señores principales eran recibidos en sus pueblos de procedencia con respeto.<sup>73</sup> En algunos casos incluso los niños habían probado ser una fuerza policiaca importantísima para la prevención de la idolatría. Se sabe por Fray Pedro de Gante y otros frailes como Fray Toribio de Benavente, que algunos niños acompañaban a los padres en la destrucción de los templos y de los ídolos prehispánicos. Como lo indica Pedro de Gante “nosotros con ellos [los niños] vamos a la redonda destruyendo ídolos y templos por una parte, mientras ellos hacen lo mismo en otra, y levantamos iglesias al Dios verdadero.”<sup>74</sup> En otros casos, los niños denunciaban cualquiera actividad “sospechosa” o incluso llegaban a castigar al “hereje” con sus propias manos. En una ocasión en Tlaxcala la policía de estos niños llegó a tal grado que unos jóvenes confrontaron a un sacerdote que personificaba a *Ometochtli*, dios de la bebida alcohólica. Cuando el sacerdote los amenazó con matarlos por haber traicionado la religión de sus antepasados, los niños le dieron muerte a pedradas. Motolinía comenta que cuando el sacerdote cayó muerto:

todos los que creían y servían a los ídolos y la gente del mercado quedaron espantados, y los niños muy

---

<sup>73</sup>Kobayashi, “Los hijos de Asís” 8.

<sup>74</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* 104. En Kobayashi, “Los hijos de Asís” 8.

ufanos...En esto ya habían venido muchos de aquellos ministros muy bravos y querían poner las manos en los muchachos, sino que no se atrevieron...antes estaban como espantados en ver tan grande atrevimiento de muchachos.<sup>75</sup>

Uno se puede imaginar que el fervor de estos muchachos, convencería a los frailes de que contaban con aliados efectivos y confiables. Sin embargo, aunque existieron casos como el anterior, los frailes no los alentaban a que se llegaran a tales atrocidades. De hecho, Fray Toribio Motolinía comenta que los frailes se espantaron de tal crimen y reprendieron a los muchachos culpables.<sup>76</sup> Aunque la magnitud y frecuencia de casos como el mencionado, parecen no haber sido la norma, la colaboración de los jóvenes indígenas como intermediarios entre la vieja tradición prehispánica y la introducida por los frailes había probado ser efectiva. Además como se ha dicho, era de importancia vital la alianza indígena para la evangelización en un momento en que los indígenas eran más numerosos que los frailes. Aunque poco a poco aumentaba el número de hermanos menores a mediados del siglo, aún eran pocos para una empresa de tal envergadura.<sup>77</sup>

Una de las ventajas más grandes que tuvieron los franciscanos al fundar sus escuelas, es que no hubo necesidad de introducir el concepto de institución educativa en Mesoamérica. La educación ya tenía en el ámbito mesoamericano una tradición antigua. Era una práctica muy arraigada como institución social. Los indígenas prehispánicos reconocían el *tlacahuapahualiztli* o arte de educar a los hombres, para lo cual, habían establecido dos tipos de instituciones. La gran

---

<sup>75</sup>*Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman (México: UNAM, 1971) 251-252.

<sup>76</sup> *Memoriales* 251.

<sup>77</sup>R. Ricard indica que para 1559 había para todo México 380 franciscanos en 80 casas, 210 dominicos en 40 casas y 212 agustinos, en 40 casas. *La conquista espiritual de México* (México: Jus & Polis, 1947) 92.

mayoría de niños nobles y una minoría de niños plebeyos, se educaban en el *calmecac*, institución dedicada a *Quetzálcoatl* en la cual se daba una educación a nivel superior para preparar sacerdotes o a los individuos que desempeñarían los puestos más altos en la sociedad prehispánica. Aunque en el *calmecac* no se ignoraba la enseñanza de las artes de la guerra, se ponía un énfasis especial en la enseñanza del refinamiento de la lengua y se les iniciaba en el conocimiento de las artes. Los *tlatoani* o gobernantes supremos se educaban en esta institución. De manera inversa, una mayoría de jóvenes plebeyos y una minoría de jóvenes nobles asistían al *telpochcalli*, escuela dedicada al dios *Tezcatlipoca* en donde se enfatizaba la enseñanza del arte de la guerra. El *telpochcalli* tenía la función de formar guerreros sin el enfoque en un conocimiento de las artes sofisticado ni en un comportamiento refinado. Como lo señala José María Kobayashi “los del *calmecac* empuñaban entre sus manos las riendas del Estado, mientras los del *telpochcalli* ni acceso tenían a puestos de categoría y responsabilidad a causa de su manera de ser poco refinada.”<sup>78</sup> La bien establecida jerarquía que ya existía en la cultura nahua entre los indígenas nobles--*pipiltin*-- y los indígenas plebeyos--*macehuales*-- fue uno de los varios modelos de los cuales los frailes se aprovecharon para estructurar y organizar sus instituciones educativas.

Otro de los modelos que cuajaba admirablemente con las necesidades monacales-educativas del sistema franciscano fue la rigidez, trabajo diario y estricto ascetismo de la educación prehispánica. En el *calmecac* los nobles destinados a esta institución por nacimiento practicaban sacrificios, oraban, ayunaban, mantenían la limpieza de los templos, labraban las

---

<sup>78</sup> *La educación como Conquista* 114.

tierras adjuntas a los templos y tenían ejercicios religiosos regulares.<sup>79</sup> La organización de los estudios del calmecac y sus actividades se administraban por uno de los líderes de la religión prehispánica, el *Mexicatl Teohuatzin* que fungía como el padre de todos los del calmecac. Este, les daba clases que enfatizaban el bien vivir dado que algunos de los alumnos serían los futuros gobernadores, señores principales, o sacerdotes. No sólo se les requería un estricto ascetismo, sacrificios y trabajo físico, sino también desarrollar el intelecto. Se les enseñaba retórica, astrología, el *teocuicatl* o divina canción y la cronología del destino--*tonalpohualli*-- y de los años--*xiuhpohualli*. También se les enseñaba la lectura de los códices la cual combinaba signos pictográficos, ideográficos y fonéticos, el estudio de la poesía y ejercicios de memorización de textos históricos y políticos. Se enfatizaba la renuncia a los placeres y la práctica de las virtudes de penitencia y carácter. No es del todo sorprendente que la institución del calmecac con sus prácticas y elaborada disciplina haya servido a los frailes como modelo para las suyas propias. Sahagún lo expresa de la siguiente manera:

Como hallamos en su república antigua, criaban los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y sujeción a su república; tomamos aquel estilo de criarlos en nuestras casas; y dormían en una que para ellos estaba edificada junto a la nuestra.<sup>80</sup>

Sólo los niños principales, los cuales recibirían una educación más sofisticada, se internaban en las escuelas-monasterio de los frailes. A los niños plebeyos no se les requería el internado. La

---

<sup>79</sup>Georges Baudot, *Utopia and History in Mexico: The First Chronicles of Mexican Civilization (1520-1569)*, trad. Bernard R. Ortiz de Montellana y Thelma Ortiz de Montellano, (Colorado:UP, 1995) 107.

<sup>80</sup>Tomás Zepeda Rincón, *La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI* 36.

educación profana era muy similar en ambos casos, pero el énfasis en la instrucción y educación religiosa con miras a la predicación se daba sólo a los niños nobles.<sup>81</sup> Entusiasmados por el éxito que habían tenido sus escuelas durante los primeros diez años de la colonia y siguiendo los proyectos utópicos que incluían la colaboración del indígena “educado,” los franciscanos concibieron la fundación de un centro de enseñanza superior con una instrucción a niveles más sofisticados. La idea de crear una institución superior incluso tuvo su semilla desde 1526 como lo señala una carta anónima a Carlos V: “Será necesario en Tenxtitlán enseñar lectura, gramática, artes, teología a los nativos de esta tierra. Que sean los hijos de los principales los que aprendan.”<sup>82</sup> Es importante notar, sin embargo, que aunque los frailes agustinos y dominicos fundaron también escuelas, fueron los franciscanos los que insistieron en establecer una educación superior para los indígenas. Esta empresa cuyos proyectos se coartaron hacia finales del siglo XVI, es una muestra empírica, de los ideales franciscanos para la formación de una nueva sociedad en los albores de lo que fue la Nueva España.

#### **4. Fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco**

En 1536, sólo 14 años después de la Conquista de México, se fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, institución de educación superior y se podría tomar como la cúspide del proceso educativo para los jóvenes de la nobleza indígena iniciado por Fray Pedro de Gante en 1523.<sup>83</sup>

El programa de estudios del Colegio era muy similar al de las universidades europeas: el

---

<sup>81</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* 378.

<sup>82</sup> Cita en Georges Baudot, *Utopia and History* 105.

<sup>83</sup> Kobayashi, *La educación como conquista* 297.

*trivium*, o gramática (latín), retórica, y lógica; y el *quadrivium*, o aritmética, geometría, astronomía y música. Entre las lecturas tenían a Plinio, Marcial, Salustio, Juvenal, Tito Livio, Cicerón, Boetius, Nebrija, Erasmo y Luis Vives.<sup>84</sup> Además se enseñaban algunas lecturas de las Sagradas Escrituras y se daba una introducción elemental de teología. Aunque muchos de los alumnos sabían el castellano, el énfasis lingüístico era el náhuatl y el latín.<sup>85</sup> La exclusión del castellano seguramente era parte de la política franciscana de antihispanización como se verá más adelante. La escuela se inició con sesenta estudiantes y tuvo maestros franciscanos de gran talento como Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan de Gaona, Juan de Foher y Francisco de Bustamante.<sup>86</sup> Su funcionamiento, igual que las primeras escuelas para niños nobles, se inspiraba en el calmecac y en los ideales monásticos de la orden religiosa franciscana.<sup>87</sup> De hecho, es significativo que el Colegio se fundara en el mismo sitio del calmecac de Tlatelolco, una de las instituciones más renombradas en la época prehispánica. Entre los alumnos de dicho calmecac se había encontrado Cuauhtemoc, último emperador de Tenochtiltán. Se recordará que este emperador fue el que puso más resistencia a la invasión española. Además fue Tlatelolco un foco muy fuerte de resistencia durante la conquista. Fue incluso en las ruinas del calmecac, en donde Cuauhtemoc rindió las armas después de la lucha del 13 de agosto de 1521. Como lo ha indicado Georges Baudot, el haber escogido el mismo sitio de Tlatelolco para fundar el Colegio muy bien pudo haber sido una estrategia franciscana para legitimar su empresa con los

---

<sup>84</sup> Serge Gruzinski, *The Conquest of Mexico* (Cambridge: Polity Press, 1993) 58.

<sup>85</sup> Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* 35.

<sup>86</sup> Kobayashi, *La educación como conquista* 308.

<sup>87</sup> G. Baudot, "La corona y los pueblos americanos" 209.

indígenas. Del Colegio saldría la élite indígena que guiaría a los demás indios hacia un futuro cristiano e indio. Por haber sido el calmecac una de las instituciones más respetadas, mediante la selección y sustitución de los símbolos apropiados se podría continuar el destino histórico de los indígenas pero con el elemento cristiano.<sup>88</sup> Esta estrategia de superponer un sistema de significación sobre otro, fue algo que los frailes utilizaron una y otra vez como se verá cuando se discutan las prácticas indígenas utilizadas por los frailes en su evangelización.<sup>89</sup>

La duración del Colegio fue relativamente corta. Para 1560 se encontraba en ruinas. A pesar de una reinaguración en 1572, las epidemias de 1576, la mala administración y problemas con la Corona y la iglesia secular, el Colegio dejó de existir a principios del siglo XVII. Sin embargo, a pesar de su corta duración el Colegio tuvo un impacto tanto en la política franciscana como en la formación de una tradición colonial indígena que se revelará posteriormente en las obras de Hernando de Alvarado Tezozomoc.

## 5. Objetivos del Colegio, dificultades y logros

Algunos de los objetivos del Colegio se describen en la Relación franciscana de 1570 que dice:

El Virrey D. Antonio de Mendoza, de buena memoria, dejó fundado un colegio cuya vocación es

---

<sup>88</sup> *La pugna franciscana por México* 34.

<sup>89</sup> Uno de los casos más evidentes que ha tenido consecuencias de gran importancia hasta nuestros días, fue el uso de la ermita de la diosa Tonantzin como sitio para la aparición de la Virgen de Guadalupe. Ver. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl and Guadalupe* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976). También en la *Crónica mexicana* en algunos pasajes cuando se describen lugares geográficos prehispánicos, a menudo se indican las instituciones religiosas hispánicas por las que fueron suplantados. Un ejemplo de esto se encuentra en el capítulo XXX. Cuando se describe el Templo Mayor, dice que ahora la piedra del sacrificio se encuentra junto a la iglesia mayor de la ciudad de México (320). Así mismo, en el capítulo XXIX señala que el cerro de *Tepayuca* es ahora el de “nuestra Señora de Guadalupe” (316).

de Sancta Cruz, para que allí se recogiesen hasta ochenta indios moachos traídos de los pueblos principales de la Nueva España, á los cuales se les enseñase Gramática, y otras ciencias, conforme á su capacidad, con intento que estos indios, sabiendo latinidad y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen a ella á los otros que no sabían tanto, y ayudasen á los Religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijese.<sup>90</sup>

Por lo que se deduce de la carta, los objetivos del Colegio no diferían mucho de los objetivos de las primeras escuelas. Se quería convertir a los indígenas principales para que sirvieran de intermediarios en la conversión de los otros indios. Sin embargo existían diferencias importantes. La instrucción de los jóvenes con un curriculum más sofisticado, les daría un trasfondo educativo occidental preparándolos tanto para la enseñanza como para la traducción de los textos que se usarían para la evangelización del resto de los indios. De igual manera, la educación cristiana de conocimiento más profundo prepararía agentes tanto seculares como religiosos que catequizaran a los indios. Aunque en la Relación franciscana no se indica explícitamente como objetivo del Colegio la ordenación sacerdotal de indígenas, se ha deducido que esta razón fue uno de los motores que empujó a los franciscanos-- sobre todo a frailes como Zumárraga y Gaona --a organizar tal institución.<sup>91</sup> Como se ha dicho anteriormente, los frailes deseaban fundar en los reinos americanos una iglesia indiana, y que mejor que con sacerdotes indígenas. No obstante, tal empresa fue demasiado ambiciosa, pues como se verá más adelante, este objetivo nunca se

---

<sup>90</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice franciscano* 62.

<sup>91</sup> Kobayashi especula sobre este tema en *Educación como conquista* 297-298. Con respecto a este tema, R. Ricard comenta que “el colegio de Tlateloloco no dió a los mexicanos un solo sacerdote de su raza. No era para formar solamente traductores, amanuences y latinistas para lo que se había fundado: era también, y en primer término, para formar sacerdotes. Debía haber sido el primer seminario indígena de la Nueva España.” *La conquista espiritual* 403.

cumplió.

La oposición a la ordenación de indígenas tuvo sus raíces en gran medida a la creencia de algunos sectores tanto eclesiásticos como seculares que los indios eran incapaces de aprender la fe cristiana a un nivel para entenderla, y por consiguiente, predicarla. La crítica a la educación eclesiástica de los indios había surgido tres años antes de la inauguración del Colegio, cuando se había dado un caluroso debate en la Nueva España sobre la afirmación de la incapacidad de los indios cuyo vocero principal fue el fraile dominico Domingo de Betanzos. Aunque los famosos debates entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda todavía no ocurrían, muy probablemente la polémica ya había llegado a América con las ideas de John Mair y Francisco de Vittoria sobre la legitimidad de las guerras de la conquista. En 1533, la Audiencia de México desmentía las afirmaciones de Betanzos en una carta que envió a la emperatriz:

Por letras de personas particulares se ha sabido cómo Fray Domingo de Betanzos hizo relación que los naturales desta tierra no tienen capacidad para entender las cosas de nuestra fe en lo cual se engañó y afirmó lo que no alcanzó ni supo, porque no entendió su lengua ni tuvo devoción en los doctrinar y enseñar antes los aborresció y la opinión que tuvo de los indios de las islas esa tuvo de los de aquí, y siempre contradijo a la obra que los franciscos hacían y si él viera lo que después esta Audiencia vino se ha hecho, y las muestras que estos indios han dado e dan no dijera lo que dijo...<sup>92</sup>

No puede pasar desapercibida la tensión entre el dominico y los franciscanos. Es evidente que el autor de la carta apoyaba los propósitos de la orden de hermanos menores. Como se comentará más adelante, sectores seculares pertenecientes al gobierno virreinal alentarían a los franciscanos a llevar a cabo estudios etnográficos para el diseño más adecuado del gobierno colonial. Por lo que

---

<sup>92</sup> Cita en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España* (México: Antigua Librería Robredo, de J. Porrúa e hijos, 1939-42) 90

se deduce de la cita, la crítica a Betanzos surge porque su afirmación se basa en su falta de conocimiento sobre las lenguas de los indios y sus diferencias culturales, y tal ignorancia fue la causa de su odio contra estos. Es decir, que la carta critica la falta de autoridad de Betanzos para afirmar la incapacidad del indio. Lo irónico del asunto, como se verá más adelante, es que el conocimiento de las lenguas y de las culturas indígenas que desarrollaron los franciscanos, y el poder que desarrollaron a consecuencia de éste fue una de las causas principales por las que la autoridad real marginaría y terminaría por cancelar sus proyectos hacia finales de siglo.

Cabe mencionar que el Colegio se inaugura tres años después de la carta mencionada--en 1536-- y un año antes de que de que la bula *Sublimis Deus* del papa Paulo III estableciera la racionalidad de los indios.<sup>93</sup> No sería del todo sorprendente que la inauguración del Colegio durante estas fechas, haya sido una manera poderosa de los frailes para afirmar la capacidad del indio.

El optimismo y las esperanzas con las cuales se inauguró el Colegio comenzaron a decaer después de haber pasado sólo algunos años de su fundación. En primer lugar, en 1539, Don Carlos Chichimecatecotl, principal de Texcoco y ex-alumno del Colegio fue ejecutado por

---

<sup>93</sup> Algunos de los pasajes de la Bula dicen:

[El Señor Jesucristo] a todos dijo, sin ninguna excepción, como quiera que todos son capaces de la doctrina cristiana de la fe...[algunos] deseosos de saciar su codicia, se atreven a anadar diciendo que los indios occidentales y meridionales y otras naciones de que hemos tenido noticias, deben reducirse a nuestro servicio como brutos animales, poniendo por pretexto que son incapaces de la fe católica...aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que (como nos es conocido) se acercaron a ella con muchísimo deseo...determinamos y declaramos, sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los indios y todas las naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aun cuando estén fuera de fe, no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad...

Mariano Cuevas, "La Bula 'Sublimis Deus,'" *Historia de la Iglesia en México*, vol. I, (México: Patria, 1946) 264-65.

acusársele de apostasía.<sup>94</sup> Con tal acontecimiento, la oposición de algunos colonos y religiosos al sacerdocio indígena acrecentó. Sahagún ilustra los motivos de las críticas al Colegio en el siguiente pasaje:

Los españoles y otros religiosos que supieron esto [que los alumnos del colegio aprenderían a un nivel superior] reíanse mucho y hacían burla, teniendo muy por averiguado que nadie sería poderoso para poder enseñar Gramática a gente tan inhábil; pero trabajando con ellos dos o tres años, vinieron a entender toda las materias del arte de la Gramática, hablar latín, y entenderlo, y a escribir en latín, aun a hacer versos heroicos. Como vieron esto por experiencia los españoles seglares y eclesiásticos, espantáronse mucho, cómo aquello se pudo hacer. Yo fui el que los primeros cuatro años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de la Latinidad. Como vieron que estos iban adelante y aún que tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio y a poner muchas objeciones contra él, para impedirle...Decían que, pues estos [los indios] no habian de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la Gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen...<sup>95</sup>

Entre los más opuestos a dicha misión se encontraban el encomendero y escribano Jerónimo López, el cual había escrito varias cartas al Rey quejándose de que no se instruyera a los indios.

En una de sus cartas en 1541 señala que

Muchas veces en el acuerdo al Obispo de Santo Domingo ante los Oidores, yo dije el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias y mayor en dalles la Biblia en su poder, y toda la Santa Escritura que trastomasen y leyesen, en la cual muchos de nuestra España se habían perdido e habían levantado mil herejías por no entender la Sagrada Escritura,

---

<sup>94</sup> Nunca se pudo probar su apostasía. De lo único que se confesó culpable fue de amancebamiento. Para detalles sobre la acusación, defensa y ejecución de Don Carlos ver Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* 418-31.

<sup>95</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual* 406.

no ser dinos por su malicia y soberbia, de la lumbre espiritual para entenderla, e así se habían perdido e fecho perder a muchos.<sup>96</sup>

A pesar de los ataques que recibió diez años antes, Fray Domingo Betanzos también prosiguió con su campaña en contra de la enseñanza de los indios. En una carta a Carlos V en 1544, determina que no se ordene sacerdotes a los indígenas por su falta de capacidad para entender las cosas de la fe y que por lo mismo, se elimine del todo la enseñanza a los indígenas:

...no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso, que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores. De aquí se sigue que no deben ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos, más que sin no lo fuesen porque aun el Sacramento de la Eucaristía no se les administra por muchos motivos...por ser nuevos en la fe, como por no entender bien qué cosa sea e cómo se deba recibir tan alto sacramento, porque todas las cosas se ordenan a algún fin. Quitadas estas razones porque ellos debían estudiar, como cosa muy necesaria queda, se les debe quitar el estudio.<sup>97</sup>

Entre los oponentes, también había intelectuales como Cervantes de Salazar que en su *Historia de la Conquista de México* explica que no entiende el afán de educar a los indios en el Colegio: “porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien de lo que saben.”<sup>98</sup> La oposición a la ordenación sacerdotal finalmente triunfó. El Concilio de 1555 prohibió ordenar a mestizos, a indios y a negros. La fuerte oposición al sacerdocio así como la dificultad de los indígenas para acoplarse a las demandas de la vida

---

<sup>96</sup> Cita en R. Ricard, *La conquista espiritual* 404.

<sup>97</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México* 441.

<sup>98</sup> Cita en Ricard, *La conquista de México* 409.

sacerdotal, como la de guardar el celibato, desilusionó incluso a los que habían apoyado fervientemente su fundación. Parece ser que para Zumárraga, el Colegio tenía únicamente el fin de formar sacerdotes. En 1540, éste escribía al emperador que su donación al Colegio se trasladara a la de los hospitales, porque dado que los indios no podían acoplarse a las demandas religiosas, como la del celibato, el Colegio duraría muy poco.<sup>99</sup> Incluso Sahagún terminó por aceptar que la ordenación sacerdotal de los indígenas en esos momentos había sido una empresa demasiado ambiciosa: "...y cierto a los principios tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y religiosos...pero engañónos nuestra opinión. Por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos, ni aun ahora vemos indicios que este negocio se pueda efectuar"<sup>100</sup> (Énfasis añadido).

Seguramente el "fracaso" del proyecto de una iglesia indiana fue un golpe fuerte dentro de los proyectos de los franciscanos. No obstante, aceptar que los indios no se ordenarían sacerdotes como lo habían deseado, no detuvo los empeños didácticos de la mayoría de los frailes. Es importante destacar, que aunque Sahagún como otros franciscanos se habían dado cuenta de que los indios no estaban preparados para desempeñar los oficios del sacerdocio, no por eso dudaban de la capacidad del indígena para el estudio. El problema por el cual los indios no habían podido desempeñar las funciones religiosas según los frailes había sido por ser muy nuevos en la fe; es

---

<sup>99</sup> Dice Zumárraga: "Parece, aun a los mismos religiosos que estarán mejor empleadas en el hospital [las donaciones], que en el Colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos *tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam* (propenden más al matrimonio que a la continencia). Cita en R. Ricard, *La conquista espiritual* 404.

<sup>100</sup> Cita en R. Ricard, *La conquista espiritual* 413.

decir, su “incapacidad” era más bien temporal que innata y tenía mucho que ver con la dificultad de cumplir con ciertas prácticas religiosas. Como se lee en el *Códice franciscano* de 1570, no se ordenaría sacerdotes a los indios porque al ser nuevos en la religión, todavía no contaban con la habilidad para desempeñar el sacerdocio:

Aunque la administración deste Sacramento [del orden sacerdotal] pertenece á solos los Obispos. y no á los demás sacerdotes, bien es que se diga aquí y se entienda cómo los indios no reciben este orden del sacerdocio, ni ningún otro orden de los que la Iglesia da, ni serán aptos para que se les den en estos nuestros tiempos, porque aunque haya muchos indios bien entendidos y que serían hábiles en las cosas eclesiásticas, no obstante eso, es su talento de tal calidad, que en ninguna manera convenía encomendarles los semejantes oficios de la Iglesia, hasta que Nuestro Señor, con la mudanza de los tiempos y con su beneplácito, sea servido de mudar su ser y capacidad...<sup>101</sup>

Es importante señalar que los indígenas habían dado muestras de ser estudiantes sumamente capaces para aprender las materias que se les enseñaban en el Colegio. Si la empresa de ordenación sacerdotal indígena no había tenido el éxito esperado, sí la había tenido la de los estudios superiores. El arzobispo de Santo Domingo, D. Sebastián Ramírez de Fuenleal notaba que los indios tenían tal capacidad para aprender que hacían “gran ventaja a los españoles.”<sup>102</sup> Incluso el encomendero Jerónimo López, a quien se ha mencionado anteriormente, y el cual siempre estuvo en contra de que los indios recibieran una educación superior reconoce los progresos de los indios en el aprendizaje: “No contentos, con que los indios supiesen leer, y escribir, pintar libros, tañer flautas, cherimías, trompetas e tecla e ser músicos, pusiéronse a

---

<sup>101</sup> García Icazbalceta, (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941) 97.

<sup>102</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* 437.

aprender gramática. Diéronse tanto a ello e con tanta solicitud, que había mochachos, y hay de cada día más, que hablan tan elegante el latín como Tulio...”<sup>103</sup> Es decir, los indígenas habían mostrado una inmadurez, según los frailes, para asimilar, al nivel de éstos, los principios de la teología y los requisitos que la iglesia imponía a los sacerdotes; sin embargo habían revelado una capacidad admirable en cuestiones de lingüística. El Códice franciscano lo expresa de la siguiente manera:

...que para los indios no son artes ni teología ni otras facultades, ni hay para qué se las enseñar, mas la gramática sí, porque con ella aprovechan muy mucho, y ayudan a los ministros de la Iglesia en las cosas arriba dichas, y asimismo a sus repúblicas en el gobierno temporal de ellas, porque demás del latín aprenden en el dicho Colegio la lengua castellana y mucha policía y buenas costumbres; y así es verdad que conozco de ellos algunos tan virtuosos, entendidos y bien morigerados, que no hay más que desear en cristianos viejos muy concertados.<sup>104</sup>

Los frailes defendieron la instrucción secundaria a los indígenas mostrando los aspectos positivos que resultaban de ella. De nuevo, El Códice franciscano de 1570 revela lo siguiente:

...á lo menos salieron tan buenos latinos, que han leído la Gramática muchos años, así en el mismo colegio á los indios como en otras partes á los Religiosos de todas las Ordenes; y á los que han deprendido su lengua, ellos son los que principalmente se la han enseñado, y les han enseñado á traducir en ella los libros que están escritos en la dicha lengua, y han servido de intérpretes en las Audiencias, y han sido hábiles para encomendárseles los oficios de jueces y gobernadores y otros cargos de la república, mejor que a otros, *de manera que no fué frustrado el intento del que fundó aquel colegio, ni el de los antiguos y santo frailes que entendieron en ello* (Enfasis añadido).<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* 439.

<sup>104</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice franciscano* 63.

<sup>105</sup> *Nueva colección de documentos...*62

Es interesante notar en la cita que incluso los indígenas educados resultan ser mejores “que otros”--muy probablemente los españoles--para desempeñar los puestos de gobernadores, jueces e intérpretes en la Audiencia. El reconocimiento de la capacidad de estos indígenas y de su colaboración con los frailes, será muy importante para el desarrollo de una íntima relación y un intercambio cultural entre éstos. Sus consecuencias se verán reflejadas en la producción narrativa de los historiadores indígenas como Alvarado Tezozomoc, como se verá en el siguiente capítulo.

Seguros de que los resultados de su enseñanza eran de valor para la nueva sociedad, los frailes continuaron enseñando en el Colegio el cual se convirtió en un verdadero centro de aprendizaje. Dicha institución resultó un experimento en el encuentro de las dos culturas. Se ha comparado incluso con el centro de traductores de Toledo en el cual árabes, judíos y cristianos trabajaron juntos en la transcripción, traducción y enseñanza de textos que provenían de sus culturas respectivas.<sup>106</sup> Entre el tipo de obras que se produjeron se encuentran gramáticas, vocabularios, doctrinas y confesionarios, además de libros de espiritualidad para el uso de los nuevos conversos.<sup>107</sup> También se tradujo un corpus de obras importante. Entre algunas de las obras se encuentran *Diálogos de la paz y tranquilidad del alma* de Juan de Gaona traducido por el indígena Hernando de Ribas, *El Contemptus mundi* y *Las vanidades del mundo* se tradujeron al náhuatl por don Francisco de Bautista de Contreras y el franciscano Juan Bautista, y el indígena Juan Badiano, tradujo del náhuatl al latín le *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, texto de

---

<sup>106</sup> Miguel León-Portilla, “Sahagun’s Early Years in Tlateloloc,” *Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble*, ed. Eloise Quiñones Keber, (California: Labyrinthos, 1994) 14.

<sup>107</sup> Para un estudio sobre otras obras que se tradujeron ver Kobayashi, *Educación como conquista* 367

medicina indígena atribuido a Martín de la Cruz.

En el Colegio también se produjeron una cantidad de textos que transcribían la historia de los antepasados indígenas. Dado que la mayoría de los alumnos provenían de familias aristócratas, éstos contaban con un acceso fácil a los textos e historias de sus antepasados--como lo fue el caso de Hernando de Alvarado Tezozomoc. Los colaboradores de los frailes transcribían la historia, preservada en los *amoxtli* o libros pictográficos, la cual era usualmente transmitida oralmente por los sacerdotes. Es decir, que del Colegio de Tlatelolco salió una élite indígena iniciada en la cultura letrada de los europeos, que al mismo tiempo ocupaba los puestos de gobernadores, informantes y colaboradores.

Por un periodo de veinte años, los indígenas tuvieron la dirección del Colegio e incluso enseñaron algunos de los cursos. Por falta de dinero y mala administración, el Colegio fracasó bajo su mano. No obstante, no debe pasar desapercibida la autonomía que tuvieron durante ese tiempo. Muy probablemente los años que tuvieron oportunidad de regir la educación en el Colegio fructificaron en un apoderamiento para la creación narrativa, como lo prueban las obras que se produjeron por los alumnos del Colegio. Sin embargo, poca duda cabe que ese periodo de falsa autonomía les daría esperanzas vanas que se esfumarían a finales del siglo XVI.

### **Investigación etnográfica: La Corona y los franciscanos**

Con la íntima colaboración de los indígenas educados, muchos de los cuales eran trilingües,<sup>108</sup> los frailes se especializaron en el conocimiento cultural y lingüístico de las culturas

---

<sup>108</sup> Estos se especializaban en el latín, y en el náhuatl principalmente, pero todos sabían hablar bien el castellano. Kobayashi indica que los indígenas colaboradores trilingües fueron: Antonio Valeriano, Alonso Vejerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo. *La educación como conquista* 371.

que deseaban convertir.<sup>109</sup> Entre los motivos de su estudio, como se ha dicho anteriormente, muy bien pudo haber sido el de formar con una conciencia más profunda una sociedad utópica india como parte de sus proyectos milenarios. Sólo conociendo el acervo cultural de los gentiles podrían edificar una sociedad cristiana continuando con los patrones culturales prehispánicos después de limpiarlos de toda idolatría.<sup>110</sup> Bernardino de Sahagún, uno de los más fervientes investigadores del pasado indígena, precisamente expresa que el conocimiento del pasado de los naturales, era una manera para mejor erradicar las ideas idólatras de los indios. En el prólogo a la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún dice lo siguiente:

El médico no puede acertadamente aplicar las medecinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa proceda la enfermedad. De manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medecinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medecina contraria. Los predicadores y confesores, médicos son de las almas... Los pecados de la idolatría y ritos idólatras, y supresticiones idólatras y agüeros, y abusiones y cerimonias idólatras, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saver si las hay, menester es de saber cómo las usavan en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hazen muchas cosas idólatras sin que lo entendamos.<sup>111</sup>

Muy probablemente también, como se verá más adelante, el conocimiento especializado e íntimo

---

<sup>109</sup> Es interesante como significativo que Antonio Valeriano, uno de los alumnos más destacados de Tlatelolco y posteriormente instructor, era cuñado de Hernando de Alvarado Tezozomoc. Tezozomoc incluso lo menciona en la *Crónica mexicayotl* como parte de su geneología. Este indígena fue también gobernador de Tenochtitlán. Muy probablemente ocupó el puesto posteriormente a Don Diego Alvarado Huanintzin, padre de Tezozomoc.

<sup>110</sup> Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* 11.

<sup>111</sup> Ed. Juan Carlos Temprano, (Madrid: Historia 16, 1990) 1

de las lenguas y las culturas, haría que los frailes se convirtieran en intermediarios indispensables entre la Corona y los indios. De esta manera, los frailes adquirirían un verdadero monopolio en el “manejo” de la sociedad indígena.

Además de los fuertes motivos evangelizadores de los frailes para convertir a los indígenas, hubo otros factores que facilitaron los estudios etnográficos de los franciscanos. La Corona tenía un interés muy particular para que se llevaran a cabo estudios sobre los nuevos súbditos.<sup>112</sup> Desde la Conquista de México, la Corona deseaba familiarizarse con la geografía y costumbres de los indígenas para llevar a cabo un mejor gobierno en la incipiente colonia. México presentaba problemas más complejos que las tierras anteriormente descubiertas. En Mesoamérica, había un número mayor de indígenas con culturas y sociedades más estructuradas. El recuento de la Conquista de Hernán Cortés en sus Cartas presentaba una empresa heroica, pero no satisfacía las necesidades de la Corona. Desde 1525, la Corona encargó a la Primera Audiencia de México que llevara a cabo investigaciones geográficas con notificaciones detalladas de los territorios conquistados para repartir las primeras encomiendas. Este primer intento de estudio obtuvo sólo parte de la información que buscaba la Corona. En 1530 entra en vigor la segunda Audiencia y se designan trabajos de investigación más detallada a los franciscanos Antonio Ortiz, Francisco de Soto, Luis de Fuensalida y Alonso de Herrera. Esta investigación en grupo formaría parte del primer proyecto titulado *Descripción de la Nueva España*, cuyo objetivo era obtener conocimiento geográfico, demográfico y económico sobre los territorios nuevos conquistados que se repartirían. Dado que cada año se añadían más territorios a la colonia, era preciso mantener al

---

<sup>112</sup> La siguiente exposición sobre el interés etnográfico de la Corona en México se tomó de Georges Baudot, “The Discovery of Mexico by the Laity and by the Crown After the Conquest (1521-1568) *Utopia and History* 1-70

día la investigación etnográfica.

En 1532, el obispo Ramírez de Fuenleal envía al Rey la primera *Descripción* en la cual se detalla el sistema de tributos, organización política, e instituciones sociales de los Aztecas. Es decir, este es el primer documento en el que se detallan con un conocimiento más a fondo, los modos económicos, políticos, sociales, de operación y estructura de las sociedades indígenas. Una vez reconocida la importancia de la investigación especializada sobre los indígenas, Fuenleal, alentado por la Corona, pide al franciscano Fray Andrés de Olmos que escriba un libro sobre las antigüedades de los indios, en especial sobre los de México-Tenochtiltán, Tezcoco y Tlaxcala.<sup>113</sup> Las iniciativas del Consejo--en su preocupación por el gobierno de la colonia--posteriormente, dirigirían y alentarían las investigaciones etnográficas de los franciscanos.<sup>114</sup> En 1570, el visitador Juan de Ovando requirió la colaboración de los franciscanos, incluyendo la de Sahagún, para recoger investigación sobre los indígenas de México.<sup>115</sup>

El interés principal de la Corona, a diferencia de los frailes, no eran los ritos religiosos para la conversión, sino aspectos más pragmáticos que tenían que ver con el gobierno de los nuevos súbditos. Se recordará que para principios de los años treinta del siglo XVI se estaba

---

<sup>113</sup> Gerónimo de Mendieta menciona esta ordenanza de la siguiente manera:

Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la Isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España, el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Texcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar..."

Cita en Georges Baudot, *Utopía and History* 42, nota 141.

<sup>114</sup> G. Baudot, *Utopía and History* 56.

<sup>115</sup> G. Baudot, *Utopía and History* 512.

cuestionando la legitimidad del gobierno español en las tierras americanas. El conocimiento a fondo de las prácticas prehispánicas ayudaría a legitimar la presencia española en América. De igual manera, proporcionaría información a la Corona para dirigir mejor la política que deseara desarrollar en la colonia. De acuerdo al pragmatismo de la Corona, la investigación se centró en tres aspectos principalmente: el de los esclavos prehispánicos,<sup>116</sup> la organización de la nobleza nativa<sup>117</sup> y la cuestión de los tributos.<sup>118</sup>

Sin adentrar mucho en explicaciones referentes a los tres aspectos mencionados por cuestiones de espacio, es importante señalar algunos puntos de estos. La cuestión de los esclavos se presentaba como un poderoso motivo para legitimar la evangelización de los indígenas y por consiguiente, su presencia en las nuevas tierras. Como el documento del 20 de febrero lo señala,

---

<sup>116</sup>...y porque somos informados que los Indios entre sí tienen por ley y costumbre de hazer esclavos, así en las guerras que unos con otros tienen, como por hurtos que hazen, y otras causas, informaroséys dello muy particularmente y proverréys en ello... En G. Baudot, *Utopia and History* 44, nota 145.

<sup>117</sup> Al Presidente é oydores sobre los casicazgos...Porque nos queremos ser informados la forma y órden que hasta aquí ha auido en essa provincia y en las otras sujetas a essa audiencia, en la elección é nombramiento de los caciques que en ellas ha auido é ay, así antes que se pusiessen debaxo de nuestro yugo y señorío real, como después acá é quien los elegía e nombrava e que es lo que se les dava...y si sucedían en ellos por herencia, e si los nombravan los pueblos ó yndios de donde son caciques, o el derecho que ellos tenían...vos mando que vos informéys de todo muy particularmente y en los primeros nauíos que a estos reynos vengán nos embiéys relación de todo ello muy por extenso... Valladolid, primero de deziembre de 1550...En G. Baudot, *Utopía and History* 48, nota 163.

<sup>118</sup> Para los Corregidores de la Nueva España...y les pidan (a los indios) la pintura de los tributos que hasta aquí han dado y nos la embiarán con toda diligencia para que por ella se vea y provea cerca dello...informádoos assí mesmo...qué tributo davan en tiempo de Moctezuma...En G. Baudot, *Utopia and History* 50, nota 168.

<sup>119</sup> en nombre de la injusticia de que algunos indígenas tuvieran esclavos y de que cometieran vicios crueles con ellos, era necesaria la presencia de la Corona para prevenirla. De esta manera, su intervención en las tierras recién conquistadas se legitimaba y se redistribuiría la fuerza laboral que necesitaban los encomenderos. Al mismo tiempo, limitaba con esta restricción el poder de los caciques.<sup>120</sup>

La cuestión de la nobleza también tenía su pragmatismo. Se mantendrían algunos puestos prehispánicos como el del *cihuacoatl* o asistente de gobierno, para formar un eslabón entre el nuevo gobierno colonial y los indígenas. Como se recordará, el padre de Tezozomoc, fungió como gobernador de Tenochtitlán. La manutención de una nobleza indígena suavizaría la transición del gobierno prehispánico al colonial. De igual manera, la colaboración y presencia en los puestos de gobierno de los nobles indígenas, transmitiría un mensaje de aceptación del nuevo gobierno, evitando rebeliones. No obstante, esta práctica sólo se utilizaría durante el siglo XVI. Dado el aumento de otros sectores de poder como conquistadores, criollos y mestizos, los indígenas nobles fueron perdiendo terreno. Como se verá en el tercer capítulo, la *Crónica mexicayotl* de Tezozomoc, refleja el pesimismo que resultó de la decadencia de la nobleza a finales del siglo XVI y principios del XVII.

Por último, la investigación sobre los tributos era de gran importancia para la Corona. Por

---

<sup>119</sup> ...pues por experiencia se había visto que estando esclavos en poder de los mismos naturales permanecían en la idolatría y otros vicios y costumbres abominables que antes solían tener y guardar, y que todo esto cesaría sacados de su poder más fácilmente serían instruidos en nuestra santa fe católica y dejarían de cometer los dichos vicios y pecados... en Richard Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, vol., I (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953) 154.

<sup>120</sup> Ver G. Baudot, *Utopia and History* 44.

medio del estudio de las contribuciones prehispánicas, se podrían determinar las contribuciones para la colonia. Era preciso saber cómo se determinaba el tributo y los niveles de pago de los individuos según su posición social y política. Posteriormente, la imposición de tributos, alentaría a la Iglesia secular a la imposición del diezmo. Este asunto crearía uno de los problemas más fuertes entre los frailes, quienes percibían la imposición del diezmo a los indígenas como una carga económica innecesaria, y la Corona y la Iglesia secular, los cuales deseaban instituir una organización eclesiástica coherente.

La investigación etnográfica de los indígenas, entonces, fue el resultado de la combinación de los proyectos de la Corona y de los frailes. No obstante, los propósitos de ambas partes tuvieron diferencias muy importantes que repercutirían en lo que George Baudot ha denominado como “la pugna franciscana”. Para la Corona, la investigación etnográfica cumplía requisitos pragmáticos para establecer una colonia permanente con vistas hacia la “hispanización” y “racionalmente” estructurada. De igual manera, el conocimiento de los naturales y de sus entornos, tanto culturales como geográficos, facilitaría un mejor control de la población indígena, y por lo tanto, de la posibilidad de rebelión. Para los franciscanos el estudio etnográfico y lingüístico fue un medio para entender la cultura y las instituciones sociales de los indígenas. En primer lugar, el conocimiento de las culturas indígenas les daría un mejor entendimiento para una verdadera conversión--como la cita de Sahagún revela. En segundo lugar, tal conocimiento les permitió apreciar y preservar la originalidad de los elementos de su organización social que merecían ser salvoguardados, y construir con ellos una nueva sociedad cristiana. El choque entre las diferentes metas que seguían los proyectos de la Corona, la Iglesia secular y los de los franciscanos se fueron haciendo cada vez más fuertes hasta culminar en la pérdida de los

privilegios papales con los que los frailes habían llegado a América.

### **Hispanización vs indigenismo**

Como se señaló anteriormente, tanto la Corona como los frailes creían necesaria la instrucción de los indígenas para una mejor conversión. No obstante, como se ha insistido, existía una diferencia sumamente importante entre la ideología de la Corona y la de los frailes para llevar a cabo la empresa de evangelización. Los hermanos menores pretendieron redimir a los indígenas con la fe de Cristo pero respetando los aspectos tradicionales que no afectaban directamente las cuestiones religiosas. Los frailes reconocieron que los autóctonos de la Nueva España eran “gente de gran policía y muy sabia en regimiento de su república.”<sup>121</sup> Como lo indica también Fuenleal en una carta a la emperatriz:

en cosas de su creencia y manera de gobernación, y por la relación que nos dan los confesores que saben su lengua y por lo que vemos cada día, afirmamos a vuestra majestad ser gente capacísima para servir a Dios e a vuestra majestad y para todas las obras e oficios humanos y cada día terná vuestra majestad grandes relaciones e muchas espiencias desto, y por esto mande vuestra majestad atribuir e proveer para éstos lo que conviene a hombres de buen entendimiento.<sup>122</sup>

Los frailes deseaban preservar una continuidad en la forma de gobierno. Incluso, en la escuela de San José de los Naturales que fundó Fray Pedro de Gante en la Nueva España, los hijos de los nobles eran adiestrados en los asuntos cívicos para que desempeñaran eficientemente los puestos

---

<sup>121</sup>Cita de Sahagún en José María Kobayashi, “Los hijos de Asís,” *La educación en la historia de México 2*.

<sup>122</sup> Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España 1505-1818*, vol. III. 90.

que en el gobierno les fueran reservados por los españoles,<sup>123</sup> Se recordará que la Corona también insistió en que los indígenas nobles tuvieran puestos de gobierno durante el primer siglo de la colonia. De hecho, se revivieron categorías prehispánicas como la del nombramiento de los caballeros Tecle instituido por el Virrey Antonio de Mendoza, para premiar a los indígenas considerados como buenos cristianos y buenos colaboradores con el poder colonial.<sup>124</sup> No obstante, la diferencia entre los propósitos de los franciscanos y los de la Corona, estriba en que para los franciscanos, los gobernadores indígenas continuarían el gobierno de una sociedad indígena cristiana, parte de su ideal utópico; mientras que para la Corona, los puestos de los gobernadores indígenas eran transitorios, como atestigua la decadencia de esta práctica a finales del siglo XVI.

En un principio, la corona había accedido a que los frailes enseñaran a los naturales utilizando las lenguas autóctonas por ser más pragmático. Era más viable que el reducido número de frailes aprendieran las lenguas indígenas para poder enseñar después a los nativos el castellano. En las instrucciones mandadas al virrey Mendoza en julio de 1536, la Corona alienta a los frailes a dedicarse a aprender las lenguas indígenas: “entretanto que ellos (los indios) saben nuestra lengua...que se apliquen [los religiosos] a saber su lengua y para ello la reduzcan a algun Arte y manera fácil como se pueda aprender...siendo los indios tantos no se puede dar orden por agora como ellos aprendan nuestra lengua...”<sup>125</sup> Los frailes obedecieron de inmediato y eficazmente las indicaciones de la Corona. Enseñaban a los niños la doctrina cristiana en las lenguas autóctonas y

---

<sup>123</sup> Paula Alegría, *La educación en México antes y después de la conquista* 69-70.

<sup>124</sup> Georges Baudot, *Utopia and History* 47.

<sup>125</sup> Cita en Georges Baudot, *La Corona y la fundación de los reinos americanos* 202.

les enseñaban a escribirlas utilizando el alfabeto romano. Los frailes se aplicaron tanto en el estudio lingüístico, que durante el periodo de 1524 a 1572 se escribieron por lo menos 109 obras en lenguas indígenas.<sup>126</sup>

Pero la Corona perseguía el ideal de difundir por sus reinos americanos la lengua--el castellano-- y las costumbres de sus reinos de la Península Ibérica.<sup>127</sup> Sin duda el anhelo de hispanización en los reinos americanos partía de una política e ideología del momento. En 1492, Nebrija había publicado su *Gramática de la lengua española*. El filólogo español había reconocido la fuerza política unificadora que habían tenido las lenguas clásicas como el latín y el griego para la manutención de sus imperios. El castellano, no sólo serviría como un poderoso lazo político unificador, sino que sería el medio, a través de su escritura, por el cual se podrían imponer las leyes del vencedor al vencido. Esta política unificadora estaba probando ser efectiva en el proceso de reconstrucción de un Estado-Iglesia “hispano” después del último reino reconquistado en la Península Ibérica.

Seguramente los franciscanos a su vez, reconocían los beneficios de proclamar una lengua

---

<sup>126</sup> De estas 109, los franciscanos escribieron 80, los dominicos 16, los agustinos 8 y 5 fueron anónimas. De estas obras se escribieron 66 en náhuatl, 13 en tarasco, 6 en otomí, 5 en pirinda, 5 en mixteco, 5 en zapoteca, 4 en huasteco, 2 en totonaco, 1 en zoque y 1 en el dialecto de Chialpa. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Jus Polis, 1947) 134. Se adjunta un inventario de las obras escritas por los franciscanos de 1524 a 1572 en el Apéndice. Se tomaron de Robert Ricard, *La conquista...* Apéndice I, 500-501.

<sup>127</sup> Según Robert Ricard, la castellanización de los pueblos americanos por parte de la Corona no era algo político sino que se recomendaba para una mejor evangelización. (*La conquista espiritual...* 138) No obstante, este argumento no parece sostenerse si se ven los documentos que se acaban de citar en los que la Corona insiste en la castellanización. Aunque en uno de los que se citarán más adelante, señala que sólo por medio del castellano se entenderá mejor la doctrina, en documentos anteriores se había dado permiso que se enseñaran las lenguas autóctonas hasta que los indios aprendieran la castellana. A mi ver, esos documentos señalan la enseñanza de las lenguas indígenas temporalmente, siempre con vistas a que se aprendiera la castellana.

franca para los indígenas. No sólo se facilitaría su tarea en la predicación y enseñanza alfabética sino que serviría como un intento de unificar a las sociedades indígenas, algo que nunca se logró. En una carta de Fray Rodrigo de la Cruz queda expresado ese deseo en 1559: "...A mí me parece que V.M. debe mandar que todos deprendan la lengua mexicana porque no hay pueblo que haya muchos indios que no la sepan y la deprendan sin ningún trabajo...Es lengua elengantísima, tanto como cuantas hay en el mundo y hay arte hecha, vocabulario, y muchas cosas de la Sagrada Escritura vueltas a ella y muchos sermonarios y hay frailes muy grandes lenguas."<sup>128</sup> Sin embargo, nueve años antes en cédula del 7 de junio de 1550 la Corona ya había exigido la hispanización y castellanización de los indígenas:

El Rey. Nuestro visorrey de la Nueva España. Como una de las principales cosas que nos deseamos para el bien de esa tierra es la salvación e instrucción y conversión a nuestra santa fe católica de los naturales de ella, y que también tomen nuestra policía y buenas costrumbres, y así tratando de los medios que para este fin se podrían tener, ha parecido que uno de ellos y el más principal sería dar orden como a esas gentes se les enseñase nuestra lengua castellana, porque sabida ésta, con más facilidad podrían ser doctrinados en las cosas del santo Evangelio y conseguir todo lo demás que les conviene para su manera de vivir....<sup>129</sup>

Un mes más tarde, el 17 de julio de 1550, la Corona insistía de nuevo en la enseñanza del castellano arguyendo que era el único medio para entender la religión cristiana. "...habiendo hecho particular examen sobre si aun en la más perfecta lengua de los Indios se pueden explicar bien, y con propiedad, los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin

---

<sup>128</sup>Cita en R. Ricard, *La conquista espiritual...* 136 y en G. Baudot, *La Corona y la fundación...* 203.

<sup>129</sup> *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, vol., I, ed., Richard Kontzke, 272.

cometer grandes disonancias e imperfecciones...”<sup>130</sup>

Ante la bien establecida instrucción de las lenguas indígenas, en especial la del náhuatl, la Corona prohibió que se siguiera la difusión de ésta última en la Nueva Granada en 1550: “...no conviene que entre allí esta lengua por el inconveniente que podría aver de entenderse los mexicanos con aquéllos [los indígenas de la Nueva Granada]...y que ya se avía de aprender lengua nueva que sea la Española...”<sup>131</sup> No obstante la insistencia de la Corona, tal práctica no se siguió. Los frailes continuaron enseñando la doctrina en las lenguas autóctonas, primordialmente en la náhuatl.<sup>132</sup> No es del todo absurdo pensar que la insistencia de los frailes en continuar enseñando las lenguas autóctonas, partiera del deseo de tener más control sobre la población indígena. Al ser ellos los únicos que sabían las lenguas, era imprescindible su ayuda como intermediarios entre los indios y los funcionarios civiles, o entre los indios y otros eclesiásticos. Al funcionar como intermediarios, podrían también controlar las influencias hispanas que ocurrirían del contacto directo entre indígenas y españoles. De esa manera, prevendrían corrupciones o abusos por parte de los españoles.

Una de las cartas más reveladoras del sentimiento franciscano para la preservación de una sociedad indígena separada de la española, fue la que escribieron los mismos franciscanos el ocho de marzo de 1594, dos décadas después del cambio de política real que prohibió sus investigaciones y coartó los poderes con los que habían gozado:

...débese considerar esta república de la Nueva España, que consiste de dos naciones, *scilicet*, la

---

<sup>130</sup> Cita en Georges Baudot, *La Corona y la fundación de los reinos americanos* 202-203.

<sup>131</sup> Cita en G. Baudot, *La Corona y la fundación...*203.

<sup>132</sup> R. Ricard, *La conquista espiritual* 138.

española y la de los indios. La de los indios es natural, que están en su propia tierra, donde se les promulgó el Santo Evangelio y ellos le recibieron de muy gran voluntad...La nación de los españoles es advenediza y acrecentada, que ha venido á seguir su suerte en estos reinos...son repúblicas independientes, y es injusticia que se ordene la una á la otra, y que la natural sea sierva de la advenediza y extranjera, y que el que es señor de su tierra sea compelido á servir y ser esclavo del extraño á quien por ningún título debe servicio.<sup>133</sup>

Esta cita revela un tono de desafío y de una nostalgia por lo que debería ser la sociedad de la Nueva España y que no lo es en el momento en que se escribe. Ya para finales del siglo XVI, los sueños de los frailes de formar una sociedad indígena cristiana y de proteger a los indígenas bajo su custodia, se habían dispersado. Se puede decir que los choques entre la Corona y los frailes se agudizaron durante los cincuentas, cuando Felipe II <sup>134</sup> toma el poder, se comienza a instalar la Iglesia secular, y se impone el diezmo a los indígenas.

### **Los problemas de los franciscanos con la Iglesia secular y la Corona: La institución del diezmo**

El arzobispo Fray Alonso Montúfar define la diferencia entre el tributo y el diezmo en una carta al Consejo en su defensa a favor de la institución del diezmo: "...que tributo es nombre del servicio y que se da por la gobernación temporal, y diezmo es nombre de lo que los fieles son

---

<sup>133</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594.* ed., Joaquín García Icazbalceta 163-164.

<sup>134</sup>En Mendieta sobre todo, se revela la nostalgia del reinado de Carlos V. Como lo ha señalado John Leddy Phelan, Mendieta llamó la época de Felipe II "la edad de plata" en contraposición a la "edad de oro" de su padre. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* 79.

En una carta al mismo Felipe II Mendieta señala: "Esta es la llave de todo el bien ó perdición desta nueva Iglesia: quererse confiar S.M. ó no confiarse de los religiosos que el felicísimo Emperador su padre envió por ministros della." Cita de *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México: Cartas de Religiosos de Nueva España* 9.

obligados a dar por la gobernación espiritual, y el diezmo a de ser preferido al tributo...”<sup>135</sup> Los intentos de la Corona en instituir el diezmo comienzan desde los años treinta en la Nueva España. Sin embargo, no es sino hasta los cincuenta cuando, con la llegada del arzobispo Alonso Montúfar, se intenta imponer dicha contribución. Como lo informa la cita del arzobispo, los que apoyaban el diezmo--en su mayoría miembros eclesiásticos que pertenecían a la Iglesia secular y un buen número de miembros de la realeza--veían necesaria la entrada económica para el establecimiento de una Iglesia secular. Según Montúfar y los obispos que lo apoyaban, había llegado el tiempo de establecer una iglesia más coherente que emulara a la Iglesia en la metrópoli: “ Por cuanto esta nueva Iglesia en esta provincia es adulta, y ha dejado de ser renaciente, y es ya tiempo de ordenar en ella las cosas canónicamente...”<sup>136</sup>

No cabía duda que los mentores de los indígenas eran los frailes, y por lo tanto de las regiones en las que se encontraban. Siendo los primeros en la evangelización, eran los que conocían a fondo las culturas y las lenguas de los indios. Por medio de la institución del diezmo se establecería una iglesia secular que el arzobispo podría controlar con facilidad. De esta manera, disminuiría el poder de los hermanos mendicantes.

Para los frailes, por otro lado, el establecimiento de una iglesia secular propondría el fin de sus privilegios papales. Si se recuerda, como se mencionó al principio, las bulas papales otorgaban privilegios a los frailes “para realizar en su ministerio espiritual todo lo necesario, donde no había obispos...” Una vez que se establecieran los príncipes de la Iglesia en la Nueva España, los frailes

---

<sup>135</sup> *Informe del arzobispo de México al Consejo General de la Inquisición*, México, 31 de enero de 1558, en Archivo Histórico Nacional (Madrid), *Inquisición*, leg. Núm. 4.427, r. Núm. 5, 19 fols. En Georges Baudot, *La pugna franciscana...* 123.

<sup>136</sup> Cita en G. Baudot, *La pugna franciscana* 65.

estarían sujetos a éstos y perderían sus privilegios, y por lo tanto, los proyectos que habían comenzado con tantos trabajos.

Las protestas de los religiosos a la institución del diezmo a los indígenas se manifestaron en un rosario de cartas al Rey que dataron principalmente de 1555 a 1560. Se recordará que veinte años antes, Betanzos había recibido críticas por su afirmación sobre la incapacidad de los indígenas porque tal juicio se basaba en su ignorancia de las culturas indígenas. De igual manera, los frailes argüían que los que apoyaban la institución del diezmo, no conocían a fondo la situación de los indios. La práctica del diezmo era un modelo europeo, desconocido para el indígena; por lo tanto, los miembros de la Iglesia secular no deberían instituir algo que no embonaba en la sociedad indígena. Los frailes entonces, tenían la autoridad para defender el bienestar de los indios. En estas cartas, los argumentos principales por los que se argüía en contra del diezmo eran los siguientes: 1) Los indígenas eran pobres y pagaban ya tributos a la Corona. Era injusto que pagaran otra contribución si no tenían los recursos. 2) Los frailes les habían enseñado la doctrina de Dios sin remuneración desde un principio. De hecho, los indígenas habían admirado la indigencia de los frailes distinguiéndolos de los colonizadores. Como nuevos conversos, no entenderían que de pronto tuvieran que contribuir por la enseñanza divina. Además, los frailes veían en este “cobro” una codicia de la Iglesia secular, “vicio” que iba en contra de la Iglesia primitiva<sup>137</sup> y el cual no debería importarse a las Nuevas Tierras.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Mendieta menciona esto en su Carta a Joan de Ovando: “...este orden de que los obispos de las nuevas iglesias sean pobres, no es cosa nueva, sino lo que la misma Iglesia de Cristo usó en los principios de su fundación...” Cita en Georges Baudot, *La pugna franciscana* 72.

<sup>138</sup>

Para ver los argumentos de los frailes, ver Georges Baudot, *La pugna franciscana* Documento Núm. 1, 75-81: *Carta de los franciscanos de la Nueva España al virrey*, México, 10 de junio de

## Las censuras

Se ha discutido anteriormente sobre la apertura de la Corona con respecto a las investigaciones sobre los indígenas de la Nueva España. No obstante, desde muy al principio de la colonia, la Corona mantuvo un ojo vigilante de las obras que presentaran cualquier amenaza a sus proyectos en las nuevas tierras. Las primeras prohibiciones que se hicieron de textos producidos en la Nueva España fueron las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés en 1527,<sup>139</sup> sólo 6 años después de la Conquista. Según M. Bataillon la clave para tal prohibición fue el resultado de la cuarta carta en la que Cortés adoptó la actitud de legislador y de provincial con aspiraciones al gobierno de México.<sup>140</sup> No por nada, en 1553<sup>141</sup> y posteriormente en 1566, se prohibió la historia de la conquista escrita por su cronista Francisco López de Gómara, el cual dedicó su obra a don Martín Cortés,<sup>142</sup> hijo del conquistador. La mención de estas prohibiciones es importante dada la simpatía que existía entre los franciscanos pioneros y Cortés, como se revela en varios de

---

1550, en Archivo General de Indias, *Indiferente general*, núm. 2.978; Documento Núm 3, 86-96. Carta en *La pugna franciscana* 75-81.

<sup>139</sup> “...no se consientan pasar a las Indias las historias de la Conquista de México.” Cita en G. Baudot, *Utopia and History* 517, nota 71.

<sup>140</sup> Georges Baudot, *Utopia and History* 517.

<sup>141</sup> “Año 53. A las justicias de estos reinos que no consientan imprimir libros de Indias que escribió Francisco López de Gómara y los impresos los envíen al Consejo y no los pueda tener nadie só pena de diez mil maravedises.” Cita en G. Baudot, *Utopia and History* 517, nota 71.

<sup>142</sup> Según Georges Baudot, la obra de López de Gómara se volvió a prohibir en 1566 por una atentado que Martín Cortés había planeado para independizar la Nueva España del gobierno de España. Lo menciona en *Utopia and History* 517.

los escritos de Fray Toribio de Benavente<sup>143</sup> y de Fray Gerónimo de Mendieta.<sup>144</sup> Tal simpatía partía tanto del trato respetuoso de Cortés hacia los frailes, como de la política evangelizadora del mismo que no difería mucho de la de los frailes. De hecho, tanto Cortés como los franciscanos tuvieron fuertes encuentros con la Primera Audiencia de México encabezada por Nuño de Guzmán. Tales choques, que posteriormente se suavizaron con el reemplazo de sus miembros por la Segunda Audiencia en 1530, surgieron por los abusos y malos tratos que la Audiencia había tenido con los indígenas y los mismos frailes.<sup>145</sup> Con la llegada de la Segunda Audiencia, los franciscanos tuvieron una época muy provechosa. Emprendieron sus proyectos con el respaldo de sus privilegios reales y papales, hasta que, a partir de los años cincuenta, comenzaron de nuevo las tensiones. Por un lado, como se ha señalado, se crearon tensiones con el establecimiento de la Iglesia secular y la imposición del diezmo; por otro lado, la Corona comenzó a ver sospechosa la investigación y publicación del pasado indígena y de las lenguas autóctonas. Es decir, la situación para los frailes a partir del reinado de Felipe II, no gozó del

---

<sup>143</sup>En especial me refiero a la carta al emperador Carlos V del 2 de enero de 1555. Fray Toribio termina su carta defendiendo la memoria de Cortés. Dice: “¿Quién amó y defendió los Indios en este mundo nuevo como Cortés? amonestava y rogaba mucho a sus compañeros que no tocasen a los Indios ni a sus cosas...por este Capitán nos abrió Dios la puerta para predicar su Santo evangelio y este puso a los Indios que tuviesen reverencia a los Santos Sacramentos, y a los Ministros de la iglesia en acatamiento; por esto me he alargado, ya que difunto, para defender en algo su vida.” *Historia de los indios de la Nueva España*, (México: Salvador Chavez Hayhoe, 1941) 314.

<sup>144</sup> Aunque Mendieta no forma parte de los “doce” si es uno de los más grandes defensores de Cortés. Incluso Mendieta denomina al conquistador con el nombre de Moisés. John Leddy Phelan discute este aspecto en su *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, epílogo, 108-109.

<sup>145</sup> Para ver los problemas de la Primera Audiencia más en detalle ver Georges Baudot, *Utopia and History* 261-270.

apoyo que le había dado Carlos V. Como bien lo había notado Gerónimo de Mendieta, la “edad de plata” con Felipe II, había suplantado a la “edad de oro” del Emperador.<sup>146</sup>

Como se mencionó anteriormente, los problemas con la institución del diezmo y de una iglesia secular se dieron durante la primera mitad de los años cincuenta. Entre las razones por las que se quería instituir, se mencionó el deseo de establecer una iglesia secular coherente y coartar el poder que los franciscanos tenían sobre los indios. La Corona, igual que los miembros de la iglesia secular, también se había dado cuenta de la falta de conocimiento que tenía sobre las culturas indígenas y sus lenguas. En 1567, Joan de Ovando llega a la Nueva España como visitador para indagar con más detalle sobre las culturas indígenas. Igual que a principios de la colonia, la Corona veía la necesidad de tener un conocimiento más detallado de los súbditos indígenas para promulgar una legislación más eficiente y humana hacia éstos. Ovando pidió la colaboración de conocedores y cronistas como Sahagún para llevar a cabo su investigación. Parece que al igual que los franciscanos, Ovando se interesó por conocer a fondo los aspectos culturales de los indios, al tiempo que simpatizaba con las ideas milenarias de los frailes.<sup>147</sup> Después de la muerte del visitador en 1576, el Consejo de las Indias vio en los indígenas un peligro. Estos, eran una población pasiva pero con la potencialidad de ser manipulada por facciones con poder sobre ellos, como los hermanos menores. El Rey había notado que los indígenas estaban bien enterados de la situación. En 1570, los indígenas principales de varias provincias habían comunicado al Rey que sabían del interés económico de los clérigos, mientras apelaban al Rey por la disminución de algunos diezmos:

---

<sup>146</sup> Ver nota 117.

<sup>147</sup> Georges Baudot, *Utopia and History* 520.

...porque los clérigos no quieren enseñarnos ni nos predicar las Epístolas y Evangelios, ni nos quieren confesar; y vemos que ni tienen el celo de vuestra real conciencia, porque no entienden sino en cosas de valer y tener...Lo otro, pedimos á V.M. no permita que se cobren de nosotros ni de los pobres indios los diezmos por algunos ganados que algunos de nostros tienen, como ovejas ó puercos, porque pagar diezmos es otro tributo FUERA de lo que pagamos á V.M., y los recogedores de los dichos diezmos no solamente los recogen por los ganados sino por otras cosas que los indios tienen, que no somos obligados á pagar, y los pagamos tan solamente de miedo..<sup>148</sup>.

La Corona responde drásticamente a la situación en potencia de los indios y franciscanos prohibiendo las obras de Sahagún y toda investigación sobre las culturas indígenas. En Real Cédula del 22 de abril de 1577 se ordena:

Por algunas cartas que se nos han escrito desas provincias habemos entendido que Fr. Bernardino de Sahagún de la Orden de S. Francisco ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas desá Nueva España, la cual es un [sic] computación muy copiosa de todos los ritos, y cerimonias é idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo del dicho Fr. Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración; y así os mandamos que luego que recibais esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procureis haber estos libros, y sin que dellos quede original ni traslado alguno, los envieis á buen recaudo...y estareis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supresticiones [sic] y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna

---

<sup>148</sup> “Carta de los Señores y Principales de las provincias y ciudades de la Nueva España más principales, para el Rey Don Felipe, nuestro Señor, en que piden ser desagraviados de las cosas aquí contenidas.” 1570. *Nueva colección de documentos para la historia de México, IV Códice Mendieta siglos XVI y XVII*, ed., Joaquín García Icazbalceta, vol., I (México: Kraus Reprint, 1971)131-132.

lengua...<sup>149</sup>

No deja de pasar desapercibido el tono de apremiante censura que se observa en la cita. No sólo se deseaba confiscar las obras de Sahagún sino también, detener toda investigación y escritos sobre las culturas prehispánicas. Según Georges Baudot, las prohibiciones de 1577 se explican por varias razones. Una es que el Consejo de las Indias se había dado cuenta de las esperanzas milenarias de los cronistas franciscanos--y de sus consecuencias políticas. No hay que olvidar que se había asociado desde el principio a los franciscanos pioneros con Cortés, el cual congeniaba con las ideas de los frailes y el cual había generado las sospechas de la Primera Audiencia como alguien capaz de alzarse contra su gobierno.

Otra razón por la cual se originaron las prohibiciones es que la Corona se habían dado cuenta del peligro en potencia que representaban los indios si éstos eran dirigidos por los frailes a llevar a cabo sus proyectos. Era bien conocido de la Corona y de la Iglesia secular que los frailes eran muy queridos y respetados por la población indígena. Los mismos indígenas escriben una carta a Felipe II señalando su preferencia y exponiendo sus opiniones negativas sobre los clérigos:

Primeramente y ante todas cosas suplicamos á V.M. sea servido de proveer y mandar que los de la Orden de S. Francisco nunca dejen por alguna causa, vía ni manera de evangelizar y predicar la santa fe católica, porque vemos con los ojos, que ellos son verdaderos siervos de Jesucristo y celosos de su servicio y del de V.M. y deseosos de nuestra salvación, que no son interesables ni codiciosos de cosas deste mundo...y mientras ellos nos administren los divinos Sacramentos, toda la Nueva España se conservará y se aumentará, y las ánimas se ganarán para Dios Nuestro Señor, y la renta de V.M. permanecerá...Lo otro, suplicamos A V.M. nunca permita que los clérigos

---

<sup>149</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice franciscano...* 249-250.

entiendan en doctrinar á los naturales y administrarles los Sacramentos...por experiencia alcanzamos que los clérigos no tienen tanta afición espiritual como los de la Orden de S. Francisco...porque si los de la Orden de S. Francisco no vinieran al principio del descubrimiento desta Nueva España, ó hubieran venido otros de otra Orden ó de los clérigos, pensamos que no alcanzaríamos la sancta católica como la alcanzamos por los Religiosos de la dicha Orden...<sup>150</sup>

Gerónimo de Mendieta también toma la oportunidad para enfatizar la preferencia de los indígenas por los franciscanos en una carta al Padre Francisco de Bustamante en 1562:...“de lo bueno de que los frailes eran tan tenidos y reverenciados destos naturales, que casi los adoraban como á dioses...”<sup>151</sup> El mismo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* señala las obligaciones que los españoles tienen para con los frailes de San Francisco: “...aunque no se declaró como aquí la declaro: que la conservación de esta tierra, y el no haberse perdido después de ganada, se debe á los frailes de S. Francisco, así como la primera conquista de ella se debe á D. Fernando Cortés y á sus compañeros.”<sup>152</sup> Los mismos franciscanos reconocen su popularidad con los indígenas en una carta que envían al Rey para que se les respeten sus privilegios:

El principal aprovechamiento de los indios en las cosas de nuestra cristiandad depende (como V.S. lo habrá entendido) de los frailes de S. Francisco, porque ellos son los que tienen á cargo de doctrinar casi todos los principales pueblos de aquellas provincias, y porque también son los

---

<sup>150</sup> “Carta de los Señores y Principales de las provincias y ciudades de la Nueva España más principales, para el Rey Don Felipe, nuestro Señor, en que piden ser desagraviados de las cosas aquí contenidas.” 1570. *Nueva colección de documentos para la historia de México, IV Códice Mendieta siglos XVI y XVII*, ed., Joaquín García Icazbalceta, vol., I (México: Kraus Reprint, 1971) 130-131.

<sup>151</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Franciscano... 5.*

<sup>152</sup> Cap. XXII, (México: Antigua Librería, 1870) 230.

ministros á quien más afición y devoción tienen aquellos naturales...<sup>153</sup>

Mucho del prestigio de los franciscanos con los indígenas estaba “fundamentado en la amplia estructura organizativa que tenían en el campo misional y religioso (capillas, parroquias indígenas) así como en el campo sociocultural (hospitales y escuelas de formación profesional). Por lo mismo, se puede decir que tenían un monopolio con los indígenas. Contaban con 68 casas tan sólo en la Provincia del Santo Evangelio de México. De un total de 297 casas que tenían por toda la región de América, un total de 206 se encontraban en la región mexicana”.<sup>154</sup> Con tal monopolio de la población indígena en México, no es del todo sorprendente que la Corona viera razones poderosas para detener el poder de los franciscanos. De hecho, con los efectos de la visita general a México del licenciado Jerónimo Valderrama en 1563-1566 y con acuerdos de la Junta Magna de 1568, se procuró reducir algunos privilegios exclusivos a los franciscanos, y generalizar esos privilegios a las demás órdenes.<sup>155</sup>

Se toma también en cuenta como otra razón poderosa para que la Corona impusiera la

---

<sup>153</sup> *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Franciscano...* 125. También en las *Relaciones de la Nueva España* (México: UNAM, 1994), Motolinía hace hincapié en la preferencia que los indios tenían por los franciscanos:

Fue tanta la humildad y mansa conversación que los frailes menores tuvieron en el tratamiento e inteligencia que con los indios tenían que como algunas veces en los pueblos de los indios quisiesen entrar a poblar y hacer monasterios religiosos frailes de otras Ordenes, iban los mismos indios a rogar al que estaba en lugar de su majestad...diciéndole que no les diesen otros frailes sino de los de San Francisco, porque los conocían y amaban, y eran de ellos amados; y como el señor presidente les preguntase la causa por qué querían más a aquéllos que a otros, respondían los indios: ‘Porque éstos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente.’(62)

<sup>154</sup> José Luis Mora Mérida, “Situación de las misiones franciscanas en América a finales del siglo XVI,” *Actas del segundo congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987, (Madrid: Deimos, 1987) 652.

<sup>155</sup> José Luis Mora Mérida, “Situación de las misiones franciscanas en América a finales del siglo XVI” 652.

censura a las investigaciones prehispánicas la importancia que la investigación historiográfica tenía en la formación de una identidad protonacional en los indígenas. Las primeras crónicas sobre la civilización de los indios representaban una verdadera oportunidad a los indígenas para conocer su propia individualidad y el valor de sus logros antes de la llegada de los españoles. Si los indígenas continuaban con la recolección de la historia de sus antepasados, no se integrarían en la sociedad colonial. Por lo contrario, presentarían un peligro de rebelión latente. Es decir, las obras historiográficas indígenas representaban para éstos una verdadera oportunidad para el desarrollo de un orgullo colectivo que los podría conducir a un sentimiento protonacional, especialmente porque los indígenas seguían intentando regresar a sus raíces originales.<sup>156</sup>

Los temores de la Corona con respecto al apoderamiento de los indígenas por la conciencia histórica como resultado de la investigación y producción historiográfica tenían fundamentos poderosos. El aprendizaje sobre la historia prehispánica dio como consecuencia que los frailes apreciaran muchas de las costumbres prehispánicas. Los años de interacción cultural entre los misioneros y los indígenas escritores en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fueron un periodo de reconocimiento y colaboración mutua. Mientras los frailes emprendían estudios sobre las culturas mesoamericanas, los indígenas a su vez, estudiaban las formas ideológicas y prácticas del sistema de pensamiento europeo. En esta íntima convivencia entre indígenas y frailes se desarrolló una dinámica de necesidad mutua. Según R. Ricard, en el Colegio, a cambio de “la formación que se les daba, [los alumnos] contribuían, en el campo de sus conocimientos, a la

---

<sup>156</sup> La guerra del Mixton de 1541-1542 en Nueva Galicia había sido una rebelión para regresar a sus creencias y a sus propias explicaciones cosmológicas. En 1561, los Chichimecas también se habían sublevado por las mismas razones que los de Nueva Galicia. *Utopia and History* 520.

preparación especialista de los misioneros.”<sup>157</sup>

Esta colaboración entre indígenas y franciscanos, propició un intercambio cultural de los sistemas conceptuales europeos y autóctonos. Por un lado, los informantes indígenas adoptaron las prácticas escriturales europeas produciendo una narrativa que se elabora a partir del sistema escritural occidental, y en la cual se conjugan los sistemas de pensamiento prehispánicos y europeos--como se verá con más detalle en la narrativa de Hernando de Alvarado Tezozomoc.

Por otro lado, como bien lo temía la Corona, el estudio de las civilizaciones mesoamericanas por parte de los frailes, dio un valor muy especial al pasado prehispánico. Frailes como Sahagún o Andrés de Olmos reconocieron prácticas prehispánicas que no iban en contra de sus propósitos de conversión religiosa. Por ejemplo, para componer los sermones del evangelio, se apropiaron de temas y moldes conceptuales de los mexica como el *huehuetlatolli*<sup>158</sup> “considerado en tiempos prehispánicos como una creación literaria muy delicada y como un código social y cultural indispensable, el más idóneo para transmitir la ‘antigua regla de vida.’”<sup>159</sup> Vista como una práctica que encerraba virtudes equiparables a las del cristianismo como la humildad, la cortesía y la caridad, este modelo conceptual indígena se incluyó como modelo en la predicación franciscana. Si por un lado los franciscanos deseaban la erradicación de las deidades prehispánicas concebidas como obras del demonio, por otro lado, reconciliaron aspectos que

---

<sup>157</sup>*La conquista espiritual de México* 403.

<sup>158</sup> “Plática de los viejos.” Se llama así a la instrucción oral que daban en las escuelas a los niños jóvenes, y en la que se contenía todo lo referente a ritos, costumbres, modales, etcétera. M.A Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* vol II, (México: Porrúa, 1954) 404.

<sup>159</sup> Georges Baudot, “La visión franciscana del pensamiento náhuatl,” *La imagen del indio en la Europa moderna*, (España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990) 10.

merecían ser preservados y que justificaban la inclusión de los indígenas dentro de la historia humana. El uso de elementos “rescatables” podría asegurar la continuación entre el pasado prehispánico--precristiano--y el futuro de una sociedad indígena cristiana que se edificaría. Es decir, el reconocimiento de formas conceptuales culturales como el del *Tloque Nahuaque*<sup>160</sup> o el *In Ipalnemoani*<sup>161</sup> para referirse al Dios cristiano, o el uso de la fórmula del *huehuetlatolli* en sus sermones, los frailes contingentemente concedieron un valor al pasado prehispánico alentador para los descendientes de los indígenas. La recodificación por los franciscanos de las prácticas indígenas mencionadas, abrió un espacio importantísimo que posibilitó la construcción de un discurso nuevo.

Aunque el reconocimiento y preservación de ciertos aspectos de la cultura nahua por los franciscanos no borró las jerarquías socioculturales, sí abrió un espacio de autoridad para los indígenas. A tal respecto Sahagún dice:

Si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto, y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar, y las incongruidades que hablamos en los sermones, o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, y cualquier cosa que se haya de convenir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto...<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> “Difrasismo en que se expresa al ser divino, bajo este circunloquio: el dueño del cerca y del junto, o sea, más cercano a nuestra mentalidad; el que está junto a todo y junto al cual todo está. Se refiere al Sol, a la Tierra, etc., pero es especial designación del numen en general. Por eso los misioneros a veces usan esta frase para designar a Dios.” M.A Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* vol II, (México: Porrúa, 1954) 408.

<sup>161</sup> “El dador de vida,” G. Baudot, “La visión franciscana en el pensamiento náhuatl” 6.

<sup>162</sup>Cita tomada de R. Ricard. *La conquista espiritual de México* 402.

Es decir, que en el estudio de las culturas mesoamericanas por parte de los frailes, los indígenas se convierten en una autoridad necesaria e imprescindible. El dominico Fray Diego Durán, autor de una historia de los mexica y que dominaba el nahua por haberlo aprendido desde niño reconoció sus limitaciones para la total comprensión y aprendizaje de los conceptos ideológicos y semánticos de los nahuas:

Todos los cantares de estos [reyes y grandes Señores] son compuestos por unas metáforas tan obscuras que apenas hay quien las entienda si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito á escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de la metáfora y paréceme disparate y despues platicado y conferido, son admirables sentencias así en lo divino que agora componen como en los cantares humanos. <sup>163</sup>

El proyecto de la educación franciscana permitió que los indígenas no sólo continuaran la documentación histórica que se había interrumpido con la Conquista, sino que abrió espacios de autoridad a los indígenas colaboradores. Así, bajo la “bendición” de los frailes los indígenas instruidos produjeron un corpus de textos en los que se pueden estudiar los complejos procesos culturales que se suscitaron a partir de la interacción cultural de frailes e indígenas.

Como se ha discutido en este capítulo, el siglo XVI representa un laboratorio experimental en la formación de una sociedad con posibilidades nuevas para los distintos grupos que llegaron a colonizarla. Para la Corona, las nuevas tierras presentaban un horizonte más amplio de las recién reconquistadas en la Península. Su presencia se había legitimado por la autorización papal y por la tutela espiritual que debían llevar a los seres que no conocían a Dios. La evangelización de los indios requería de una educación escolar que incluyera la enseñanza de las “buenas costumbres”

---

<sup>163</sup>*Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (México: Innovación, 1980) 233.

que emulaban la sociedad española. Por medio de una paulatina hispanización de los indígenas, la Corona establecería una sociedad coherente y comparable a la que recientemente había establecido en la Península. Al principio, la Corona había accedido y alentado la ayuda de las tres órdenes monásticas para el cumplimiento de sus propósitos. Una vez que los frailes habían iniciado a los indígenas en la doctrina y conocían a fondo sus culturas, la Corona decidió continuar con su política “hispanizante” importando delegados para el establecimiento de una iglesia secular en las colonias. Para tal proyecto, era necesaria la imposición del diezmo a los indígenas, aspecto que originó grandes problemas entre los frailes, la Corona y la Iglesia secular.

Los franciscanos llegaron también al Nuevo Mundo con el anhelo de comenzar una sociedad nueva. Basados en su idealismo utópico milenario, los frailes deseaban formar una sociedad cristiana indígena que emulara la Nueva Jerusalem del *Apocalipsis*. Con el Rey como soberano principal, los frailes serían los tutores espirituales de los indígenas. Tal sociedad, aislada de la española, no tendría las corrupciones de la Europa cristiana, de las que intentaban escapar. Como Gerónimo de Mendieta lo había expresado: “La Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía, sin pleito ni diferencias...sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos y religiosos con sólo tener...en cada provincia de ella un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras, y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese...no sería más una provincia entera debajo de la mano de un religioso, que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro...”<sup>164</sup>

La organización y el alcance de los proyectos franciscanos fueron admirables. No sólo fundaron escuelas desde su llegada, sino que instituyeron una educación superior de grandes

---

<sup>164</sup>*Cartas de religiosos de Nueva España* (México: Chávez Hayhoe, 1941) 10.

consecuencias. Aunque la ordenación de indígenas sacerdotes, objetivo principal del Colegio de Tlatelolco no fue posible, su función como centro de investigación sobre las lenguas e historia prehispánica tuvo consecuencias de gran importancia. Gracias a la colaboración mutua de frailes e indígenas, se produjo una narrativa continuadora del legado prehispánico a la vez que propició la formación de una nueva generación de individuos: indígenas cristianos orgullosos de su pasado y con el conocimiento para funcionar en la nueva sociedad.

A mediados del siglo XVI, cuando Felipe II toma el poder, la política de la Corona tiende a hacerse más rígida que la del Emperador. Con un imperio de dimensiones nunca vistas era necesario mantener un ojo vigilante para el buen funcionamiento del gobierno colonial. Además, todavía estaba muy fresca la herida que la escisión de Lutero había causado en la Iglesia de Roma. No es por nada, que el choque entre los proyectos de los franciscanos y los de la Corona, ocasionarían que desde el año de 1577 se prohibiera toda la investigación referente a las culturas prehispánicas y sus lenguas. Las censuras y la terminación de privilegios para los frailes revelan que los proyectos de éstos fueron demasiado ambiciosos.

La coartación de los proyectos de los franciscanos tuvo repercusiones de gran importancia en los indígenas nobles cristianos que se formaron bajo los ideales de los frailes. Sin lugar a dudas, la apertura que iniciaron las investigaciones franciscanas sobre las culturas prehispánicas abrió el horizonte a los historiadores indígenas que facilitaría la continuación del legado historiográfico que se había interrumpido con la Conquista. De igual manera, el reconocimiento y admiración de las prácticas prehispánicas rescatadas por los frailes, contribuyó sin alguna duda a incrementar el orgullo que estos indígenas sentían por su pasado. La agresiva censura que impuso la Corona a los proyectos franciscanos no sólo ahogó los proyectos de los frailes, sino también aniquiló las

aspiraciones que tales proyectos habían originado en esta generación de indígenas.

El final del siglo XVI es el final de la optimista época franciscana/indígena. El nuevo siglo comienza con el asentamiento de una sociedad colonial hispanizada, sociedad en la que los indígenas nobles fueron perdiendo su estado social; en la que las pestes minaron a un número considerable de autóctonos desequilibrando la composición étnica y moral de los antiguos señores de las tierras; en la que el aumento de mestizos, criollos y españoles estableció una jerarquía que dejaba a los indígenas en el último peldaño. Por todo, durante los últimos años del siglo XVI, el dominio y prácticas desarrolladas por los franciscanos en la educación indígena que enfocaba la continuación de ciertas prácticas autóctonas se aboliría debido a la presión política de la Corona y de otras secciones eclesiásticas. Es en este transcurso histórico, a finales del siglo XVI y principios del XVII en la Nueva España, cuando Hernando de Alvarado Tezozomoc escribe sus dos obras históricas. Como se intentará demostrar en los siguientes capítulos, su producción narrativa revelará las circunstancias de su momento histórico.

### III

#### Segundo capítulo

#### Similaridades y diferencias en la producción textual de la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicayotl*: Hacia una escritura transculturada

Y entre otros me acaeció tener uno que me ayudaba en cierta lengua bárbara. Y habiendo yo predicado a los mexicanos en la suya (que es la más general) entraba él vestido con su roquete o sobrepelliz, y predicaba a los bárbaros en su lengua lo que yo a los otros había dicho, con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu que a mí me ponía harta envidia de la gracia que Dios le había comunicado. Tanta fue la ayuda que estos intérpretes dieron, que ellos llevaron la voz y sonido de la palabra de Dios, no sólo en las provincias adonde hay monasterios y en la tierra que de ellos se predica y visita, más a todos los fines de esta Nueva España.

Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* <sup>165</sup>

Desde el primer siglo del contacto entre indígenas y españoles se desarrolló una escritura indo-hispánica que se da tanto en México como en el Perú. Como se comentó en el capítulo anterior, incluye dos aportes, el europeo y el indígena, y ofrece un punto de vista nuevo, embrionariamente subjetivo sobre el mundo. En la Nueva España, como se ha insistido, la rapidez y efectividad de la apropiación del aparato escritural por los alumnos del Colegio de Tlatelolco, se facilitó en gran medida al íntimo intercambio cultural que se desarrolló entre indígenas y franciscanos. Durante medio siglo a partir de la Conquista de México, la etapa de interacción cultural entre los misioneros y los indígenas escritores fue un periodo de reconocimiento y colaboración mutua. La educación franciscana que adquirieron los indígenas no sólo propició

---

<sup>165</sup> (México: Porrúa, 1980) 226. Cita en Federico Beals Nagel Biellicke, “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España.” *Estudios de Cultura Nahuatl*, 24: (1994) 427.

espacios de autoridad para escribir sino que posibilitó que éstos continuaran la documentación histórica que se había interrumpido con la Conquista. Además, como se comentó en el capítulo anterior, el ideal utópico de los franciscanos de formar una sociedad indígena en el Nuevo Mundo, sin duda había dado a los indígenas la esperanza de lograrse. Así, bajo la “bendición” de los frailes los indígenas instruidos produjeron un corpus de textos en los que se pueden estudiar los complejos procesos culturales que se suscitaron a partir de tal interacción cultural.

Los indígenas en la colonia, como Hernando de Alvarado Tezozomoc hablan por medio de su narrativa. Estos, se encuentran en el proceso de adaptación a la situación colonial, no añadiendo simplemente “maneras” europeas a su propio repertorio cultural, sino al reinterpretar tales maneras y hacerlas consistentes con los modelos prehispánicos que ya existían. La cuestión aquí es estudiar tanto el *producto* de la reinterpretación escrita de la propia cultura utilizando repertorios culturales de la cultura advenediza y de la propia, como el *proceso* y *los recursos* discursivos que se utilizan en la reescritura de la historia autóctona. En la primera parte de este capítulo, se discutirán algunos paradigmas teóricos-metodológicos como acercamiento para el análisis de los recursos y procesos que se llevan a cabo en la construcción de narrativas como la de Tezozomoc. En la segunda parte, se comentarán las diferencias entre las dos obras de Tezozomoc, que apesar de llevar casi el mismo título, son producciones con formato, contenido y audiencia distintas.

### **Teorías para el análisis de la obra de Alvarado Tezozomoc**

Como se mencionó anteriormente, la narrativa que se produce en la *Crónica mexicana* y en la *Cronica mexicayotl* surge de interacciones de repertorios imaginarios<sup>166</sup> ajenos entre sí

---

<sup>166</sup>Por imaginario me refiero al uso que le da Serge Gruzinsky: *Imaginaire* es la habilidad que uno tiene de representar lo real, de percibirlo intuitivamente y afectivamente e interpretarlo intelectualmente al generar lo que cada cultura considera ser la

(occidental/prehispánico; oralidad/escritura) y de espacios socio-culturales disímiles. Desde hace varias décadas se ha cuestionado la validez de criterios universales como modelos prescriptivos para el estudio literario. En el terreno de los estudios literarios latinoamericanos, Roberto Fernández Retamar ha expresado la necesidad de una teoría para la literatura latinoamericana que escape modelos tradicionales:

Las teorías de la literatura latinoamericana, pues, no podrían forjarse trasladándose e imponiéndole en bloque criterios que fueron forjados en relación con otras literaturas, las literaturas metropolitanas. Tales criterios, como sabemos, han sido propuestos—e introyectados por nosotros—como de validez universal. Pero también sabemos que ello, en conjunto, es falso, y no representa sino otra manifestación del colonialismo cultural que hemos sufrido, y no hemos dejado de sufrir, como una secuela natural del colonialismo político y económico. Frente a esa pseudouniversalidad, tenemos que proclamar la simple y necesaria verdad de que una teoría de la literatura es la teoría de una literatura.<sup>167</sup>

Desde hace varios años, en un afán de crear paradigmas alternativos para el estudio de la literatura colonial latinoamericana, se ha hecho una revisión de la historia que destaca conceptos de cambio

---

realidad, la cual es únicamente “su” realidad. Esta facultad, el esquema que la organiza y las representaciones que emanan de ésta forman lo imaginario. (Mi traducción) (301)

Según Gruzinsky:

Lo real (y no la realidad) es el universo objetivo como existe fuera de nosotros, independientemente de la manera en que nuestros sentidos y nuestro intelecto lo perciben. La realidad es la manera en la que percibimos e interpretamos lo real. Cada grupo, cada cultura produce su propia realidad a través del contacto con lo real. Si lo real por definición permanece fuera de nuestro alcance, por otro lado, las realidades, las cuales son inevitablemente diversas y cambiantes, proceden siempre de las raíces de una sociedad, de un ambiente dado y de un periodo histórico. (Mi traducción) (285)

*The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries* (Cambridge: Polity Press) 1993.

<sup>167</sup>Para una teoría de la literatura hispanoamericana (Santa Fé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo XCII, 1995. 82

ideológico en América Latina, tal como la consideración de la perspectiva y representación “del otro,” es decir, del individuo colonizado/autóctono. Walter Mignolo y Rolena Adorno entre otros, han enfatizado la necesidad de paradigmas de estudio nuevos para el análisis de narrativas que resultan de la interacción entre culturas americanas y europeas.<sup>168</sup> Además de existir diferencias étnicas y socio-culturales entre muchos de los escritores en la colonia, la narrativa de los individuos sujetos a un régimen colonial presenta los complejos procesos de transferencia de patrones culturales, ideológicos y lingüísticos que muchas veces antagonizan o no existen en la cultura a la cual se transfiere. Al mismo tiempo, el análisis de la narrativa de indígenas como Tezozomoc desde la perspectiva del canon literario tradicional<sup>169</sup> no incluiría manifestaciones orales características de la narrativa indígena, dado el enfoque—del cánon tradicional—en la producción gráfica literaria/histórica de culturas fuertemente arraigadas en la escritura. En vista de

---

<sup>168</sup>Walter D. Mignolo ha escrito en numerosos artículos sobre la necesidad de ampliar el canon para el estudio de textos coloniales. Una de las metas de sus intensos estudios es que se tome en cuenta la perspectiva no occidental/amerindia en términos de igualdad a la tradicional europea para los estudios coloniales. Después de haber abrazado el concepto de “discurso colonial” como alternativo al de “literatura colonial,” en recientes estudios, Mignolo ha propuesto el de “semiosis colonial” para referirse, no sólo a manifestaciones orales y alfabéticamente escritas que se comprenden en el concepto de “discurso” sino para incluir interacciones a través de distintos sistemas de signos. Ver *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995). También ver “La semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas,” *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*, eds., Beatriz González-Stephan y Lúcia Helena Costigan, vol., 216 (Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1992) 29-47.

Igual que Mignolo, Rolena Adorno ha abogado para que se consideren otras perspectivas de estudio en los estudios coloniales latinoamericanos. Ver “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24 (1988).

<sup>169</sup>Como “cánon tradicional” me refiero al sistema que han servido par señalar una estética “occidental,” de validez universal.

la necesidad de paradigmas teóricos alternativos para el estudio de narrativas producidas en Latinoamérica, han surgido un buen número de acercamientos de estudio desde perspectivas políticas, sociales, culturales, lingüísticas e históricas entre otras. Por ejemplo, se pueden mencionar paradigmas de estudio de criterio lingüístico (Lockhart<sup>170</sup>, Lienhard<sup>171</sup>), socio-culturales

---

<sup>170</sup> Por ejemplo, el acercamiento de James Lockhart distingue a los historiadores indígenas o mestizos (biológicamente) de acuerdo a criterios lingüísticos. Su estudio se basa en el empleo y evolución de la lengua de los nahua a través de la colonia y en la disponibilidad de las fuentes primarias orales y pictográficas de los antepasados que tuvieron algunos escritores. Lockhart clasifica el estilo de Tezozomoc y Chimalpahin como perteneciente a una "etapa" del náhuatl. Esta etapa, denominada "etapa 2" que va de mediados del siglo XVI hasta principios del XVII es "nominal" por apropiarse únicamente de sustantivos del español. Su investigación, al igual que la de Frances Karttunen ha contribuido a una mejor comprensión del ajuste y el cambio de una lengua autóctona cuando está en constante contacto con otra a través de largos periodos de tiempo. Es decir, a través de la apropiación de conceptos lingüísticos que el náhuatl hace del español, se señalan las partes de la cultura española que los nahuas habían llegado a entender, incorporar y hacer propia. Es por ello que deja fuera de su estudio a escritores como Alva Ixtlilxóchitl que escribieron en español de quien dice que oscurecieron más la información sobre la historia prehispánica al escribir en español. *The Nahuas After the Conquest* (California: UP, 1992) 386-391.

<sup>171</sup> Martin Lienhard utiliza el término "diglosia" que proviene de la sociolingüística para observar los procesos lingüísticos y culturales en una situación colonial que se caracteriza sobre todo por el enfrentamiento radical entre normas autóctonas y las del colonizador. En los comienzos de un proceso de colonización, parece evidente que las prácticas culturales políticamente relevantes se articulan en un sistema que comprende una forma A (la del colonizador) y una forma B correspondiente a la cultura marginada. La diglosia supone, que el empleo de una u otra norma depende no sólo de la competencia cultural de los individuos o grupos socio-culturales, sino también de las situaciones comunicativas y de los propósitos que mueven a sus actores. Es decir, en lugar de hablar de "asimilación" o "aculturación" es más pertinente enfocarse en la elección de los actores para utilizar la práctica más pertinente--del sistema A o B-- según la situación. *La voz y su huella*, Hanover NH., Norte, 1991 y "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras." *Asedios a la heterogeneidad cultural* (Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996) 57-81.

(Cornejo Polar <sup>172</sup>) discursivos (Mignolo<sup>173</sup>, Klor de Alva<sup>174</sup>, Adorno<sup>175</sup>) e históricos (León-

---

<sup>172</sup>Se comentará más adelante el acercamiento de Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (Lima, Perú: Horizonte, 1994).

<sup>173</sup>Walter Mignolo señala las características estructurales, discursivas y pragmáticas que tienen los escritos [del descubrimiento, conquista o colonización como son cartas relatorias, crónicas e historias y otras obras que no entran en las categorías anteriores como *La Araucana*, *El carnero*, *Los infortunios de Alonso Ramírez*, *El cautiverio feliz* y *El lazarillo de ciegos caminantes*] que se pueden agrupar desde la perspectiva de su producción en *tipos discursivos y formaciones textuales*. En “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista,” *Historia de la literatura hispanoamericana*, eds., Manuel Alvar et al., coord., Iñigo Madrigal, (Madrid: Cátedra, 1982) 57-117.

Otros estudios: “La historia de escritura y la escritura de la historia,” *De la crónica a la nueva narrativa: Coloquio sobre literatura mexicana*, eds., Merlin H. Foster y Julio Ortega, (México: OASIS, 1986) 13-28.; “Texto y contexto discursivo: El problema de las crónicas indianas,” *Texto/Contexto en la literatura iberoamericana. Memoria del XIX Congreso, (Pittsburgh 27 de mayo-1 junio 1979)*, eds., Keith Mc Duffie y Alfredo Roggiano, (Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1980) 223-233. “Literacy and Colonization: The New World Experience,” *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, eds., René Jara y Nicholas Spadaccini (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989) 51-96

<sup>174</sup>Se discutirá con mayor detalle la teoría sobre el discurso colonial de Klor de Alva. “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo,” *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, eds., Miguel León-Portilla et al., (Madrid: Siglo XXI, 1992) 339-368. Y “Language, Politics, and Translation: Colonial Discourse and Classic Nahuatl in New Spain,” *The Art of Translation: Voices from the Field*, ed., Rosanna Warren (Boston: Northeastern UP, 1989) 143-162.

<sup>175</sup>Rolena Adorno, ha empleado el término “discurso colonial” que incluye manifestaciones orales o no europeas como alternativo al de “literatura colonial” que las excluye por referirse a literaturas arraigadas en la escritura. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales latinoamericanos”, *Revista de Crítica Literaria*, 28 (1988): 11-27.

Portilla<sup>176</sup>, Florescano<sup>177</sup>, Baudot<sup>178</sup>, Kobayashi<sup>179</sup>), entre otros. En este trabajo, se utilizarán varios acercamientos teóricos interdisciplinarios provenientes de los campos anteriormente mencionados para el análisis de la narrativa de Hernando de Alvarado Tezozomoc.

### **Literatura alternativa, literatura heterogénea, transculturación y mestizaje.**

Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*, y como entendiésemos lo que quería decir por aquel vocablo o metáfora, que quiere decir “estar en medio” torné a insistir...Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros,

---

<sup>176</sup> Además de que León Portilla ha sido uno de los historiadores que ha encabezado estudios tomando en cuenta la visión de los indígenas sobre el choque de la Conquista, son numerosos y de gran valor historiográfico sus trabajos sobre las culturas indígenas prehispánicas. Uno de sus trabajos principales es su libro sobre la filosofía de los pueblos nahuas. En este trabajo investiga el pensamiento nahua desde sus orígenes incluyendo conceptos del origen del hombre y teológicos, existencia de una conciencia histórica y artística, etc., *La filosofía nahuatl* (México: UNAM, 1966).

<sup>177</sup> Florescano recoge por variados registros y sus agentes [ los escribas, historiadores, cronistas, soldados, cantantes, músicos, etc.,] la memoria individual y colectiva de los mexicanos desde las sociedades prehispánicas hasta la independencia de España. Estudia en su recorrido histórico cómo se forman las visiones y revisiones del pasado en la formación del nacionalismo. *Memoria mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994). También es autor de *El mito de Quetzalcóatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

<sup>178</sup> Son bien conocidos los estudios de Georges Baudot sobre los proyectos utópicos de los franciscanos en la Nueva España. Según Baudot, los franciscanos deseaban formar una nueva sociedad que excluyera las corrupciones europeas y que preparara a los indígenas para el fin de los tiempos. Esos ideales se basaban directamente del libro del *Apocalipsis*. Baudot estudia los problemas a los que se enfrentaron los franciscanos con la Corona y con la Iglesia Secular al querer llevar sus proyectos a cabo en sus obras *La pugna franciscana por México* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990) y su *Utopia and History in Mexico* (Colorado: University Press of Colorado, 1995).

<sup>179</sup> Jose Maria Kobayashi lleva a cabo un importante estudio sobre la educación franciscana en México en el siglo XVI. En su estudio hace un recorrido histórico por los aspectos más relevantes de la cultura, el pensamiento y la educación prehispánica. Termina con el estudio de la educación colonial en México en el siglo XVI. *Educación como conquista* (México: El Colegio de México, 1974).

que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían “en medio y eran neutros.”

Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*<sup>180</sup>

Martin Lienhard, uno de los colaboradores más importantes en los estudios coloniales indoamericanos, ha acuñado un término que designa la narrativa histórica escrita por mestizos o por indígenas que difiere de la “oficial” hegemónica. Muy a propósito llama a esta narrativa “literatura escritural alternativa” la cual utiliza el repertorio de los sistemas europeos e indígenas para su elaboración. Esta literatura se caracteriza, según Lienhard, por “*la voluntad manifiesta de los autores* de vincular, de un modo o de otro, la escritura o cultura gráfica occidental con los universos discursivos indígenas o mestizos, predominantemente orales.” (Mi subrayado).<sup>181</sup> Esto da como resultado una escritura híbrida cuya existencia atestigua las zonas de contacto, de conflicto y de intercambio entre los dos universos (el de la oralidad y el de la escritura). La primera obra que inaugura un tipo de escritura que revela la combinación conflictiva entre ambos sistemas (europeo/autóctono, oralidad/escritura) es la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* de Fray Ramón Pané. Esta obra revela las dificultades que presenta la transcripción de la oralidad a la escritura de un sistema conceptual a otro totalmente diferente. La dificultad de tal tarea, se refleja en la frustración explícita de Pané por su incapacidad para seguir la historia taína basada en conceptos espacio-temporales ajenos a la secuencia de los códigos epistemológicos occidentales. Pané atribuye la diferencia de los repertorios imaginarios de los taínos—espacio temporales—a una

---

<sup>180</sup>Ed., M. A. Garibay (México: Porrúa, 1967) 237.

<sup>181</sup>*La voz y su huella* (Hanover NH., Norte, 1991) 53.

deficiencia de los indígenas, por no conocer la escritura. Las diferencias entre los patrones culturales autóctonos y los de los europeos, llevaron a estos últimos a estigmatizar las prácticas de transferencia histórica oral/autóctona (entre muchas otras prácticas culturales). Por el reparo en las diferencias que los indígenas tenían sobre la concepción cristiano-occidental del mundo, la imposición arbitraria de los sistemas gráficos del colonizador obliteró el sistema “oficial” de documentación histórica oral. No obstante, el espectro, o huella de la oralidad--como la llamaría Lienhard--queda como testigo de su existencia en los textos de los indígenas y mestizos del siglo XVI.

Como se verá en la narrativa de Tezozomoc, el vínculo de la escritura gráfica con la historia oral de sus antepasados fue una de las estrategias de supervivencia--étnicas, políticas y sociales--a las cuales inevitablemente recurrieron los individuos marginados en la sociedad colonial. En la Nueva España, individuos como Antón Muñón Chimalpahin, Hernando de Alvarado Tezozomoc, entre otros, y en el Perú como Titu Cusi Yupanqui, Guaman Poma o Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, se apoderan de la escritura y formatos europeos para, paradójicamente, resistir al y afiliarse con el poder colonial. Aunque en esta tesis no se profundizará en las obras de los escritores andinos, sí se tomarán en cuenta algunas características de sus obras y de sus contextos por compartir trasfondos culturales y de producción textual muy similares a los de las obras de Tezozomoc. Todos estos escritores de sangre indígena, pero declarados como cristianos en sus obras, se insertan en el círculo discursivo del colonizador por medio de la apropiación de estrategias discursivas del colonizador.

La escritura en las sociedades latinoamericanas nace bajo el desprestigio de la transmisión oral. No obstante, dicha práctica oral no desapareció en las sociedades latinoamericanas. En el área

popular cultural en México, por ejemplo, los descendientes contemporáneos de los nahua, han continuado una serie de patrones de vida y creencias que datan de tiempos prehispánicos. Frances Karttunen en sus estudios sobre lingüística nahua, ha reconocido por lo menos cuatro patrones culturales: cardinalidad, dualidad, reciprocidad y cortesía.<sup>182</sup> Sin embargo, este fenómeno no es únicamente contemporáneo ni peculiar de México. Desde el principio de la colonia hasta nuestros días, la literatura latinoamericana ha reflejado la incorporación de elementos de las culturas en contacto con propósitos distintos de acuerdo al trasfondo socio-étnico del escritor, el momento histórico y la realidad política. No por nada, los formatos escriturales historiográficos como la crónica, la relación, la historia; los ensayísticos, los novelísticos y los poéticos que se produjeron durante cuatrocientos años de colonia, cuentan con características y temática que reflejan, no sólo la estética, sino también la realidad socio-política de las colonias diferente a la de la metrópoli. La producción literaria latinoamericana colonial se forja en una atmósfera en la que la supremacía de la cultura occidental define el plano inferior de las culturas de los “vencidos.” A través de los siglos, la mayoría de las obras coloniales han integrado elementos culturales de ambos sectores, unas veces como recurso literario, otras veces por una ambivalencia hacia la jerarquía supremacista establecida por los “vencedores.” Sor Juana Inés de la Cruz integra entre los formatos poéticos heredados de la cultura intelectual occidental, aspectos socio-culturales indígenas y africanos de su momento en villancicos sobre temas populares.<sup>183</sup> Durante el siglo XVIII, Alonso Carrió de la

---

<sup>182</sup>“After the Conquest: The Survival of Indigenous Patterns of Life and Belief,” (Austin: The Institute of Latin American Studies, University of Texas Austin, 1989) 1-17.

<sup>183</sup>La “informalidad” que caracteriza al villancico—en contraposición a la formalidad por ejemplo del soneto—le permite a Sor Juana incluir la voz del africano-hispano. No pasa desapercibido, sin embargo, que algunos villancicos en su aparente ligereza señalen una igualdad del ser humano a los ojos de la Virgen. Ver en especial el villancico VIII dedicado a

Vandera hace una crítica del gobierno colonial en su *Lazarillo de ciegos caminantes* escudándose en el protagonista indígena. Aunque la integración de lo autóctono en estas obras pueda haber sido un recurso literario, su tratamiento revela en mucho la realidad marginada de las sociedades autóctonas. En la formación del nacionalismo latinoamericano el rescate de patrones indígenas o africanos como parte importante de una comunidad bicultural—o policultural como es el caso de regiones como las costas del Perú en las que coexistieron blancos, indígenas, africanos, y posteriormente asiáticos—salpican las obras latinoamericanas del siglo XVIII y XIX muchas veces como contraste, otras como argumento salvífico de un nacionalismo incipiente. Es bien conocida la obra de Fray Servando Teresa de Mier cuyo interés en pre datar el advenimiento del apóstol Santo Tomás y de la Virgen de Guadalupe al Descubrimiento, bien puede tomarse como fin nacionalista. Medio siglo después, en el *Facundo* de Sarmiento el gaucho nómada “animalesco,” producto americano, refleja la ambivalencia de un amor a su libertad, fuerza y carácter que se contradice por su paradójico odio porque “el progreso” sólo es alcanzable domando el salvajismo que admira. En el mismo siglo XIX, la injusticia del tratamiento de la mujer se equipara a la de los esclavos africanos cubanos en *Sab* de Gertrudis Gómez de Avellaneda y la de los indígenas en las novelas indigenistas *Cumnadá* de Juan León Mera y la de *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner. Aunque romantizado el tema de la esclavitud en *Sab* y hasta cierto punto simplificada la oposición entre blancos e indios en la novela de Matto de Turner, éstas novelas revelan la inconformidad y crítica de las limitaciones sociales de los individuos subyugados como la mujer, el indio o el negro. Nuestro siglo revela una explosión literaria integradora de la herencia policultural que se ha

desarrollado después de quinientos años de contacto entre indígenas, europeos, africanos y asiáticos. Para no ir más lejos, la herencia e integración de muchos patrones conceptuales y rituales indígenas, africanos y occidentales se ha reconocido como lugar común en el género novelístico, muy apropiado, llamado “lo real maravilloso.” Las obras de indígenas como Tezozomoc son iluminadoras precisamente por ser los primeros intentos en la creación de un tejido de estructuras semánticas dispares bajo el cataclismo producido por la colonia. La integración de los diversos espacios temporales heredados por el contacto policultural de las realidades latinoamericanas, de sus mitos y de su multiplicidad lingüística han formado la literatura de nuestro tiempo.

Antonio Cornejo Polar expresa con el concepto de literatura heterogénea la condición plural, heterodoxa y contendiente al tipo de narrativa que se encuentra en medio de dos universos diferentes. Tal concepto “trata de definir una producción literaria compleja cuyo carácter básico está dado por la convergencia, inclusive dentro de un sólo espacio textual [como se verá en las crónicas de Tezozomoc], de dos sistemas socio-culturales diversos. Uno de estos sistemas, el occidental, rige el proceso de producción de los textos resultantes y el circuito de comunicación de este tipo de literatura; el otro, el indígena, funciona como referente, aunque en determinadas circunstancias pueda observarse que éste refluye sobre el discurso literario que intenta revelarlo y lo transforma.”<sup>184</sup> Según Raúl Bueno<sup>185</sup> cuando comenta la teoría de Cornejo Polar, señala que existe una heterogeneidad cultural de base de la cual todas las culturas en contacto se componen. Tal heterogeneidad se puede apreciar en las sociedades prehispánicas en Mesoamérica, que aunque

---

<sup>184</sup>Cita de Antonio Cornejo Polar en “Respuesta a Roberto Paoli,” *Asedios a la heterogeneidad cultural* (Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996) 502.

<sup>185</sup>“Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina,” *Asedios a la heterogeneidad cultural* 29.

compartían ciertos aspectos culturales, sociales y religiosos entre sí, también tenían sus diferencias particulares. Los *mexica*, según su historia, habían llegado al Valle de México en una larga peregrinación desde su tierra *Aztlán*. Al llegar a los alrededores del Valle de México los indígenas que allí habitaban, consideraban que los *mexica* o como les llamaban, “los hombres sin rostro”<sup>186</sup> no pertenecían a esas tierras y por lo tanto no eran de confianza. Así lo afirma un antiguo texto nahua:

Al venir, cuando fueron siguiendo su camino,

ya no fueron recibidos en ninguna parte.

Por todas partes eran reprendidos.

Nadie conocía su rostro.

Por todas partes les decían:

—“¿Quiénes sois vosotros?

¿De dónde venís?”<sup>187</sup>

Igual que los pueblos de *Culhuacán* y de *Azcapotzalco*, los *mexica* adoptaron la *Toltecáyotl* o toltequidad, concepto que refiere la rica herencia artística y cultural de los teotihuacanos y de los toltecas.<sup>188</sup> Para Nigel Davies, incluso algunos de los episodios de las andanzas *mexica* son relatos

---

<sup>186</sup>El concepto de rostro tenía una referencia filosófica. Según Miguel León-Portilla, rostro “connota lo que caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre.” *La filosofía nahuatl* (México: UNAM, 1966) 190.

<sup>187</sup> Cita en M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: Fondo de Cultura Económica, 1961) 38.

<sup>188</sup>León-Portilla dice que los *mexicas* terminaron por *toltequizarse*. *Los antiguos mexicanos...* 80.

prestados que se encuentran en la historia tolteca y en la de los chichimecas de Xólotl.<sup>189</sup> Tomando la tesis de Michel Graulich sobre la apropiación de mitos que los *mexica* hicieron de otras culturas, Nigel cuestiona los pasajes de travesías marítimas a los que se refieren las peregrinaciones *mexica*. Dado que éstos últimos eran pueblos de tierra firme, es muy posible que hayan añadido las referencias marítimas después de su contacto con otros pueblos mesoamericanos que sí las tuvieron. Nigel también propone que la inclusión de tales travesías incluidas por Chimalpahin, Ixtlilxóchitl y otros escritores en sus obras, se hayan utilizado para crear un lazo genético con los europeos. Dado que el libro del Génesis de la Biblia afirmaba la pertenencia de la humanidad a un lazo común, el reconocimiento naval de los pueblos mesoamericanos, habría servido como un eslabón que hermanaría a los indígenas con los colonizadores.

Ciertamente la apropiación de prácticas culturales no es exclusiva de los pueblos americanos. La propiedad de adaptación y apropiación es parte de la dinámica de una cultura. Es decir, las culturas como Jean-Loup Amselle ha señalado, son reservas de prácticas potencialmente contradictorias de las cuales los integrantes de una sociedad echan mano cuando la identidad de una comunidad se reajusta, como es siempre el caso.<sup>190</sup> Por lo tanto, la heterogeneidad cultural es propia de casi cualquier cultura que ha estado en contacto con otra. No obstante, se podría decir, que el contacto cultural de grupos de distintas epistemes de cultura y civilización produce una

---

<sup>189</sup>Nigel toma esta información de Michel Graulich "Aspects mythiques des pégrinations mexicas." En *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico*. Comp. Norman Hammond B.A.R International Series (Oxford: University Press, 1984) 31-41. Tomando ejemplos de Graulich, Nigel propone que las narraciones de peregrinaciones que mencionan travesías por mar, fueron apropiadas, dado que los *mexica* eran pueblos de tierra firme. *El imperio azteca*, trad., Guillermina Féher, (México: Alianza Editorial, 1992)26.

<sup>190</sup>"Beyond authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture," *PMLA* 110.1 (1995): 30-42.

heterogeneidad cultural más profunda en la que existen contradicciones y tensiones. Nestor García Canclini resalta la coexistencia de una heterogeneidad cultural y multitemporal que constituye la modernidad en América Latina. Señala la dialéctica contradictoria entre prácticas tradicionales y modernas, cultas y populares en y su propósito de analizar la hibridación que resulta de tal encuentro. La semilla de la dinámica de opuestos siempre en contradicción se puede encontrar en la narrativa indígena del siglo XVI.<sup>191</sup> En una sociedad heterogénea, que constantemente está echando mano de prácticas potencialmente contradictorias para el reajuste de una inestable identidad, se producen discursos heterogéneos. La definición que da Cornejo Polar de indigenismo enfoca precisamente la marcada heterogeneidad discursiva, sus problemas y tensiones que muy bien se puede aplicar a la narrativa indígena del siglo XVI:

La operación productora del indigenismo supone tensiones extremas: trata de poner en relación no sólo la realidad, lenguaje y cultura de distintos estratos de una misma sociedad, sino de dos universos diferenciados y contradictorios: el indígena y el occidentalizado, lo que implica que enfrentarse a los conflictos propios del bilingüismo más rotundo (no sólo quechua/español, sino también oralidad/escritura), del disloque de dos cosmovisiones con racionalidades no compatibles... Más todavía: entre uno y otro universo la relación es de violencia, más de una vez sangrienta como que proviene de un hecho de conquista y colonización.<sup>192</sup>

Las categorías descriptivas de “literatura alternativa” y de “literatura heterogénea” son paradigmas que presentan otras alternativas de análisis diferentes del estudio de la historia literaria tradicional,

---

<sup>191</sup>*Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1989).

<sup>192</sup>Cita en Raúl Bueno, “Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina” *Asedios a la heterogeneidad cultural* 30.

la cual sigue patrones de la historia política nacional desde el siglo XIX.<sup>193</sup> Es decir, son acercamientos--temporales y espaciales—en el estudio de la heterogeneidad discursiva de la literatura latinoamericana. Un concepto que trata sobre los *procesos* de producción dentro de las categorías descriptivas mencionadas anteriormente, y que funciona como una dinámica de estos, es el de *transculturación*. Este concepto, a diferencia del de mestizaje, no hace hincapié en la fusión de las culturas como un *resultado* sino como un *proceso*, algo dinámico que nunca se resuelve. Este concepto, acuñado por el sociólogo Fernando Ortiz en los años cuarenta, fue reelaborado por Angel Rama para la literatura. Según Ortiz, transculturación es un término que expresa mejor las fases del proceso de transferencia de una cultura a otra:

[P]orque éste [transculturación] no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y , además significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*. (Subrayado en el original)<sup>194</sup>

Esta teoría la redefinió Angel Rama en un intento de solucionar la linealidad geométrica que proponían los tres estados--pérdida, ganancia y recomposición de los elementos de la cultura de afuera y la propia. Rama incluye el elemento importante de la selectividad e invención de los individuos en los casos de una reconfiguración cultural.<sup>195</sup> Es decir, Rama señala la activa participación de los individuos de una sociedad para escoger con una energía creadora,

---

<sup>193</sup> Esto último lo ha dicho Rolena Adorno. Ver notas 168 y 175.

<sup>194</sup> Cita en Angel Rama, *Transculturación Narrativa en América Latina* (México: Siglo XXI, 1982) 33.

<sup>195</sup> *Transculturación narrativa en América Latina* 38.

aportaciones de fuera y de la propia cultura. El concepto de Ortiz según Rama no resalta la idiosincracia de los pueblos la cual se revela en su capacidad original y creativa en los casos de “plasticidad cultural” aún en circunstancias históricas difíciles--como lo es la de una cultura colonizada. Para Ortiz, las culturas al apropiarse de nuevas prácticas culturales de la cultura advenediza, pierden prácticas de la cultura autóctona. Sin embargo, esta pérdida no necesariamente ocurre. Como lo ha notado Raúl Bueno, cuando los individuos de una cultura aprenden un idioma extranjero y con éste el sistema cultural que lo anima, no pierden el propio.<sup>196</sup> Es decir, en su teoría Ortiz no reconoce que las culturas no son recipientes llenos que deben vaciarse con prácticas nuevas. Estas son entidades dinámicas que se reajustan según las necesidades del contexto histórico y social utilizando un repertorio creativo para sobrevivir. La Transculturación entonces se debe tomar como el proceso conflictivo siempre en tensión en el cual los individuos de una cultura organizan y resemantizan prácticas de acuerdo a las necesidades del contexto en el que viven.<sup>197</sup> Es por ello que en la dinámica intercultural se dan “transacciones,” por la tendencia que tienen los individuos colonizados para oscilar entre prácticas culturales (hegemónicas o autóctonas) según las condiciones políticas, sociales, religiosas, etc., en las que se encuentran. Existe un constante traslado de contenidos culturales de una cultura--en el caso de los escritores indígenas de una cultura marginada--a otra--hegemónica, la de los colonizadores--que muchas veces sirven de estrategia para resistir la asimilación y conservar incluso prácticas de la

---

<sup>196</sup>“Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina,” *Asedios a la heterogeneidad cultural* 27.

<sup>197</sup>Como Clifford Geertz ha señalado, la cultura no es un poder al que se le pueden atribuir comportamientos sociales, instituciones, etc., es un contexto, un sistema de signos o símbolos intrincadamente ligado. *The Interpretation of Cultures* (USA: Basic Books, 1973) 14.

cultura sometida no aprobadas por la cultura hegemónica. La dinámica “transculturativa” nunca se resuelve en algo estático y duradero. Es un entrar y salir de las fronteras culturales cuya oscilación la provocan las constantes “transacciones” que utilizan los sujetos colonizados. Para Homi Bhabha el lugar de la cultura está en la enunciación “interna” o “internacional” del sujeto colonizado que denomina como “tercer espacio,” ese lugar “en medio,” es donde la traducción y negociación sobrellevan el significado de cultura. Las culturas, según Bhabha, se basan en su inscripción (representación simbólica cuyos significados no son imitación transparente) y la hibridez de su articulación.<sup>198</sup> Es decir, la exploración de otro espacio, puede aportar el encuentro de “los otros” en nosotros mismos en lugar de enfocar una dialéctica de bipolaridades. Recordemos la cita de Durán sobre el concepto de *nepantla*, que aparece al comienzo de esta sección. Para el indígena que cita Durán, tal concepto representa un espacio “en medio;” es decir, lugar no definido y por lo mismo, extraño para Durán, según la concepción dialéctica occidental a la que pertenecía.

Es posible que la apropiación de elementos de la cultura advenediza por el sujeto colonizado a veces sea una estrategia—muchas veces consciente, otras inconsciente-- para sobrevivir en una sociedad colonizada, en la cual se evalúa constantemente lo que el “otro”--el colonizador--requiere, y lo que los colonizados pueden salvoguardar. Es decir, mientras mejor conoce y domina las prácticas del colonizador el escritor “colonizado,” mejor puede oscilar entre los diferentes universos culturales. Con todo lo anterior, no quiere decir que no se dé transculturación vice versa. La diferencia es que la dinámica es de naturaleza disímil.<sup>199</sup> La cultura

---

<sup>198</sup>*The Location of Culture* (London & New York: Routledge, 1994) 34-39.

<sup>199</sup>Como lo explica Jorge Klor de Alva, los discursos éticos y políticos de los nahuas contrastaban agudamente con la agresiva postura europea. Es por lo mismo que existía una diferencia entre la transculturación de los indígenas y la resistencia transculturadora de los

dominante es la que escribe las reglas del juego, mientras que la cultura dominada es la que debe llevar a cabo las negociaciones para sobrevivir.

A diferencia del concepto de transculturación, el concepto de “mestizaje,” históricamente se ha referido a una fusión o resolución. El término “mestizaje” se ha utilizado a través de muchas generaciones generalmente para señalar la mezcla de razas biológica.<sup>200</sup> El término no precisa las diferencias o grados de apropiación cultural de individuos por las implicaciones homogeneizantes que contiene. Generalmente se ha utilizado para referirse a la fusión o sincretismo de una cultura. En muchos casos, el término conocido como “mestizaje cultural” ha sido una de las categorías descriptivas que se han utilizado para señalar la combinación y fusión de prácticas culturales de los universos europeos e indígenas. Por ejemplo, en los estudios de Miguel Angel Garibay la cuestión de raza no es importante sino una temática literaria que él denomina como “mestizaje.” Según él, los “historiadores mestizos” son

los que escribieron tratados de carácter histórico sobre la antigüedad prehispánica, fundados en documentos primitivamente recogidos en la lengua náhuatl. No importa que sean de procedencia

---

colonizadores. Klor de Alva dice que los españoles se caracterizaban por creencias sumamente afirmativas e intolerantes:

1) el absolutismo moral, que permitía lanzar un ataque inequívoco contra cualquier hecho o persona susceptible de ser definido como desviado; 2) con excepciones poco notorias, la determinación de excluir al Otro, que posibilitó una reacción común de los europeos contra la oposición nativa real o imaginaria, o contra las simples diferencias, partiendo de la presunción compartida de que la integridad cultural se funda en la negación de todas las demás culturas, y 3) la creencia de que los españoles ocupaban una posición cultural y política dominante en todo el mundo, que les colocaba sociocultural y políticamente en situación ventajosa con respecto a las definiciones indígenas, más limitadas, de las fronteras étnicas, y a sus aspiraciones, más localistas, a la hegemonía y al privilegio.

(“El discurso nahua y la apropiación de lo europeo,” *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, ed., Miguel León-Portilla et al, (Madrid: Siglo XXI, 1992) 341-342).

<sup>200</sup>García Clanclini señala que existe una conotación muy fuerte en los términos *mestizaje* y *sincretismo*. El término mestizaje se refiere a la mezcla biológica/racial, y sincretismo a la fusión de dos religiones. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

racial española, como es el caso de Fr. Diego Durán, o que lleven mezcla efectiva de las dos sangres, como sucede con Ixtlilxóchitl. El ‘mestizaje’ de que aquí hablo nada tiene que ver con la raza. Es más bien literario y, si se quiere, documental. Podría acaso usarse el término, feo por cierto, de inculturación.<sup>201</sup>

Utilizando la categoría de M.A. Garibay, escritores como Sahagún, Olmos y otros españoles, se podrían denominar como “mestizos” culturalmente, dado que escriben utilizando documentos recogidos en lengua náhuatl. Sin embargo, aunque tanto indígenas como mestizos y españoles escribieron narrativa utilizando los sistemas de pensamiento indígena y europeo, existen grandes diferencias en su producción escritural. El agrupamiento de estos escritores bajo el apelativo de “mestizos culturales” conlleva a una homogenización que omite diferencias importantes sobre la producción narrativa de éstos según su contexto social, cultural, lingüístico y político en una sociedad colonial.

El concepto de “mestizaje” históricamente también tiene otras connotaciones. Se ha definido como una resolución sincrética unificadora que proyecta una ideología nacionalista. Como lo indica Martin Lienhard: “el paradigma del “mestizaje” no pasa, en realidad, de un discurso ideológico destinado a justificar la hegemonía de los grupos criollos “nacionales” que asumieron el poder a la hora de derrumbarse el sistema colonial. En medio de un paisaje político y socio-cultural caracterizado por mecanismos de discriminación y exclusión, el ideologema del “mestizaje cultural” debe servir ante todo para afirmar la igualdad--ocultar la desigualdad--de los diferentes grupos que componen una sociedad nacional.”<sup>202</sup> Es por lo anterior que el paradigma de “mestizaje

---

<sup>201</sup>*Historia de la literatura náhuatl*, vol.II 291.

<sup>202</sup>Lienhard añade al pie de página “Más que un paradigma científico, el “mestizaje” fue y es un tópico literario muy exitoso. Entre sus cultores cabe destacar a R. Gallegos y A. Uslar Pietri

cultural” es problemático para señalar grados de apropiación y negociación de patrones culturales--entre los que se encuentra la escritura de Tezozomoc, miembro de las primeras generaciones de escritores indígenas.

El uso del paradigma de “literatura heterogénea” y del concepto de “transculturación” lleva el propósito de señalar que el encuentro de culturas distintas--como ocurre en la colonia en la Nueva España del siglo XVI--produce una pluralidad cultural y un estado constantemente oscilatorio y transitorio del manejo de prácticas culturales de los universos que componen la cultura de los individuos colonizados. Es importante resaltar que, aunque los individuos colonizados se encuentran en una posición marginada, muchos utilizan su creatividad y selectividad para sobrevivir en tal sociedad. Es decir, utilizan el repertorio más adecuado según lo requiera el contexto. Mary Louise Pratt utiliza el término “autoetnografía” para referirse a los textos en los que los sujetos colonizados representan su propia cultura utilizando “las maneras del colonizador.” Es por ello, dice Pratt, que los textos autoetnográficos no son “auténticos” o formas de representación “autóctonas.”<sup>203</sup> Ciertamente, las obras escriturales sobre las culturas prehispánicas se hicieron durante la colonia y muestran evidencia del contacto entre europeos e indígenas. Historiadores como Miguel León Portilla (*La filosofía nahuatl* 1966), Alfredo López Austin (*Tamoanchan, Tlalocan* 1997) o Jacques Soustelle (*Daily Life of the Aztecs, on the eve of*

---

(Venezuela), J. Vasconcelos y O. Paz (México), A. Carpentier (Cuba), J. Amado (Brasil). Todos ellos, como se sabe de sobra, desempeñaron un papel importante en la construcción de las “ideologías nacionales” respectivas”.

“De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras,” *Asedios a la heterogeneidad cultural* 66-67.

<sup>203</sup>*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London and New York: Routledge, 1992) 7.

*the Spanish Conquest* 1970) han intentado reconstruir el pasado prehispánico bloqueando lo “europeo” para indagar la realidad indígena pre contacto. Sin duda, las investigaciones de estos historiadores han aportado información vital sobre las culturas prehispánicas; sin embargo, las fuentes escritas durante la colonia sobre la historia autóctona son especialmente importantes para el análisis sobre el contacto con los europeos. Este estudio, no se enfocará en la pérdida de un repertorio de prácticas culturales auténtico, sino en los procesos y recursos de su representación textual. Dado que en el intercambio que ocurre en todo contacto cultural se dan ajustes por las influencias de horizontes simbólicos dispares, será preciso revisar algunos conceptos como el de aculturación<sup>204</sup> y transculturación.

En la tercera década de este siglo, algunos antropólogos norteamericanos como Robert Redfield, Melville Herskovits y Ralph Linton<sup>205</sup> estudiaron los procesos culturales que resultan de

---

<sup>204</sup>Como lo ha notado Friedhelm Schmidt, *aculturación* según Redfield et al., en realidad no quiere decir más que “contacto de culturas” y no como lo entiende Ortiz como un proceso de asimilación unilateral.”“¿Literaturas heterogéneas o literaturas de la transculturación?, *Asedios a la heterogeneidad cultural* 38

Gonzalo Aguirre Beltrán fue quien señaló tal malentendido para el cual da una explicación filológica:

La voz [aculturación] se encuentra formada por una partícula formativa, la preposición latina *ad*...No es necesario examinar los cambios semánticos que llevaron a trastocar la original acepción de *cultura* ...pero si es importante afirmar el significado invariante de la partícula formativa que, tanto en latín, como en inglés y en castellano, denota cercanía, unión, contacto. En inglés, consecuentemente, *acculturation* y *culture-contact* son sinónimos como también lo son en español *aculturación* y *contacto cultural*...Algunos supusieron que la partícula [ad] denotaba negación...*sin culturación* y se interpretaba como expresando la idea de suministrar cultura a individuos que carecían de ella.

Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) 9-10.

<sup>205</sup>Para la definición y bosquejo del estudio de aculturación ver Redfield Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits. “Memorandum for the Study of Acculturation,” *American Anthropologist*, 38 (1936): 149-152. También ver Redfield, Robert. *The Folk Culture of Yucatán* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1941).

la interacción cultural de sociedades distintas por medio de su teoría sobre *aculturación*. Según la confusión que produjo el vocablo, los postulados de la teoría establecían la existencia de un antagonismo entre las culturas indígenas--tradicionales--y las europeas occidentales--modernas. Al mismo tiempo, *aculturación*, según la etimología errónea, establecía un postulado “evolucionista” porque reducía el contacto de culturas a un movimiento de pérdidas y ganancias de las culturas indígenas hacia una asimilación a la cultura más “desarrollada”. Algunos trabajos realizados durante los treinta reflejan esta concepción de *asimilación*. Por ejemplo, *La conquista espiritual de México* de Robert Ricard concluye que en la Nueva España hubo una rápida y relativamente fácil asimilación cristiana de los indígenas. Ricard atribuye tal éxito a la efectiva y agresiva campaña evangelizadora de los frailes.<sup>206</sup> El problema con la noción *a priori* de esta dialéctica de opuestos, es que presupone que las culturas son una especie de objetos y no que las culturas existen en su contexto y se revelan a través del tiempo, cuando sus categorías conceptuales se ponen en contacto con una siempre cambiante realidad. Tal realidad forzosamente y constantemente se debe interpretar y organizar usando un sistema simbólico heredado del propio pasado de los actores sociales. De esta manera, la teoría de la aculturación, no capta las tácticas de resistencia, revaloración y renovación de los integrantes de las sociedades marginadas. Los “vencidos” entonces, quedan inevitablemente sin alternativas creativas hacia la asimilación. Como se intentará demostrar a continuación, indígenas, como Alvarado Tezozomoc, pudieron utilizar

---

<sup>206</sup>Jorge Klor de Alva ha cuestionado en numerosos estudios el análisis y conclusiones de Ricard. Tomando en cuenta la perspectiva de la filosofía indígena en especial la de los *Coloquios*, Klor de Alva enfoca los aspectos dialógicos de la interacción Nahua y Cristiana. Entre sus artículos más importantes sobre el tema se encuentra “Spiritual Conflict and Accommodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity,” *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*, eds., George A. Collier, Renato I. Rosado and John D. Wirth, (New York: Academic Press, 1982).

estrategias escriturales del colonizador antagonísticamente, como medio para ser aceptados por el fraile o el colonizador y para preservar la memoria de sus antepasados.

**Formatos apropiados y reelaborados: la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicayotl*  
paradigmas de las llamadas crónicas indígenas.**

Poca duda cabe que los indígenas escritores siguieron los modelos provinientes de arraigadas y sofisticadas prácticas escriturales europeas, como medio de insertarse no sólo en el círculo cristiano, sino también en el literario español para el reconocimiento y legitimación de la historia prehispánica. Como bien se sabe, los cronistas oficiales utilizaron varios géneros historiográficos para relatar los acontecimientos del descubrimiento y de la conquista, y para describir la naturaleza de las nuevas tierras conquistadas. Como lo ha visto Enrique Florescano, la progresiva dominación del suelo americano dio paso a una proliferación de cronistas que introdujeron los modelos de la antigüedad clásica y de la crónica medieval. Por lo mismo, la memoria del pasado se convirtió en un género libresco cuya protección real ocasionó que pronto fuera el tipo de escritura más imitada en las colonias americanas.<sup>207</sup>

Aunque los indígenas historiadores en la Nueva España o en el Perú, imitaron los formatos escriturales europeos, sus narrativas, cuentan con características propias. En éstas se vislumbran los problemas que plantea la transcripción de la historia oral a la escritura y el manejo de los distintos repertorios culturales. La escritura de una historia que había sido censurada por el poder colonial, y el empeño de los escritores indígenas en transcribir y continuar la memoria colectiva prehispánica, producen una narrativa conflictiva y contradictoria. Es decir, es una

---

<sup>207</sup>*Memoria mexicana* 130.

narrativa en proceso de insertar las formas autóctonas y europeas y por lo mismo transculturada. A lo anterior se añade que muchos de los escritores indígenas--como Tezozomoc--y mestizos provenían de una élite que colaboraba con el poder colonial pero que también se enorgullecía de pertenecer a las familias indígenas que habían tenido el poder en la época prehispánica. Es por ello que las crónicas “oralizantes” indígenas, como lo ha dicho Susana Jákfalvi-Leiva, revelan una red discursiva de residuos, apropiaciones, negociaciones y, en última instancia, de contradicciones entre múltiples modos de representación de la voz nativa y su historia.<sup>208</sup>

La crónica o corónica, según Walter Mignolo<sup>209</sup> que en la época medieval “se concebía como una ‘lista’ organizada sobre fechas de los acontecimientos que se deseaban conservar en la memoria,” durante el siglo XVI comenzó a confundirse con el término “historia;” es decir, documentación de testigos oculares o de información obtenida por medio de preguntas a testigos oculares sin énfasis en la cronología.<sup>210</sup> En algunas obras escritas por españoles del XVI se puede

---

<sup>208</sup> “De la voz a la escritura: *La relación de Titu Cusi*,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 37(1993): 259-77.

<sup>209</sup> Según Jerónimo de San José Crónica es:

Llámase también Crónica y nuestra lengua española que no sufre aspereza, ni dificultad en la pronunciación y sonido de las palabras, y por eso añade o quita letras a las dicciones ásperas, pareciéndosele ésta le añade una *o* en la primera sílaba diciendo Corónica, y de ahí coronista; aunque los muy escrupulosos eruditos siempre retienen la propiedad griega, diciendo crónica y cronista, y aun la ortografía de aquella lengua retienen escribiendo con *h* chrónica (...). Es, pues, Corónica la Historia difusa de alguna República eclesiástica, religiosa o seglar ajustada a los años, aunque no tan ceñida y precisamente como los Anales o Diarios. Pero Crónico es Historia breve y ceñida, ajustada a los años. La cual también se llama Cronología y especialmente si es narración y averiguación de años y de tiempos, porque *Chronos* es voz griega que significa tiempo.

Cita en “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista.” *Historia de la literatura hispanoamericana: Época colonial*, ed., Luis Iñigo Madrigal, (Madrid: Ediciones Cátedra, 1982) 76.

<sup>210</sup> Según Mignolo historia “...se emplea en la antigua Grecia en el sentido de *ver* o *formular preguntas apremiantes a testigos oculares*; y significa también el informe de lo visto o lo aprendido por medio de las preguntas.” “Cartas crónicas y relaciones del descubrimiento y de la

apreciar que los términos de “crónica” y de “historia” se vuelven intercambiables. Por ejemplo, la *Crónica del Perú* de Cieza de León en su proemio utiliza el término “historia” para referirse a lo que está escribiendo: “Y cobrando ánimo, con mayor confianza determiné de gastar algún tiempo de mi vida en escribir *historia*.” Así mismo el padre las Casas en su *Historia de las Indias* cuando explica las razones que lo impulsaron a escribir su historia utiliza el término “crónica” para referirse a su obra: “Digo que a poner los fundamentos y asignar las causas de todo lo que en esta *Corónica* de estas Indias propongo decir, va todo lo susodicho dirigido.”<sup>211</sup> Muy probablemente la poca delimitación de los géneros historiográficos por escritores europeos haya sido el resultado de la necesidad de ajustar viejos moldes historiográficos a un nuevo tipo de conocimiento de una nueva realidad. Habrá que recordar que los textos históricos escritos por autoridades como Aristóteles o Plinio, comenzaron a cuestionarse por su inexacta información sobre la geografía del mundo.<sup>212</sup>

Cuando los indígenas de la Nueva España y del Perú comenzaron a seguir los moldes historiográficos europeos, los géneros disponibles comenzaban a tomar particularidades al enriquecerse con las técnicas empíricas de los testigos oculares. Al echar una mirada al número de obras históricas que se escribieron durante los siglos XVI y XVII por indígenas, se encontrará que

---

conquista,” *Historia de la literatura...*

El mismo Jerónimo de San José expresa que Historia “...se origina de una voz griega, que quiere decir, conocer, ver o mirar.” Citas en “*Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento...*” 75.

<sup>211</sup>Citas de Mignolo, “*Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento...*” 76-77.

<sup>212</sup>Por ejemplo, el padre Acosta menciona en su Primer Libro de *La historia natural y moral de las Indias* el error de los antiguos al determinar la Tórridazona como inhabitable. En Bárbara G. Beddall (Valencia: Artes Gráficas Soler, 1977) 36.

los formatos que ellos denominan como crónicas, historias, diarios, memoriales, o relaciones cuentan a su vez con características propias, formando una escritura “alternativa” que difiere a la de los escritores europeos. Martin Lienhard arguye que de las cartas de reclamo jurídico empleadas por las comunidades indígenas para demandar tierras, surge un género espistolar autónomo. Sin perder el tono acusatorio a un destinatario jerárquicamente superior, la relación se hace híbrida, al añadir una visión histórica elaborada literariamente por el representante o escritor. Por ejemplo, la carta-narración de Titu Cusi Yupanqui dictada al fraile agustino Marcos García para el rey Felipe II, o la extensa crónica-relación de Guaman Poma de Ayala dirigida al rey Felipe III se presentan como ejemplos de esta hibridación historiográfica.<sup>213</sup> Antón Muñón Chimalpain,<sup>214</sup> historiador prolífico indígena contemporáneo de Tezozomoc, escribe ocho relaciones, un diario y un memorial, pero todos siguen el formato de los anales prehispánicos. La primera obra de Tezozomoc, aunque se denomina crónica, no se apega a la definición comentada por Mignolo, sino más bien a la de historia, ya que en ésta no se hace referencia a las fechas y muy posiblemente se basa en la historia oral de fuentes primarias o de testigos oculares. Su segunda obra es incluso más problemática, porque aunque lleva el título de crónica, se basa en el formato de los anales prehispánicos. Frank Salomon en su estudio sobre la escritura de los escritores andinos Guaman

---

<sup>213</sup>*La Voz y su huella* 50-51. Ver también Roberto González Echevarría *Myth and Archive*.

<sup>214</sup> La ortografía de Chimalpain la tomo de Victor Castillo Ferrera que indica que la letra h en Chimalpahin es innecesaria y el mismo autor no es consistente en la ortografía. (XI) Para el estudio de sus *Relaciones* y su *Diario* ver Susan Schroeder *Chimalpahin and the Kingdom of Chalco* (Tucson: The University of Arizona Press, 1991). También ver Victor Castillo Ferreras, ed, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán* (México: UNAM, 1991)

Poma,<sup>215</sup> Titu Cusi<sup>216</sup> y Juan de Santacruz Pachacuti<sup>217</sup>--contemporáneos de Tezozomoc y Chimalpain--sugiere que el propósito de los indígenas al utilizar los géneros europeos era recrear la historia indígena como “un sistema totalizador que tuviera las mismas dimensiones del pensamiento histórico Europeo, que ocupara el mismo espacio, pero sin causar conflicto con éste.”<sup>218</sup> La tendencia de apropiarse de las maneras del otro como alianza y requisito de supervivencia fue una de las estrategias más visibles en las obras de los indígenas tanto del Perú como de la Nueva España. Principalmente, esta historiografía “indígena” se diferencia de la europea sobre América en el enfoque que ésta última hace de las hazañas de la conquista en donde se distorsiona la cultura autóctona.<sup>219</sup> Para Raquel Chang-Rodríguez este tipo de escritura que denomina como “crónica

---

<sup>215</sup>Algunos estudios importantes sobre Guaman Poma de Ayala son los de Rolena Adorno *Cronista y Príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala* (Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989); *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period* (Syracuse, New York: Syracuse University, 1982); “The Rhetoric of Resistance: The ‘Talking’ Book of Felipe Guaman Poma.” *History of European Ideas*. 6:4 (1985): 447-464; *Guaman Poma : writing and resistance in colonial Peru* (Austin : University of Texas Press, 1986). Raquel Chang-Rodríguez *La apropiación del signo*; Juan M. Ossio “Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala,” en *Text and Context: The Social Anthropology of Tradition*, ed., Ravindra K. Jain (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977) 51-95.

<sup>216</sup>Algunos estudios sobre Titu Cusi: Raquel Chang-Rodríguez *La apropiación del signo* y “Writing as Resistance: Peruvian History and the *Relación* of Titu Cusi Yupanqui en *From Oral to Written Expression*.

<sup>217</sup>Ver Chang Rodriguez *La apropiación del signo*, Regina Harrison, “Modes of Discourse: The *Relación* de antigüedades desde reyno del Pirú,” *From Oral to Written Expression* 65-100.

<sup>218</sup> (Mi traducción). En *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, ed., Rolena Adorno (Syracuse: Foreign and Comparative Studies/Latin American Series No. 4 Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1982) 11.

<sup>219</sup>Raquel Chang-Rodríguez comenta esto en *La apropiación del signo* (Arizona: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988) 27.

mestiza” se caracteriza “por su elaboración del material histórico americano con estrategias narrativas indígenas y europeas y por tomar en cuenta la tradición oral y la escrita. Asimismo, manifiesta una postura de comprensión y acercamiento a lo americano colocado ahora en el centro mismo del discurso.”<sup>220</sup> Las grandes diferencias entre la diacronía indígena y la europea, entre la concepción espacio-temporal de la historia oral y la del texto escrito, entre el sentido de la historia prehispánica como patrones de eventos y la de cadenas de eventos europea, entre la concepción temporal cíclica indígena y la lineal europea son algunos de los factores que contribuyen a los conflictos y contradicciones de estas producciones textuales y que caracterizan a estas narrativas. No por nada Frank Salomon denomina a este tipo de historiografía como “crónicas de lo imposible” (9). A pesar de las dificultades que presenta el proceso transculturativo en la producción de esta narrativa, los indígenas como Tezozomoc, Chimalpain, Guaman Poma o Juan de Santacruz Pachacuti, aportan un género de importantes consecuencias para el estudio de la articulación de los aportes europeo e indígena en el contacto cultural.

Como indica Martin Lienhard, los géneros occidentales disponibles para los indígenas tomaron una autonomía de envergaduras insospechadas.<sup>221</sup> Las obras de Tezozomoc, aunque de título casi idéntico, difieren en formato, desarrollo de la narrativa, tratamiento de la temática y la audiencia a la que van dirigidas. La primera obra, escrita ca. 1598 se compone de 110 capítulos<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup>*La apropiación del signo* 27. Chang-Rodríguez toma su definición de los estudios de Martin Lienhard en *La voz y su huella*.

<sup>221</sup>*La voz y su huella* 51.

<sup>222</sup>En la edición de Orozco y Berra, aparecen sólo ciento diez capítulos. Según el catálogo de Lorenzo Boturini Bernarducci esta crónica se compone de 112 pero no se sabe en dónde estarán los dos que faltan a la de Orozco y Berra: “P. 17 II Chronica Mexicana en papel. Tomo 6. en fol. original. Europeo escrita en lengua Castellana por don Hernando de Alvarado Tetzozomoc (sic)

Sigue un formato híbrido europeo entre crónica e historia en que segmenta los episodios por capítulos con encabezados y pone poca atención a las fechas. Esta obra, que exalta la grandeza de Tenochtitlán, se divide en cuatro partes. La primera, que comprende del capítulo I al IX comienza con la pérdida del lugar de origen, *Aztlán* y su forzado nomadismo en busca de una tierra señalada por su dios principal: *Huitzilopochtli*.<sup>223</sup> Se enfatizan los problemas que como pueblo advenedizo tuvieron los *mexica* para establecerse. Se enfocan las guerras de los *mexica* con Azcapozalco para erigirse como Imperio. Una segunda etapa comienza con el poderío *mexica* y sus guerras para mantenerlo. Además se describen costumbres, y ritos de los pueblos protagonistas. Esta segunda sección abarca la mayor parte de la obra dado que comprende desde el capítulo IX al CI. Una tercera parte que comprenden los capítulos CII al CVI trata los presagios anticipando la conquista, durante el reinado de Moctezuma II. La obra termina con la llegada de los españoles a Tlaxcala cuyo tema se trata en los capítulos CVII al CV y con la promesa del narrador de seguir la historia en otro “cuaderno.” Si existió una segunda parte, todavía no se tiene noticia de ella. Se publicó por

---

cerca del año 1598 y contiene 112 capítulos desde la Gentilidad, hasta la llegada del Ynvicto don Fernando Cortés a aquellas tierras. Es la primera parte y falta la segunda.” Cita en la introducción a la *Crónica mexicayotl*, Adrian León, *XXIII*

<sup>223</sup>Como lo menciona León-Portilla, la coherencia cultural del pueblo *mexica* se inventa principalmente desde una posición providencialista otorgada como favor del dios. De ser un pueblo pobre y carente, los *mexica* llegaron a convertirse en el pueblo escogido para preservar el quinto ciclo. De acuerdo a la memoria histórica de los códices pintados en el tiempo de *Tlacaélel*, el quinto ciclo--en el cual se encontraban en esos momentos--terminaría si no se satisfacía al dios Huitzilopochtli con la sangre de los sacrificios humanos. El líquido vital, como ofrenda, era una necesidad para que no se apagara el sol. De esta manera, el pueblo *mexica* tenía la responsabilidad de servir como los elegidos para llevar a cabo esta misión. *Los antiguos mexicanos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1961) 86-91.

De esta manera, la legitimación de los *mexica* en Mesoamérica se construye en base a una necesidad y esa indispensabilidad del pueblo *mexica* se refleja en su convicción de su misión para evitar la destrucción del mundo.

primera vez en el siglo XIX en el tomo IX de *Antiquities of Mexico* de Kingsborough, y poco después en la colección de Ternaux Compans. Finalmente, Orozco y Berra la publica en 1878.<sup>224</sup> En 1983, se descubrieron manuscritos de la *Crónica mexicana* y de la *Crónica mexicayotl* en Inglaterra entre una colección de historias de Alva Ixtlilxóchitl. Según Susan Schroeder, en 1827, José María Mora, bibliotecario del Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México, intercambió los manuscritos por biblias a la British and Foreign Bible Society. Estos manuscritos quedaron olvidados en los archivos hasta su descubrimiento hace quince años.<sup>225</sup>

La segunda obra de Alvarado Tezozomoc se ha estudiado poco. Igual que su primera obra, la segunda formaba parte de la colección de manuscritos del caballero Lorenzo Boturini<sup>226</sup> y no se publicó hasta nuestro siglo. En la actualidad, existe una fotocopia en el Archivo Histórico del Museo de Antropología de México, la cual tradujo al castellano y editó Adrián León por primera vez en 1949.<sup>227</sup> Esta edición/traducción es la única que existe hasta la fecha.

---

<sup>224</sup>Datos tomados de Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana* 270. Se cree que la obra de Tezozomoc se encontraba entre los volúmenes del erudito Sigüenza y Góngora, los cuales donó a los jesuitas de la Compañía de San Pedro y San Pablo. Cuando los jesuitas fueron expulsados en el siglo XVIII, la Administración Real incautó los volúmenes. En 1775 Mariano Veytia había conseguido una copia del manuscrito proporcionada por Boturini. En 1951 apareció un manuscrito de la *Crónica mexicana* que bien puede datar del siglo XVI o XVII. Ver D.V Mcpheeters, "An Unknown Early Seventeenth-Century Codex of the Crónica Mexicana of Hernando Alvarado Tezozomoc," *The Hispanic American Historical Review*, 4 (1954): 506-512. Hasta la fecha, no he tenido oportunidad de ver los originales de las dos obras de Tezozomoc.

<sup>225</sup>*Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco* (Tucson: The University of Arizona Press, 1991) 20.

<sup>226</sup>Aparece el documento original en Eugène Boban *Documents pour servir a l'histoire du Mexique, Catalogue raisonné de la collection de M. Eugène Goupil* vol. I (Paris: Ancienne Collection J.M Aubin 1891).

<sup>227</sup>Esta será la edición que se usará para el comentario de texto: *Crónica mexicayotl*, trad., Adrián León, (México: UNAM, 1975). Esta es la primera reimpresión de la primera edición en

A diferencia de la primera obra, la *Crónica mexicayotl* sigue el formato de los anales prehispánicos. Éstos eran compilaciones históricas cuyas secciones se ordenaban por años. En la *Crónica mexicayotl* se utiliza el calendario prehispánico seguido de la correspondiente fecha del calendario occidental. Esta obra, promete dar el recuento de la historia *mexica* desde su principio. Sin embargo, no cubre todo el material temático ni la secuencia de la primera obra. Se podría decir que se trata de una versión muy condensada cuya última parte, cubre la genealogía de los nobles *mexica* en la cual aparece el linaje de Tezozomoc.

Para facilitar la segmentación de la obra el editor, Adrián León<sup>228</sup>, asignó números consecutivos a los trescientos setenta y cinco párrafos que componen la obra. Tales números se utilizarán para la segmentación de este estudio. Los párrafos uno al cinco contienen una introducción que establece la grandeza del pasado *mexica*, y los propósitos de la obra: transmitir un legado verídico por orden de los ancianos. En los párrafos cinco al siete, el mismo Tezozomoc aparece como narrador, afirma su nobleza, y se autonombra como portavoz de la historia que va a narrar. El párrafo ocho que lleva el título de “Principio de la crónica” concluye en el párrafo doce en que se establece a manera de presagio, que llegarán otros a ocupar el puesto que tenían los *mexica*. Del párrafo trece al trescientos setenta y cinco se intercalan poemas épicos prosificados, relaciones ya elaboradas como la del mestizo Alonso Franco (11), que ilustran partes de la historia *mexica*, subrayando las dinastías y genealogías de los reyes y nobles *mexica*, y de algunos nobles

---

1945. Adrián León tradujo la obra del paquete número 21 de la colección de fotocopias del Museo Nacional de México—49 fotografías provenientes del manuscrito 311 de la Biblioteca Nacional de París. También incluye otras fotocopias por disposición de Francisco del Paso y Troncoso.

<sup>228</sup>En la introducción el editor no proporciona información sobre los pormenores de tal numeración.

culhuacanos y de Amaquemecan. A diferencia de la *Crónica mexicana* cuya historia va de 1068--la salida de los *mexica* de Aztlán--a 1519--la llegada de Cortés a San Juan de Ulúa--, la segunda historia cubre parte de la colonia--hasta 1579--enfaticando dinastías de gobernadores indígenas durante la colonia.

Existen varias razones posibles por las que difieren en formato y en desarrollo estas dos obras de Tezozomoc. Primero, en la *Crónica mexicayotl*, aparte de Tezozomoc, aparecen como autores Antón Muñón Chimalpain y el mestizo Alonso Franco. Por lo mismo, se ha debatido en años pasados sobre su autoría. De Alonso Franco, no se sabe mucho, sólo que colaboró con algunos pasajes como se indica en la obra y que murió en 1602 (25). Según varios historiadores,<sup>229</sup> así como el mismo traductor de la edición al español,<sup>230</sup> es muy probable que don Antón Muñón Chimalpain haya sido el copista de la *Crónica mexicayotl*, y añadiera algunos pasajes a manera de edición. Parece ser que a través de la letra manuscrita de la fotocopia que se encuentra en el Archivo General del Museo de Antropología de la Ciudad de México se ha decidido que se percata la letra de tres amanuenses. La que más aparece en el texto es la de don Antón Muñón Chimalpain,<sup>231</sup> por lo que se le ha atribuído ser el copista; la otra letra pertenece a León Gama que

---

<sup>229</sup> Entre los historiadores que lo señalan se encuentran James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest* 389 y nota 44 591; Esteve Barba *Historiografía indiana* 270-272; Carrera Sampra "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos". Siglos XVI-XVII." *Revista española de Antropología Americana: [Trabajos y conferencias]* 6 (1971):221-222 y E. Florescano *Memoria mexicana* 373.

<sup>230</sup>El traductor Adrián León dice "Chimalpahin [por medio de sus interpolaciones tanto por su forma como por su materia establecen que] no fue quien escribió nuestra crónica, sino que simplemente la preserva copiándola, pero adiciona y anota con observaciones cuando lo cree pertinente." Introducción a la *Crónica mexicayotl* XVII.

<sup>231</sup>Chimalpain escribió ocho relaciones que contienen descripciones geográficas del mundo, reflejan sus lecturas del *Génesis* y de filosofía antigua, además de incluir la historia de la

añadió algunos comentarios dos siglos después. Finalmente, Lorenzo Boturini añade también algunos comentarios al mismo texto.<sup>232</sup> En vista de que no existen estudios profundos sobre esta obra y sólo tenemos una edición que data casi de cincuenta años, mi acercamiento se limitará a cotejar el contenido y tratamiento de los pasajes que se corresponden ilustrando sus diferencias y abriendo la problemática de éstos para futuros estudios más profundos.

No sorprende que la *Crónica mexicayotl* contara con la cooperación de varios autores, pues tal era la técnica de los anales: compilaciones históricas colectivas. Los autores de los anales fueron por lo general escritores indígenas educados o funcionarios que tenían conocimiento tanto del sistema colonial, como del nahua.<sup>233</sup> Según James Lockhart, en los anales de la colonia se podía expresar de una manera más libre, la opinión personal o partidaria del escritor. Este tipo de escritura se producía con mayor independencia de los auspicios que los españoles proporcionaban

---

peregrinación *mexica* enfocándose en especial en el área de *Chalco-Amaquemecan*. Su *Diario* se concentra en eventos de la colonia ocurridos en la Ciudad de México. Finalmente, su *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* que termina en 1631 es una síntesis de la historia de Chalco. En la *Crónica mexicayotl*, en el párrafo sesenta y dos aparece la primera intervención de Chimalpain:

Empero yo, quien aquí menciono mi nombre, “Domingo de San Antón Muñón” Chimalpain, examiné, ponderé los cómputos anuales de los chalcos: cuando fueron a sitiarse en son de guerra a los mexicanos, allá en Chapultepec...(47).

De nuevo aparecen comentarios de Chimalpain en el margen al párrafo sesenta y cuatro, para corregir información que él consideraba con errores:

(pero yo, “Domingo de San Antón Muñón” Chimalpain, pude examinar el cómputo de años de los mexicanos, y ví que en el año arriba mencionado, “1299 años”, 2-caña, reinó allá en Culhuacán él, Coxcoxtli) (49).

<sup>232</sup>Ver la introducción a la *Crónica mexicayotl* VII-XXVII.

<sup>233</sup>James Lockhart explica la procedencia de este tipo de formato en *The Nahuas After the Conquest* 376.

a otros géneros como el teatro o la poesía.<sup>234</sup> Quizá por documentarse por varios escritores, y por la relativa libertad que representaba este tipo de documentación, muchos de los anales coloniales eran anónimos. Sin embargo, los nombres de los interesados aparecen en anales que se utilizaron con fines políticos. Este género se prestaba para rescatar las genealogías de los nobles como prueba de su merecimiento a cargos públicos en la colonia. Quizá, la *Crónica mexicayotl*, se utilizara con un fin político parecido. Aunque cuando se escribe, muy probablemente Tezozomoc contaría con 80 años de edad, el rescate genealógico muy bien podría haber servido para establecer la alianza de los nobles *mexica* con el cristianismo, para legitimar la posición social de su misma descendencia y establecer legítimamente el derecho al poder político de los indígenas nobles. De hecho, este último propósito es una de las características que comparten las obras de Chimalpain, Guaman Poma de Ayala, Titu Cusi y Juan de Santacruz Pachacuti.<sup>235</sup> En vista de que la segunda parte de la *Crónica mexicayotl* se refiere a la genealogía del linaje de Tezozomoc, es casi seguro que el encargado de la compilación haya sido él mismo aunque aparezcan pasajes compuestos por otros historiadores—como Chimalpain y el mestizo Alonso Franco. Una pista que puede servirnos para especular que Tezozomoc es el que dirige esta compilación está en la introducción, en la cual,

---

<sup>234</sup>James Lockhart *The Nahuas After the Conquest* 376. Lockhardt no proporciona más información sobre los pormenores de tales auspicios. Muy probablemente los auspicios se debieran a que a diferencia de los anales que no se publicaron hasta el siglo XIX, las representaciones teatrales fueron un conducto que se utilizó en las campañas de la evangelización. Ver las obras de Fernando Horcasitas *El teatro nahuatl: Épocas novohispanas y moderna* (México: UNAM, 1974); Louise Buckhart *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996) y Christian Duverger *La conversion des indies de Nouvelle Espagne* (France: Editors du Seuil, 1987).

<sup>235</sup>Hay varios puntos comparativos entre estas obras que nunca se publicaron en su tiempo. Las narraciones, aunque se concentren en el pasado prehispánico, se hacen desde el punto de vista de la nostalgia de los sujetos colonizados que ven desaparecer su mundo pero no se dan por vencidos.

éste se nombra portavoz de los sabios, por el privilegio de ser noble, y por haber sido receptor inmediato de la historia de sus antepasados:

Y hoy en el año de 1609, *yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma el menor...*(7) (Enfasis añadido)

Y también por eso, yo Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, certifico y confirmo a los mencionados ancianos ya que *no es tan sólo de la boca de unos cuantos la relación que aquí comparo...*por ellos atribuyo el relato...a los ancianos que la ordenaran: *puesto que yo custodio mi depósito por propia decisión...*(8) (Enfasis añadido).

Dado que la *Crónica mexicana* se escribe en castellano y la *mexicayotl* en náhuatl, no se puede decidir cuáles pasajes son los que escribió Tezozomoc basándose en la estilística. Los problemas surgen también al querer comparar la temática y su tratamiento, por la naturaleza variable del contenido de las narraciones orales. El mismo evento podría contar con una riqueza de versiones según la interpretación, conocimiento y entrega de cada transmisor.<sup>236</sup> Además, como lo ha visto Juan Ossio, las tradiciones indígenas muy probablemente no comparten nuestra preocupación con la realidad objetiva, en especial en tradiciones en las que no existe la escritura, el pasado se remodela constantemente en el presente y se usa como modelo para las insituciones del momento.<sup>237</sup> La *Crónica mexicana* se escribe once años antes que la *mexicayotl* para un público aparentemente criollo o español. La segunda, va dirigida a los *mexica-tenochca* y a su descendencia, y se escribe en náhuatl como se indica en la introducción: “Oidla y comprendedla bien, vosotros, los hijos y nietos, los mexicanos, los tenochcas, y todos quinesquiera que de vosotros provengan, quienes nazcan, vivan y sean de vuestro linaje” (9-10). Sin duda, el punto de

---

<sup>236</sup>Enrique Florescano dedica algunas páginas al tema en su *Memoria mexicana* 374.

<sup>237</sup>“Myth and History: The Chronicle of Guaman Poma” *Text and Context* 83.

vista en ambas obras es diferente, no sólo por escribirse en idiomas distintos, sino porque se escribe para dos audiencias distintas. La probable remodelación del pasado de los *mexica* en la segunda obra, difiere de la primera porque los propósitos de ambas obras se manejan de manera distinta. La *Crónica mexicana* intenta apegarse a modelos historiográficos europeos, mientras que la segunda, pretende seguir un modelo más apegado a los autóctonos de transmisión oral/pictográfica--los anales--que como se mencionó anteriormente, contaban con más autonomía que otros géneros auspiciados por los españoles.

Aunado a lo anterior, la colaboración de compiladores o narradores orales podían haber diferido de una a otra obra. Algunas fuentes insisten en que la *Crónica mexicana* es la traducción de un documento llamado "Crónica X."<sup>238</sup> En vista de que no existe evidencia alguna, ni nadie ha podido conocer tal documento, es más posible, que la primera obra de Tezozomoc se componga de la traducción de varios textos--orales y escritos--conocidos también por el dominico Diego Durán y utilizados para su *Historia de las Indias de Nueva España*.<sup>239</sup> Tezozomoc, como miembro

---

<sup>238</sup>En 1945 Robert H. Barlow publicó un artículo sobre la existencia de esta crónica por la relación que tienen la *La Historia de las Indias de Nueva España* del padre Diego Durán y *Crónica mexicana* de Tezozomoc. El artículo se publicó en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 7 (1945): 65-87 y se reimprimió en *Obras de Robert H Barlow: Los mexicas y la triple alianza*. Vol 3, eds., Jesús Monjarás-Ruiz et al, (México: INAH, 1990) 13-28.

Lockhardt comenta a este respecto:

[Since the *Crónica mexicana* is only a translation from a prehispanic source]All that was left for him to do was to explain terms, concepts, and allusions that a Spanish reader might have found puzzling, add an orthodox Christian perspective (perhaps already in the original), and make some connections with the Mexico City of his own day *The Nahuas After the Conquest* (390).

<sup>239</sup>En su tesis doctoral *Fray Diego Duran's 'Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme' A Historiographical Analysis*, Stephen Allyn Colston (Los Angeles: University of California, 1973) propone la existencia de una rama de historia oral Tenochca común al texto o textos que sirvieron de "original/es" a Tezozomoc y a Durán 63.

de la aristocracia de los tenochcas, tuvo acceso a códices, libros de años, cantares, etc,<sup>240</sup> que sin duda forman parte de su narrativa. Aunque en su primera obra no menciona por ningún lado las fuentes que utiliza, la posibilidad de que Tezozomoc haya compilado una serie de traducciones para su primera--que no necesariamente hayan sido los mismos para su segunda--puede reflejarse en la *Crónica mexicayotl*. En esta segunda obra Tezozomoc insiste en que se compone de varios textos de diferentes historiadores e informantes entre los que se encuentran su propio padre, su tío y otro noble indígena:

...de sus amados labios la recogí tal cual la contarán los amados reyes y nobles que vivieran, a quienes después se cita aquí...Don Diego de Alvarado Huanitzin, padre mío preciadísimo noble, Don Pedro Tlacahuepantzin, mi tío, Don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y los demás queridos nobles a quien escuchara...(8).

La organización y enfoque de ambas obras establece sus diferencias. La *Crónica mexicana* se enfoca principalmente en las batallas, tributos y triunfos de los *mexica*. La *Crónica mexicayotl*, aunque trata algunas batallas, la intercalación de las genealogías, poemas épicos prosificados e intervenciones del historiador Chimalpain, enfocan temas cotidianos que no se tratan en la primera obra. El tipo de tópicos que formaban los anales era de un alcance mucho mayor al de otros géneros. Además de representar el *altepetl*,<sup>241</sup> en los anales, se documentaba lo que se consideraba importante durante el año, de esta manera, el enfoque en los sucesos y no en la temática producía

---

<sup>240</sup>Tanto León-Portilla en los *Antiguos mexicanos* como A.M Garibay en "Literatura Histórica" *Historia de la literatura náhuatl* 300-308 comentan sobre la variedad de documentos prehispánicos a los que Tezozomoc tuvo acceso.

<sup>241</sup> *The Nahuas After the Conquest* 376. El *altepetl* (*atl* agua(s), *tepetl* montaña(s)) era un sustantivo que indicaba tanto "lugar" como el territorio que pertenece a un grupo de gente.

una miscelanea de tópicos. Las correspondencias de tópicos y desarrollo similar en ambas crónicas se perciben en los capítulos primero, segundo y tercero de la *Crónica mexicana*, con los párrafos trece al cuarenta y ocho de la *Crónica mexicayotl*. En estos se explica la salida de los *mexica* de Aztlán, su divagar por tierras mesoamericanas y su asentamiento por orden del dios *Huitzilopochtli*. El párrafo treinta y cuatro en la *Crónica mexicayotl* indica que la historia hasta allí fue compilada por Alonso Franco: “34. Aquí concluye el relato del anciano Alonso Franco, cuya morada se encontrara aquí en la ciudad de México Tenochtitlan, quien era mestizo, y muriera por los años de 1602.” (25). Si Alonso Franco contribuyó con el contenido que comprenden los párrafos trece al treinta y cuatro, muy bien pudo también colaborado con su compilación a la *Crónica mexicana*, ya que su historia se asemeja a la que se trata en el primer capítulo de dicha obra. De los párrafos cuarenta y ocho al trescientos setenta y cinco, se añaden situaciones que no se encuentran en la primera obra, o que difieren en algunos aspectos. Por ejemplo, hay un episodio dedicado a *Copil*, hijo de *Malinalxoch*, hermana de *Huitzilopochtli* que no aparece en la primera obra. Es muy interesante que no se haya incluido, dado que, según la leyenda, el corazón de *Copil* es el que da nacimiento al nopal en el que luego se encontraría el águila devorando a la serpiente. Tal señal, fue la que había pronosticado el dios *Huitzilopochtli* para que se establecieran los *mexica*. Muy probablemente este episodio se haya eludido de la *Crónica mexicana* por su violencia. Como se dijo, ésta primera obra iba dirigida a una audiencia criolla o española. En la *Crónica mexicana* sólo se indica que llegaron al lugar señalado por *Huitzilopochtli* guiados por el teomama<sup>242</sup> *Cuauhtlo quetzqui* (III, 231). En la versión que aparece en la *Crónica mexicayotl*,

---

<sup>242</sup>Los teomama era los cargadores-sacerdotes del dios e intérpretes por medio de los cuales el dios se comunicaba con los hombres

*Copil* pelea con *Hiuitzilopochtli* por haber dejado a su madre--hermana de *Huitzilopochtli*--abandonada mientras dormía. La riña termina con el degollamiento de *Copil* cuya cabeza se entierra en el cerro de *Acopilco*. *Huitzilopochtli* en seguida, da orden al teomama *Cuauhtlequetzqui* que arranque el corazón a *Copil* y lo arroje desde el tepetate que sirvió como silla al dios *Quetzalcoatl*. El corazón cae entre el tular del carrizal en donde se establecerían los *mexica* (39-46 y 64).<sup>243</sup>

Otro pasaje violento que no aparece en la primera obra, es el desollamiento de la hija del rey *Achitometl* de *Culhuacan*, por lo que, según la segunda obra, tuvieron guerra los *mexica* con los culhuacanos (54-58). Según dice la *Crónica mexicayotl*, antes de se establecerse los *mexica* se encontraban en *Tizaapan*, región del rey de *Culhuacan*. Por orden del dios *Huitzilopochtli* los teomamas pidieron al rey *Achitometl* a su hija como parte de la alianza con éste. El mismo dios dio orden a los teomama para que desollaran a la princesa, cuya piel utilizó a uno de los sacerdotes supremos. Cuando *Achitometl*, convidado por los *mexica*, se dio cuenta de que la piel del sacerdote era la de su hija, los culhuacanos emprendieron la guerra con los *mexica*. Si en la *Crónica mexicana* no aparece este episodio ni el del corazón de *Copil*, en la *Historia de las Indias de la Nueva España*<sup>244</sup> del dominico Diego Durán, aparecen, ambos (IV, 45 y V, 47) cuya temática y desarrollo se parecen a los de la *Crónica mexicayotl*. Si Robert Barlow tiene razón en

---

<sup>243</sup>El el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, de Chimalpain, aparece el mismo episodio de *Copil* pero con diferencias significativas. En éste, es el teomama - *Cuauhtlequetzqui* el que da muerte a *Copil* y es el *tlenemacac*--el que ofreció fuego—de nombre *Ténuch* el que arroja el corazón. No describe el degollamiento y la hija de *Copil* aparece con otro nombre (131-133). Por lo cual, muy posiblemente, esta narración corresponda a Tezozomoc.

<sup>244</sup> *Historia de las Indias de Nueva España*, ed., Miguel Angel Garibay, vol I, II (México: Porrúa, 1967).

que la *Crónica mexicana* es la traducción de la llamada “Crónica X” que sirvió tanto a Tezozomoc como a Durán, ¿por qué no se incluyen estos pasajes en la narración en castellano? y ¿por qué se incluyen en la narración en náhuatl? Quizá la elisión de estos pasajes, muy bien podría haber sido intencionada en un intento de mitigar la abundancia de rituales violentos en la obra que iba dirigida a los españoles.

Sin embargo, no todos los episodios que no aparecen en la *Crónica mexicana* y que sí aparecen en la segunda son de carácter violento. Existe uno en particular de tono literario-mitológico en la *Crónica mexicayotl* que no aparece en la primera. Se trata del rapto de la princesa *Miahuaxihuitl*, hija del rey *Cuauhnahuac* por el rey *mexica Huitzilihuitl*. Según la historia, *Huitzilihuitl* intentó pedir la mano de la princesa *Miahuaxihuitl*. Su padre, el rey *Cuauhnahuac*, se la negó y uno de los dioses aconsejó al rey de los *mexica* que raptara a la princesa, la cual su padre tenía encerrada para que nadie se le acercara:

Según dice *Ozomatzi* era brujo “nahualli”: llamaba a todas las arañas, así como al cinepiés, la serpiente, el murciélago y el alacrán, ordenándoles a todos que guardasen a su hija doncella, *Miahuaxihuitl*... A esta princesa... la solicitaban los reyes de todos los poblados porque querían casarla con sus hijos, pero *Ozomatzi* no aceptaba ninguna petición... Después durante la noche, le habló *Yoalli* “el diablo”, en sus sueños a *Huitzilihuitl*, diciéndole: “Entraremos en *Cuauhnahuac* a despecho de la gente...y tomaremos a...*Miahuaxihuitl*.” Cuando *Yoalli* le habló nuevamente le dijo:...Haz una lanza y una redecilla, con las cuales irás a flechar a casa de *Ozomatzi*, donde está enclaustrada la doncella su hija...adórnala...y píntala bien, plantándole además en el centro una piedra muy, muy preciosa...Cuando cayó la caña dentro del patio, y la doncella *Miahuaxihuitl* la vio bajar del cielo...la tomó...maravillándose luego, mirando y admirando sus varios colores...inmediatamente la rompió por el medio, y vio dentro de ella la mencionada piedra hermosísima...la cual tomó diciéndose: “¿Será fuerte?”, plantándosela en la

boca...yéndosele al interior incontinenti y tragósele, y ya no pudo sacarla, con lo cual dio principio su embarazo y concepción de Moteuczoma Ilhuicaminatzin (92-95).

Este episodio muestra lo que Miguel Angel Garibay denomina como episodio novelesco de la princesa encerrada, el cual indica que quizá sea la transposición del mito del Rapto de *Xochiquetzal* por *Tezcatlipoca*.<sup>245</sup> Con este ejemplo, no quiere decir que en la *Crónica mexicana* no aparezcan algunos pasajes mítico-literarios que se denominan como “agüeros” por el narrador y que no aparecen en la segunda obra. Dado que la primera obra es mucho más extensa, se salpican entre los episodios guerreros, un buen número de predigitaciones de orden mítico en que los animales se comunican con los personajes para prevenirlos de algún mal.<sup>246</sup> Sin embargo, el enfoque en las conquistas *mexica* en la primera obra muy probablemente fue la razón por la que los episodios “literarios” queden un poco escondidos, dentro de la gran temática guerrera.

Es interesante que en la *Crónica mexicana* en los capítulos LXII y LXIII se hace hincapié en que la guerra que los *mexica* tuvieron con *Tlatelolco* se debió a “las liviandades de las mujeres tlatelulcas”(378). En la *Crónica mexicayotl* la misma guerra se culpa a los malos tratos que el rey

---

<sup>245</sup>*Historia de la literatura nahuatl* II 306-307. En el *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, (México: Larousse, 1991) 203-204 aparece el mito al que se refiere Miguel Angel Garibay de la siguiente manera:

*Xochiquetzal* “Flor quetzal” ha sido identificada con la luna nueva, además está muy relacionada con los dioses creadores y con el paraíso de *Tamoanchan*, en donde, según el mito, vivía hilando y tejiendo y cuidando de los hombres y de los dioses, pero ninguno podía verla, pues los enanos y los corcovados cuidaban celosamente de ella. En este lugar había un árbol llamado *xochitlicacan*, cuyas flores producían enamoramiento. En este mito *Xochiquetzal* era esposa de *Tláloc*, aunque en otros aparece como mujer de *Cintéotl*, *Tezcatlipoca* la hizo que pecara con él, después de lo cual rompió el árbol florido...En otro relato más, estando *Xochiquetzal* en el paraíso, *Tezcatlipoca* envió al murciélago para que la mordiera dentro de su vulva y le llevara lo arrancado, lo que se convirtió en flores de mal olor para los dioses, quienes enviaron las flores a *Mictantecuhli*, quien las lavó, convirtiéndolas en flores perfumadas.

<sup>246</sup>Existe un buen número de presagios que no se mencionan por los límites de este estudio. Uno de particular interés aparece en el capítulo LXIII en dónde un perro y un pavo previenen a un viejo sobre la guerra de los *mexica* con *Tlatelolco* (384-385).

*Moquihuixtli* de *Tlatelolco*, hace a la princesa *Chalchiuhnenetzin*, hermana mayor del rey *mexica Axayacatzin*. Según esta segunda obra, “a la princesa *Chalchiuhnenetzin* le hedían grandemente los dientes, por lo cual jamás se holgaba con ella el rey *Moquihuixtli*”. (117) La historia sigue subrayando las desgracias de la princesa añadiendo que era fea y delgaducha. Sus quejas, según la historia, instigaron la guerra entre los *mexica* y los de *Tlatelolco* (118-119). Como se dijo, en la primera obra se culpa de dicha guerra a la liviandad de las mujeres de *Tlatelolco*. En la *Crónica mexicana* la princesa, que no aparece su nombre, es quien previene al rey *Moquihuixtli* de la guerra que intentan los *mexica*. Este episodio es sumamente interesante y diferente al de la segunda obra. El presagio por el que la princesa previene a su esposo surge de una voz proveniente de sus órganos sexuales:

A la muger de *Moquihuix*, como á reina que era, la bañaban dentro de su casa todas sus criadas en una alberca encalada; y dijole allí un agüero ó hechicero, adivino, *motetzahui*, y fué, que estándola bañando, dicen que habló la natura de la muger, y dijo: Madre mia, querría estar acostada, cuando este pueblo esté desbaratado y rompido tlatelulco. ¿Oisme, madre mia? Despues dijo: ¡Oh desventurada de mí! Todas las criadas y esclavas que estaban bañanándola, oyeron el agüero que habló la natura de la muger del rey *Moquihuix* (LXIII, 383).

Ciertamente, en este episodio y en la narración que sigue en la *Crónica mexicana*, la reina tiene un tratamiento y vive como lo que es: la esposa del rey de *Tlatelolco*. No aparece mención a su fealdad ni a los desaires que el rey le hace en la segunda obra.<sup>247</sup> Sin embargo, parece existir un lazo entre estos dos episodios. En la *Crónica mexicayotl* no se menciona lo del presagio proveniente de su “natura de muger,” sin embargo el nombre de la princesa en náhuatl quiere decir

---

<sup>247</sup>En la *Historia* de Durán (XXXIII, 256-57) este pasaje se desarrolla como el de la *Crónica mexicana*.

lo siguiente: *Chalchiuh-* (preciosidad de una gema como la esmeralda)<sup>248</sup> *nenetl-* (natura de mujer)<sup>249</sup> *tzin* (sufijo honorífico).<sup>250</sup> Es decir, el nombre de la princesa quedaría como preciosidad--o valor--de natura de mujer. Muy probablemente, en la *Crónica mexicayotl* no había necesidad de narrar lo del aügurio, dado que se hacía mención de éste por el mismo nombre de la princesa.

Otros pasajes revelan cambios en los nombres de los personajes. La esposa de *Huitzihuitl* en la *Crónica mexicana* aparece con el nombre de *Ayauhzihuatl*, (235) mientras que en la *Crónica mexicayotl* se le da el nombre de *Miahuaxihuitl* (92). Se sabe que se trata del mismo personaje porque ambas aparecen como madres biológicas del rey *Chimalpopoca* e hijas del rey *Tezozomoc* de *Atzacaputzalco*. Muy probablemente, esta diferencia sea un ejemplo de la variabilidad e interpretación de las fuentes históricas disponibles. El mismo Tezozomoc señala que a veces los ancianos no coincidían en los nombres de los personajes. En la narración del episodio de *Copil*, se afirma lo siguiente: "...luego de regresar de donde fuera a arrojar el corazón, él, *Cuauhcoatl*, o quizás *Cuauhlequetzqui*; divergen en ello las relaciones de los ancianos sobre quién fue el que arrojó el corazón..."(44). Chimalpain también interviene en varias ocasiones en el texto para corregir o afirmar la información de la *Crónica mexicayotl*. Sus comentarios algunas veces aparecen en paréntesis en la edición: "...todos los mexicanos se establecen por consiguiente; e inmediatamente fueron a *Culhuacán*, donde era rey *Coxcoxtli*, aunque los ancianos mexicanos indican a *Achitometl* como el rey de allá de *Culhuacán* (pero yo, 'Domingo de San Antón Muñón'

---

<sup>248</sup>Tomado del *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica* 59.

<sup>249</sup>Tomado de *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, ed., Frances Karttunen (Austin: University of Texas Press, 1983) 168.

<sup>250</sup>Tomado de *Foundation Course in Nahuatl Grammar*, vol., 1 eds. Joe Campbell y Frances Karttunen, (Austin: University of Texas Press, 1989) 194.

Chimalpain, pude examinar el cómputo de años de los mexicanos, y ví que en el año arriba mencionado, ‘1299 años’, 2-caña, reinó allá en *Culhuacán* él, *Coxcoxtli*;)” (49). Como historiador de la región de *Chalco* y *Amaquemecan*, sus correcciones sobre todo se enfocan en los sucesos que tienen referencia a estos lugares:

...y los demás reyes de *Chalco* a quienes no menciono aquí, en cuyo tiempo fué cuando fueron sitiados en son de guerra los mexicanos allá en Chapultepec. Quien los mexicanos nombran, el llamado *Cacamatzin* el Viejo, nunca gobernó en *Amaquemecan*, fue siempre tan sólo príncipe; gran guerrero, nieto de *Atonaltzin*, ‘*chichimecateuctli*’ y soberano de *Amaquemecan*; pero fue después cuando viviera, no todavía cuando le mencionan los mexicanos. (48)

En varios pasajes de la *Crónica mexicayotl* se pone especial interés en la explicación y expansión de las regiones mencionadas. Aunque no siempre aparece explícita la intervención de Chimalpain, muy probablemente aquellos pasajes que tratan sobre *Chalco* y *Amaquemecan* hayan sido aumentados por las intervenciones de Chimalpain.

Existen razones para basar tal especulación. A diferencia de los anales del Posclásico mesoamericano que compilaban información sobre el grupo étnico amplio, los anales poscoloniales consistían en relatos que referían hechos de la ciudad o región de donde procedía el escritor.<sup>251</sup> Entre 1550 y 1605--cuatro años antes de que se escribiera la crónica--la concentración de indígenas en pueblos de indios lejos de sus lugares de origen había transformado radicalmente, “la localización ecológica, la organización política y la fisonomía social y cultural de los pueblos

---

<sup>251</sup>En el caso de Tezozomoc, éste escribió sobre los sucesos *mexica-tenochca* mientras que Antón Muñón Chimalpain, generalmente escribió sobre los sucesos de *Tzaquatlitan* un poblado perteneciente a *Chalco-Amaquemecan*. Enrique Florescano dedica un capítulo sobre este tipo de documentación histórica que a raíz de la conquista, sufrió cambios radicales. *Memoria mexicana*, 370-374.

indígenas.”<sup>252</sup> Muy probablemente el énfasis localista aparte de deberse a la desarticulación geográfica del grupo étnico durante la colonia, muy bien pudo deberse a conflictos de poder entre los mismos grupos--como ocurrió entre los *Chalca* y *Amaquemecan* y los *mexica*. Se recordará que el imperio de los *mexica* había sometido grandes secciones de los grupos nahua. Los *mexica* se convirtieron en enemigos de la mayoría de sus súbditos, por lo cual, algunos ayudaron a la Conquista de Cortés. Después de la conquista, la unidad de los grupos no se logró. Tanto los de *Amaquemecan*, como los *mexica* y los de *Tlatelolco* pertenecían a un grupo étnico amplio: el de los *nahua-chichimeca*. Pero sometidos de nuevo a otro régimen, ahora colonial, los grupos tendieron a enfocar la unidad localista y no étnica como estrategia de supervivencia en la nueva sociedad. Por ejemplo, además de los conflictos entre los *Chalca*, se encuentra una rivalidad explícita entre los *mexica* y los de *Tlatelolco*. El adyacente reino de *Tlatelolco*, subordinado por los *mexica* desde 1473, queda excluido del legado que se escribe como se señala en el siguiente pasaje:

*Tlatelolco* nunca nos lo quitará, porque no es en verdad legado suyo. Esta antigua relación y escrito admonitorios son efectivamente nuestro legado; por ello es que, al morir nosotros, lo legaremos a nuestra vez a nuestros hijos y nietos, a nuestra sangre y color a nuestros descendientes, a fin de que también ellos por siempre lo guarden. (5)

Por medio de la explícita declaración de pertenencia, se establecen las fronteras territoriales. Este reclamo denota específicamente los recipientes/audiencia a la que va dedicada tal legado. A la vez, toma la oportunidad de desacreditar a los de *Tlatelolco*, que implícitamente aparecen como delincuentes por apropiarse de algo que no les pertenecía.

---

<sup>252</sup>Cita de E. Florescano *Memoria mexicana* 158.

Como se ha visto, no sólo estas dos obras de Tezozomoc difieren en sus títulos sino en el formato, audiencia a la que va dirigida, enfoque y desarrollo de los temas. La *Crónica mexicana* se dirige a una audiencia europea/criolla, no sólo por escribirse en español, sino también, como se verá en el siguiente capítulo, por las explicaciones que el narrador supe sobre conceptos y prácticas de la cultura *mexica*. Además, su transcripción utiliza un formato híbrido de crónica-historia influido por las prácticas historiográficas europeas. Su enfoque principalmente es la política guerrera que estableció la grandeza de *Tenochtitlán*. A diferencia de su primera obra, la *Crónica mexicayotl* se transcribe en el modelo de los anales prehispánicos y explícitamente colaboran varios compiladores--entre ellos un mestizo. Aunque esta segunda obra intenta apegarse a un género prehispánico, su formato muestra el proceso transculturativo en que la relación incluye tanto el calendario prehispánico como el occidental para establecer su cronología. Además, el náhuatl se encuentra transcrito en el alfabeto romano. Aunque se enfoca en la historia *mexica*, se trata de una versión condensada que subraya las genealogías de los dirigentes *mexica*, en la que las intervenciones de Chimalpain, a su vez, agregan información sobre las casas reales de *Chalco*, *Amaquemecan* y *Culhuacan*. La diferencia en el desarrollo de la historia y la inclusión o elisión de algunos pasajes en la *Crónica mexicana*, muy probablemente se debió a los propósitos del historiador. Esta primera obra, sin duda, debió tener en cuenta el elemento de censura que practicaba la colonia sobre los ritos prehispánicos. Además, las notables diferencias en detalles específicos, muy bien pudieron deberse a lo que Juan Ossio señala sobre la posible diferencia objetiva de los pueblos de tradición no gráfica vs. los arraigados en la escritura gráfica. Por otro lado, las diferencias podrían también haberse debido a las variables interpretaciones de la historia de los transmisores orales.

Sin embargo, además de sus diferencias en temática, idioma y formato, en los siguientes capítulos se tomará en cuenta la producción textual que tiene como propósito llegar a una audiencia determinada. En la primera obra, que se dirige a una audiencia europea, se tratará la traducción como estrategia discursiva. En la segunda dirigida a los *mexica*, se estudiará el empleo de un discurso jurídico y el desarrollo de una subjetividad del escritor indígena.

## IV

## Tercer capítulo

**Estrategias discursivas en la *Crónica mexicana* : Apropiación de varios discursos****La apropiación del discurso colonial como estrategia discursiva**

Tomando muchos mochachos para mostrar la doctrina, en los monasterios, luego les quisieron mostrar leer y escribir, y por su habilidad, que es grande, y por lo que el demonio pensaba negociar por allí, aprendieron tan bien las letras de escribir libros, puntar, e de letras de diversas formas, que es maravilla verlos; y hay tantos e tan grandes escribanos, que no les sé numerar, por donde por sus cartas se saben todas las cosas en la tierra de una a otra mar muy ligeramente, lo que de antes no podían hacer.

Jerónimo López.<sup>253</sup>

Esta cita, tomada de una carta que el encomendero Jerónimo López envía a Carlos V en 1541 enfatiza la sorpresa y preocupación de éste. Tal preocupación se debía a la efectiva apropiación de los instrumentos escriturales de los colonizadores que los indígenas habían logrado sólo dos décadas después de la Conquista de México. Como se recordará en el primer capítulo, Jerónimo López había arguido y escrito en contra de la enseñanza de los indígenas. No es sorprendente la preocupación del encomendero; desde 1530 un buen número de indígenas se había familiarizado con los mecanismos de los procesos civiles y eclesiásticos españoles, y muchas veces tomaron ventaja de ese conocimiento. Para 1545, los indígenas habían traducido al náhuatl las leyes de la Corona que los protegían; de esta manera, nobles y comunidades pudieron apelar a la

---

<sup>253</sup>Cita en *Historia de la Iglesia en México*, ed., Mariano Cuevas, vol., I, (México: Patria, 1946) 436. Otra referencia de esta carta en inglés se encuentra en Serge Gruzinsky, *The Conquest of Mexico* (Cambridge UK: Polity Press, 1993) 55.

justicia del rey sin necesidad de acudir a otros intermediarios para ello.<sup>254</sup> Para Jorge Klor de Alva, los indígenas de la Nueva España tenazmente se apropiaron de los modos discursivos del colonizador como un medio para conocer las fórmulas necesarias que les permitirían traducir los deseos y órdenes del otro como requisito de supervivencia.<sup>255</sup> La apropiación del otro europeo y de la voz del otro (mediante la adaptación del alfabeto escrito al náhuatl) fueron dos tácticas para acomodarse a las iniciativas de los españoles, a la vez que vehículos mediante los que afirman su propia visión de la verdad y de la realidad sociopolítica.

Como se ha mencionado anteriormente, Hernando de Alvarado Tezozomoc formaba parte de una élite de indígenas instruidos. Por medio de la apropiación del discurso colonial, Tezozomoc pudo reescribir la historia de sus antepasados preservando aún los aspectos censurados o peligrosos que los frailes y colonizadores se habían propuesto a “limpiar.” En su narrativa se tejen discursos de inserción en el círculo hegemónico pero se mantienen formas conceptuales y lingüística autóctonas. Su inserción en un círculo literario no censurado parte de una posición como converso, así como de la imitación formal y discursiva del otro europeo. Sin embargo, en la recodificación lingüística y conceptual que exige la traducción se revelan los problemas que surgen en la transferencia de sistemas cuyos modelos espacio-temporales difieren. En este capítulo, se señalarán las estrategias discursivas que se utilizan para la traducción de la *Crónica mexicana* enfocando sus contradicciones y tensiones como parte de un proceso transculturador. Es decir, se analizarán los ajustes--siempre en tensión--que se dan en la recodificación lingüística y en la

---

<sup>254</sup>Serge Gruzinsky, *The Conquest of México* 28.

<sup>255</sup>“El discurso nahua y la apropiación de lo europeo,” *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Imágenes interétnicas* 339-368.

transferencia de conceptos espacio-temporales y míticos de la cultura colonizada a la hegemónica.

Como se comentó en el capítulo anterior, los *mexica* se caracterizaron por lo que se puede llamar, una cultura heterogénea. Muy probablemente, parte del éxito para ajustarse a y apropiarse de las maneras del otro fue una cualidad de integración/afiliación que habían desarrollado en su divagar hacia la tierra prometida. El sistema político de los *mexica* se había formado por medio de alianzas y su sistema religioso por un politeísmo integrador. Pero sin duda, esta característica adaptativa, se debió a una concepción cosmológica cíclica en la que el mundo funcionaba por una constante transformación de sus elementos. Es decir, la concepción del tiempo y el espacio era su repetición continua. En las primeras palabras que abren la *Crónica mexicayotl*, la compilación de apelativos que perfilaron el “rostro” de los antepasados de Tezozomoc revela la flexibilidad de adaptación a los cambios que se había sometido el pueblo *mexica* en su divagar:

El lugar de su morada tiene por nombre Aztlan, y por eso se les nombra aztecas; y tiene por segundo nombre el de Chicomoztoc, y sus nombres son estos de aztecas y mexicanos; y hoy día verdaderamente se les llama, se les nombra mexicanos; pero después vinieron aquí a tomar el nombre de tenochcas (14-15).

De igual manera, en la *Crónica mexicana* se subraya esta cualidad: “son ellos ahora llamados Mexicanos, como antiguamente se nombraban *Mexica*, *Chichimeca*, Mexicanos, Serranos, Montañeses...” (I, 223).

La concepción espacio-temporal cíclica, según Mircea Eliade tiene su motor en el mito del eterno retorno de la creación. Esta concepción, que se revela tanto en las culturas mesoamericanas como en las andinas, es parte de una espiritualidad de cómo se percibe la realidad: ésta se percibe como una función de la imitación de un arquetipo celestial; se cree en un simbolismo sobre el “Centro del mundo” cuyo modelo se sigue con la construcción de templos, ciudades, etc. que

siguen este paradigma; los rituales y gestos profanos adquieren significado al simbolizar el acto repetitivo de actos primordiales, de dioses, héroes o antepasados.<sup>256</sup>

Estas características se revelan tanto en la dinámica de integración de muchas de las prácticas espirituales que hicieron los *mexica* de otras culturas, como en la estructura de sus mitos. Igual que otras deidades, los *mexica* habían adoptado el mito de *Quetzalcoatl* de la herencia cultural tolteca. El mito, epitomiza la integración, hibridez y transformación dado que *Ce Ácatl Topilzin Quetzalcoatl* fue un personaje legendario, gobernante y supremo sacerdote del reino de Tula, cuyas representaciones--serpientes emplumadas--ya se encontraban en la arquitectura de la Ciudadela de Teotihuacán. Al desaparecer el reino de Tula, se le asoció con el dios, y el mito se multiplicó. Además *Quetzalcoatl* se relacionó con el viento, emparentándosele con el dios Ehécatl, y se convirtió en el arquetipo de la estrella de la mañana. También se asoció a los cultos de las estaciones, los mitos de la realeza y la vida eterna.<sup>257</sup>

Las múltiples deidades que integraban el panteón *mexica*, habían provenido de otras culturas. Durante su imperio, los *mexica* habían construido en el corazón de México-Tenochtitlan un edificio en frente al Templo Mayor--dedicado a Ehecátl, divinidad del viento y asociado con *Quetzalcoatl*--en donde se compilaban las deidades de los pueblos conquistados. En la *Crónica mexicana* en el capítulo XCIV se narra la celebración de la integración del dios *Coatlán*--que quiere decir de la culebra o de los dioses mellizos que, según Durán, indicaba la unión de varios

---

<sup>256</sup>*The Myth of the Eternal Return* 9na., ed., (Princeton: Princeton University Press, 1991) 5-6. Arquetipo, según la autora no debe entenderse como lo explica Jung--estructuras del inconsciente colectivo. Arquetipo es un paradigma, en el caso de las cultura tradicionales, de un cuerpo celeste porque fenómeno terrestre, ya sea concreto o abstracto, corresponde a un término celestial invisible y transcendental (6).

<sup>257</sup>E. Florescano *El mito de Quetzalcóatl* 21.

dioses--al panteón mexicano. En su *Historia* Durán señala lo siguiente: “Pareciole al rey *Montezuma* que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban y, movido con celo de religión, mandó se edificase.”<sup>258</sup> Según Nigel Davies incluso *Huitzilopochtli*, la deidad principal de los *mexica*, es una apropiación de los tolteca, en su afán de establecer lazos con Tollan o Tula.<sup>259</sup> Este hibridismo divino se debía a la característica mudable que tenían los dioses. La conjunción de varias divinidades tenía la particularidad de producir una nueva que unía todas las características de los anteriores. Igual que la naturaleza se sometía a un tiempo cíclico, los dioses también formaban parte de tal concepción modificable.<sup>260</sup> Según Enrique Florescano, el inframundo mesoamericano formaba el centro mismo de la razón cíclica del cosmos donde se encontraban “las potencias que manejaban las fuerzas de la destrucción, la decadencia y la muerte, y los milagros de la regeneración de los ciclos naturales y vitales...El inframundo era un lugar de transformación.”<sup>261</sup> Este lugar, al que confundieron los frailes con el infierno, se encontraba en la profundidad de la tierra, de la cual surgía el alimento de los hombres. En la sociedades agrícolas mesoamericanas, la planta del maíz llegó a simbolizar este ciclo de renacimiento y muerte. La semilla que se introducía en la tierra, era regresada por el inframundo ya germinada. Pero para que este ciclo continuara era necesario sacrificar parte de la cosecha anterior. Durante la primavera se introducían las semillas “sacrificadas” que se descomponían dentro de la

---

<sup>258</sup>Capítulo LVIII, 439.

<sup>259</sup>En Tula se asocia a *Huitzilopochtli* con el el hijo de *Coatlicue*, diosa madre y con *Chimalma*, la madre de *Topiltzin-Quetzalcoatl*. *El imperio azteca* 34-35.

<sup>260</sup> Ver Alfredo López Austin *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist* trans., Bernard R. Ortiz de Montellano (Colorado: UP, 1997) 25.

<sup>261</sup>*El mito de Quetzalcóatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) 120.

tierra y se transformaban para dar vida a plantas nuevas. La semilla del maíz, representó el punto vital de quien dependía la reproducción y aseguraba los ciclos de muerte y resurrección de la naturaleza. (133). El punto clave en este tipo de concepción es que el centro mismo del conocimiento de los pueblos mesoamericanos se enfocaba en la transformación constante de los elementos y de la naturaleza. La apropiación y/o adaptación de otras prácticas culturales, entonces, se encuentra en la misma lógica de la vida porque en la transformación se mantiene el equilibrio del cosmos.

El caleidoscopio mítico de la cultura mesoamericana refleja también su concepción transformativa. Si en el fluir del tiempo cíclico dos deidades coincidían en el mismo punto, aunque en círculos distintos, se denominaba a los dioses con el mismo nombre. Por lo mismo, existía a veces la suma de los símbolos de dos dioses con un mismo nombre.<sup>262</sup> Un paradigma de este tipo de fusión fue el de Hernán Cortés y *Quetzalcóatl*. El círculo temporal de la leyenda del advenimiento de *Quetzalcóatl* coincidió precisamente con la llegada de los españoles. De esta manera se identificó a Cortés con *Quetzalcóatl*. En la *Crónica mexicana*, cuando Moctezuma llama a los sabios para pedirles su opinión sobre los extranjeros, ya se había identificado al dios con éstos: “Que había de volver *Quetzalcoatl* en otra figura, y los hijos que habia [sic]de traer habian [sic] de ser muy diferentes de nosotros...” (693).

Se sabe que Tula había sido el imperio más desarrollado artística y filosóficamente, y había sido fundado por algunos teotihuacanos dispersos después de la decadencia de *Teotihuacán*. Su gran civilización en artes y filosofía había irradiado sus influencias a los pueblos nahuas allegados.

---

<sup>262</sup>López Austin lo explica con la figura de *Quetzalcóatl* que representaba la estrella de la mañana y el fuego. A *Quetzalcoatl* y a *Xiuhtecuhtli*, dios del fuego se les dio el mismo nombre: *Tlahuzcalpantecuhtli* (Señor de la Casa del Amanecer). *Tamoanchan...* 25.

Como se insistió, los *mexica*, como pueblo guerrero advenedizo y carente de sofisticación en las artes y ciencias, al establecerse, adoptaron la *toltecatoytl*, o el legado de los toltecas, y fueron emparentándose con sus descendientes. Para Enrique Florescano, “el ejemplo más conocido de incorporación de cultos extraños en la idiosincracia *mexica* es la magnificación del reino tolteca y su elevación a epítome de la civilización. Una vez que hicieron de la cultura tolteca la cuna de la civilización, se proclamaron sus herederos.”<sup>263</sup> El mismo símbolo del águila devorando a una serpiente que *Huitzilopochtli* establece para su asentamiento, pertenecía a Tula. En el principio de la *Crónica mexicana*, en el capítulo III, incluso se dice que los *mexica* ya habían estado en Tula y que a su regreso, habían gobernado con los toltecas: “...y así llegaron al pueblo que es ahora de Tula, que según otros dicen, *allí habían estado*; permanecieron y señorearon con los de Tula veinte y dos [años]” (230) (Énfasis añadido). Se entiende en esta cita que en la búsqueda de la tierra prometida, los *mexica* se quedan con los toltecas. La mención a la permanencia que tuvieron con los toltecas y el puesto como señores que tuvieron en Tula, funciona para reforzar tanto el vínculo con los toltecas como establecer un prestigio social y cultural del que carecían por ser pueblo advenedizo.

Igual que los mitos seguían arquetipos celestes, o los ritos imitaban la creación, la historia *mexica* sigue el paradigma de la de Tula. La apropiación *mexica* del espacio histórico y cultural que había dejado el reinado de Tula se refleja en la estructura y componentes de la *Crónica mexicana*. La estructura temporal es cíclica en que el principio de la salida de los *mexica* de *Aztlán* sin poderío, es el final del ciclo del poder de los toltecas. El final del imperio *mexica*, cuya estructura es paralela al final del poderío de Tula--los finales de ambos imperios se anuncian por

---

<sup>263</sup>*El mito de Quetzalcoatl* 251-52.

presagios--termina con la llegada de los españoles. Es decir, la estructura de la obra funciona como una espiral, en que la historia del imperio de Tula se encuentra implícita en un ciclo anterior y la del imperio de los *mexica* explícita en uno consiguiente. Ambos imperios se racionalizan en base a la función de los destinos del tiempo, a un destino inevitable establecido por un orden en que los eventos del pasado siguen patrones repetitivos. Igual que Tula, imperio al que se igualaban los *mexica*, el fin llegaría a los tenochcas porque todo ciclo tenía su fin, como las profecías lo habían predestinado.

Entre los vínculos que revelan el paralelismo espiral entre los toltecas y los *mexica* en la obra, se hacen por asociaciones implícitas en especial con la deidad *Quetzalcoatl*. Por ejemplo, igual que el personaje histórico-mitológico fue dejando huellas y nombrando las regiones por las que pasaba durante su huida de Tula, los *mexica* en la *Crónica mexicana* hacen lo mismo en su divagar hacia la tierra prometida (III, 230-231). La práctica del autosacrificio y penitencia de los gobernantes *mexica*, se remota a la tradición que *Quetzalcoatl* había establecido en Tula. Según Enrique Florescano, *Quetzalcoatl* al desempeñar tanto el cargo de gobernante como el de sacerdote supremo en Tula, fundió los ritos religiosos del sacerdote con las funciones del gobernante que antes se desempeñaban por dos entidades distintas.<sup>264</sup> En la *Crónica mexicana*, aparece este sincretismo político y religioso en las coronaciones de los gobernante o *tlatoani*, en donde uno de los rituales era hacer penitencia y autosacrificarse. Casi al final de la obra, el paralelismo con Tula sigue, entre *Moctezuma* y *Quetzalcoatl* y *Moctezuma* y *Huemac*—último rey

---

<sup>264</sup>La imagen del sabio religioso que tanto Bernardino de Sahagún como Diego Durán dieron de *Quetzalcoatl* en sus obras, se ha revisado últimamente. En algunos estudios, se ha visto algunos textos antiguos que resaltan sus facetas como guerrero y conquistador. *El mito de Quetzalcoatl* 261-64.

de Tula. Cuando *Quetzalcoatl* restaura la quinta edad da nacimiento a los *macehuales*<sup>265</sup> a base de penitencia y autosacrificio. En la *Crónica mexicana*, el capítulo CIV, *Moctezuma II*, igual que *Quetzalcoatl* hace penitencia por orden de *Huemac*, último emperador de Tula, que desde el inframundo le vaticina que es la única manera de evitar los augurios que se le han presentado. (675). La comparación con el imperio de Tula desde que comienza la obra hasta el final, cuando llegan los españoles forma un espacio circular. El símbolo implícito de *Quetzalcoatl* como fin del imperio de Tula queda explícito al final como vaticinio de la caída del Imperio *mexica*.

Para añadir a lo anterior, la retórica de integración cultural de los pueblos mesoamericanos, se había visto también en los coloquios <sup>266</sup> entre los franciscanos y los sabios *tlamantinime*. Los últimos no se sorprendieron que existiera otra deidad y formas diferentes de pensar a las suyas. A lo que no estaban preparados era al dogmatismo cristiano que no permitía la inclusión de Dios como una deidad que podría coexistir con las demás. La colonia española introdujo cambios en la concepción de imperio y en el tipo de alianza a la que debían someterse los “vencidos.” Eran los colonizadores los que escribían las reglas del juego, por lo mismo, los *mexica* no contaban con las mismas alternativas de formar una coalición como las que figuraban en su pasado político. Obviamente, antes del encuentro con los españoles los indígenas no se habían enfrentado con nadie que les pidiera renunciar a sus creencias religiosas. Por la intolerancia religiosa y una supremacía--entre otras cosas--que caracterizaba a los españoles, el contacto cultural de los indígenas con los europeos ocasionó un choque de dimensiones nunca vistas. La armonía lógica de la concepción

---

<sup>265</sup>En el manuscrito de Cuauhtitlán se narra la historia del nacimiento de los *macehuales* en que al final dice: “Han nacido, oh dioses, los *macehuales* [los merecidos por la penitencia]. Porque, por nosotros hicieron penitencia [los dioses]. En *Los antiguos mexicanos* 20.

<sup>266</sup>Ver la cita que corresponde a la nota 68 en el primer capítulo.

cíclica Mesoamericana y de sus principios culturales politeístas quedó dislocada con la introducción de la concepción europea temporal lineal, monoteísta.

La censura de prácticas religiosas y culturales que formaban la columna vertebral de las civilizaciones prehispánicas, se había interpretado como el fin de los tiempos por los *tlamantinime*. Los sabios habían expresado en los *Colloquios* que aunque sobrevivieran, nunca recuperarían su libertad anterior.<sup>267</sup> La flexibilidad adaptativa de los mesoamericanos tenía sus límites. La generación de los viejos *tlamantinime* ya no habrían podido ajustarse a la embestida ideológica de la Conquista y subsecuentemente, de la colonia. Sería la nueva generación iniciada en la nueva sociedad la que desarrollaría estrategias adaptativas y adoptativas más agresivas y desde otros acercamientos ideológicos produciendo un discurso transculturador.

### **Estrategias narrativas en la traducción/transcripción de la *Crónica mexicana***

A diferencia de la segunda obra de Tezozomoc, en la *Crónica mexicana* los propósitos del escritor quedan implícitos. Tampoco aparecen explícitas, las circunstancias que originaron su traducción al castellano. Se recordará que los franciscanos en sus estudios etnográficos habían

---

<sup>267</sup> Así lo afirman los sabios en los coloquios:

Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,  
 es sólo a dónde seremos llevados  
 [Mas] ¿a dónde debemos ir aún?  
 Somos gente vulgar,  
 Somos perecederos, somos mortales,  
 déjennos pues ya morir,  
 déjennos ya perecer,  
 puesto que ya nuestros dioses han muerto...  
 Es ya bastante que hayamos perdido,  
 que se nos haya quitado,  
 que se nos haya impedido  
 nuestro gobierno.  
 Si en el mismo lugar permanecemos,  
 sólo seremos prisioneros. *Testimonios aztecas de la conquista*, 23-28.

desarrollado una atmósfera propicia para la investigación autóctona y el ejercicio de la traducción. Entre 1550 y 1580 se llevaron a cabo un buen número de traducciones con la colaboración de los indígenas instruidos en el Colegio.<sup>268</sup> No sería del todo sorprendente que la atmósfera que había dejado el Colegio en materia historiográfica y de traducción hayan influido a Tezozomoc para la transcripción de la *Crónica mexicana*. Se recordará que los frailes habían alentado la participación de los escritores autóctonos colaboradores por la necesidad de intervención indígena en materias lingüísticas y conceptuales nahuas. Esta colaboración había producido una relación de necesidad mutua, como Bernardino de Sahagún y Diego Durán habían reconocido: sólo con la ayuda de los nativos, se podrían entender y transcribir las prácticas culturales autóctonas.<sup>269</sup> Esta íntima convivencia, sin duda abrió un espacio de autoridad para los indígenas. Además, los franciscanos habían reconocido el valor estético y ético de ciertas prácticas y conceptos nahua como el *huehuetlatolli*, que sin duda alentaría a escritores como Tezozomoc a recuperar la historia de sus antepasados.<sup>270</sup> La apropiación y recodificación de los frailes de prácticas nahuas con una

---

<sup>268</sup>Como la de Hernando de Ribas, el cual participó en la traducción de los *Diálogos de la paz y tranquilidad del alma* de Juan de Gaona; o la de Don Francisco Bautista de Contreras que colaboró con el franciscano Juan Bautista en la versión al náhuatl de *Contemptus mundi*. Serge Gruzinsky, *The Conquest of México* 59.

<sup>269</sup>Estas citas se encuentran en el primer capítulo. La afirmación de Sahagún, corresponde a la cita con la nota 162. La cita de Diego Durán, se encuentra con la nota número 163.

<sup>270</sup>Estos conceptos, en especial el de *Tloque Nahuaque*, servirán a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl para afirmar el conocimiento de los texcocanos de un ser como el Dios cristiano. Georges Baudot, "Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." *Reflexiones lingüísticas y literarias*, vol II, *Literatura*, ed. Rafael Olea Franco y James Valender (México: Colegio de México, 1992) 125-137. También algo parecido ocurre en la concepción histórica incaica sobre el culto monoteísta que describe Garcilaso de la Vega el Inca en sus *Comentarios reales de los incas* con la deidad Pachacamac. Ver Margarita Zamora, *Language, Authority, and Indigenous History in the 'Comentarios reales de los incas'* (Cambridge: UP, 1988) 74.

visión “cristianizada” seguramente dio las pautas a los historiadores indígenas para reinterpretar la historia de los antepasados por una lente providencialista cristiana.

Aunado a lo anterior, como se insistió en el primer capítulo, existen estudios que señalan que la documentación histórica prehispánica durante la primera mitad del siglo XVI fue patrocinada por la Corona para gobernar más adecuadamente la colonia.<sup>271</sup> Aunque para 1577 se habían prohibido las investigaciones sobre los pueblos indígenas, seguramente el aparato que se había desarrollado para las pesquisas seguiría funcionando tras las prohibiciones. La evidencia son las crónicas de Tezozomoc, Chimalpahin y de otros escritores que se produjeron a principios y durante el siglo XVII.

Se recordará también que Tezozomoc fungía como *nahuatlato* o intérprete del náhuatl en la Audiencia Real.<sup>272</sup> Por lo tanto, éste se encontraba en una posición privilegiada como intermediario, entre los sectores coloniales (los frailes y las autoridades civiles) y los indígenas, la cual debió facilitar la producción de su narrativa. De igual manera, la traducción puede presentar posibilidades de transmisión de la historia de los antepasados de una manera prístina de acuerdo a los principios filológicos humanistas. Como se ha insistido, en la *Crónica mexicana*, no se establecen las razones por las que el intérprete traduce la historia. Por lo mismo, me parece que las categorías señaladas por André Lefévere sobre la traducción durante el Renacimiento serán pertinentes para el análisis de esta obra.

---

<sup>271</sup> Lockhardt, M.A. Garibay, León-Portilla, Klor de Alva, Kobayashi, Lienhard, entre otros, han señalado esta particularidad en el proyecto de colonización cultural y religiosa de la Nueva España.

<sup>272</sup> James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, 389; Francisco Esteve Barba. "Historiadores de la Nueva España," *Historia Indiana*, 2da ed., (Madrid: Gredos, 1992) 269.

Lefévere señala que la necesidad de exactitud en traducciones de la Biblia originó la producción de categorías básicas de criterio científico en la historia de la traducción que a pesar de haber sido cuestionadas por la crítica literaria deconstruccionista siguen influyendo hasta nuestros días.<sup>273</sup> Los criterios de autoridad, destreza, confianza e imagen que se explicarán más adelante, se desarrollaron para evitar las interpretaciones que variaran de la ortodoxia religiosa. La posibilidad de “control” del lenguaje, tan debatida por la crítica literaria de nuestro siglo, surgió de la conceptualización de éste como un vehículo para representar la realidad.<sup>274</sup> Es por esta razón que la práctica filológica en la traducción humanista renacentista, aunque no fue una innovación, si constituyó el único acceso válido para el significado verdadero en la traducción de textos en el idioma original. Por medio de la exégesis filológica, los exégetas humanistas se dedicaron a reconstruir las culturas de la antigüedad lo más fielmente posible. Como ha señalado Margarita Zamora, Garcilaso de la Vega “el Inca” utiliza los recursos de la exégesis filológica para insertarse como autoridad en materia lingüística y cultural por su conocimiento empírico del material sobre el cual escribe.<sup>275</sup> Tezozomoc, formado bajo los preceptos de una educación humanista en el Colegio de los franciscanos, no desconocía las prácticas filológicas de los humanistas.<sup>276</sup> En sus obras se

---

<sup>273</sup>“Translation: Its Genealogy in the West,” *Translation, History and Culture*, eds., Susan Bassnett and André Lefévere, (London and New York: Pinter Publishers, 1990) 15.

<sup>274</sup> Hasta antes del siglo XVIII, como Foucault ha señalado, el lenguaje era primordialmente representativo. El conocimiento era la suma de observación clasificada a través del lenguaje. Por medio de la lógica entre el significante y el significado se representaba la realidad externa. *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1970).

<sup>275</sup>*Language, Authority, and Indigenous History* (Cambridge, New York: Cambridge UP, 1988)16.

<sup>276</sup>Como se comentó en el primer capítulo, los alumnos del Colegio de Tlatelolco recibieron una educación parecida a la de las universidades europeas de la época. Se enfatizó el estudio del

revela la apropiación y el ejercicio de tales prácticas. Sin embargo, existen problemas que se comentarán más adelante en la transferencia del náhuatl al español y en la exégesis lingüística de patrones culturales de la historia *mexica*.

La primera categoría para el examen de la traducción de la *Crónica mexicana* como estrategia discursiva es la autoridad. La apropiación del espacio enunciativo por parte de los escritores indígenas de los siglos XVI y XVII tanto en México como en el Perú, sigue procedimientos y propósitos similares. Esto es porque la conciencia de autoridad en tales escritores partió de la necesidad de formarse una voz pública que tuviera la autoridad necesaria para ser escuchada.<sup>277</sup> Echando una ojeada a las obras de escritores como Guaman Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui, Pachacuti Yamqui, en el Perú y Tezozomoc y Chimalpahin en México, se observa que comparten, en mayor o menor grado, los propósitos de comunicar la grandeza del pasado que se obliteraba por el discurso cristiano colonial. Todas estas obras son la reinterpretación del pasado y/o presente de sociedades que, después de haber estado en la cúspide del poder, se encuentran sujetas a la colonia. La autoridad para escribir parte de una conciencia de su conocimiento mayor al del colonizador de fuentes históricas, conceptos culturales y lingüísticos autóctonos. Aunque el escritor Garcilaso de la Vega el Inca, tuvo un mayor conocimiento del español y de la cultura europea, también utiliza su conocimiento autóctono como poder enunciativo. Tanto Tezozomoc,

---

latín y de la retórica clásica entre otras materias.

<sup>277</sup> Esto lo ha visto también R. Adorno en la obra del indígena peruano Guaman Poma, "The Rhetoric of Resistance: The 'Talking' Book of Felipe Guaman Poma," *History of European Ideas*, 6:4 (1985) 447-464.

como Guaman Poma <sup>278</sup> y Pachacuti habían fungido como intérpretes en la redacción de documentos oficiales. Muy posiblemente parte de su autoridad para escribir, se deba a la confianza de su conocimiento bilingüe.

Una vez que tomaron la pluma, los propósitos de los escritores indígenas fueron reclamar un legado y un territorio que les pertenecía, legitimar su historia y asegurar su posición política y social en la colonia. Si en la primera obra no aparece explícita la apropiación del poder enunciativo, en la *Crónica mexicayotl* Tezozomoc se autonombra transmisor por su nobleza y por un deber que le correspondía a nobles como él: "...yo mismo Don Hernando de Alvarado Tezozomoc que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma certifico y doy fe, de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación...atribuyo el relato a los ya nombrados, a los ancianos que la ordenaran" (7-8).

Uno de los aspectos más importantes de la colaboración mutua que se desarrolló entre indígenas y franciscanos fue que las traducciones de la historia prehispánica se exigieron por una *necesidad*. En otras palabras, la autoridad del intermediario autóctono se logró por el reconocimiento de su conocimiento y por su indispensabilidad. De esta manera, el intérprete indígena se convirtió en la autoridad más calificada en la transmisión de la historia de sus antepasados. La atmósfera de intercambio que se originó en el Colegio y en la que muy posiblemente se formó Tezozomoc, muy bien pudo ser una fuerte influencia para que éste hiciera la traducción de la la *Crónica mexicana* pero con los propósitos de preservar y legitimar el pasado de

---

<sup>278</sup>Felipe Guaman Poma de Ayala en el Perú participó como intérprete del quechua en la composición de tierras en Huamanga en 1598, que circunstancialmente, fue el año en que posiblemente se escribe la *Crónica mexicana*. Esta información la proporciona Rolena Adorno en "The Rhetoric of Resistance: The 'Talking' Book of Felipe Guaman Poma," *History of European Ideas*, 6.4 (1985) 449.

una cultura que estaba siendo destruída.

Como segundo y tercer apartado Lefévere propone la destreza y la confianza. Sahagún, como se señaló en el primer capítulo, reconoció que la traducción de textos prehispánicos se llevaría a cabo únicamente por los indígenas colaboradores cuyas traducciones estaban autorizadas y libres de toda herejía. Algunos de los familiares de Tezozomoc como su cuñado Antonio Valeriano, formaban parte de este círculo de informantes escogidos, de cuya destreza y fidelidad--textual y política--estaban seguros los frailes. Muy importante además fue su participación como nahuatlato en la Audiencia Real, en donde había traducido el documento de las tierras de Quauhquilpa. Tal posición sin duda, requería una destreza y una confianza por parte de las autoridades civiles. Su posición de autoridad para traducir/transcribir la historia prehispánica muy probablemente se formó mediante su afiliación al cristianismo, su participación en el gobierno colonial y su conocimiento de los poderes discursivos hegemónicos.

Como última categoría, está la imagen que la traducción produce sobre la cultura perteneciente al texto original. La *Crónica mexicana* es un tributo a la grandeza del Imperio *mexica*. No obstante, se lleva a cabo por un intérprete/narrador, afiliado con el poder hegemónico cristiano. La ambivalencia que caracteriza las obras indígenas de esta época es que deben representar una tradición cultural cuya columna vertebral es la religión autóctona censurada por la hegemónica cristiana. Martin Lienhard <sup>279</sup> utiliza la teoría de la diglosia cultural para analizar las “prácticas comunicativas entre individuos o grupos colocados en situaciones concretas de interacción social.”(71) La diglosia se enfoca en la coexistencia, en el seno de una formación

---

<sup>279</sup>“De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras,” *Asedios a la heterogeneidad cultural*, 57-80.

social de una dialéctica bilingüe de prestigio social desigual. Este tipo de dialéctica ocurre en una sociedad colonial en que la lengua favorecida u oficial del colonizador se denomina como A y la del colonizado o subalterna como B (74). El empleo de una u otra forma “depende tanto de la competencia cultural como de las situaciones comunicativas y propósitos de sus actores” (72). En esta dialéctica, la forma A representa lo oficial y permitido—por ejemplo el idioma castellano y el cristianismo—, mientras que la B, al relegarse muchas veces sirve como vehículo de lo no permitido o vedado—por ejemplo la práctica de rituales autóctonos. En una sociedad bicultural y bilingüe, en la que los preceptos oficiales de la forma A instituyen las prerrogativas para la forma B, la producción de una imagen favorable de la forma B, requiere estrategias discursivas cuidadosamente escogidas. ¿Cómo se forma entonces la imagen de grandeza del Imperio *mexica*? ¿Qué tipo de estrategias se utilizan para ello?

### **Voces alternantes en la traducción: Yuxtaposición de espacios temporales, puntos de vista y estilos**

Primero en la *Crónica mexicana* coexisten varios espacios, tiempos y discursos. La focalización en el tiempo pasado se lleva a cabo por el punto de vista de un narrador/intérprete omnisciente. Éste, se identifica como cristiano y se distancia de los indígenas protagonistas. El cristianismo del narrador se hace explícito a través del texto, a base de constantes expresiones como “nosotros los cristianos,”(302), “nuestra sagrada religión,” (356), o “nuestro Redemptor Jesuchristo,” (562) con lo cual se produce un constante distanciamiento de los protagonistas indígenas a quienes se dirige como “ellos” o “esos indios”(298). El constante distanciamiento de los indígenas, y la identificación del narrador con los cristianos como lugar enunciativo, produce un discurso basado en la diferencia. En un intento de producir una veracidad de una historia

controvertida como lo es la de la nación *mexica*, el intérprete traduce e interpreta lo que antes constituía la propia cultura en términos de la cultura ajena. En búsqueda de un discurso propio, como lo ha señalado Nicolás Wey-Gómez, el sujeto colonial se ve a sí mismo mediatizado por un discurso ajeno y muchas veces por una mirada peyorativa que transforma lo propio en abyecto.<sup>280</sup> Esta práctica de observación del propio grupo étnico y cultural como los “otros,” no es particular de Tezozomoc. Como lo han reconocido varios estudiosos, se da de igual manera en otros escritores contemporáneos de éste.<sup>281</sup>

La diferencia que se establece por el punto de vista de la voz narrativa se enfoca de los “indios” del antes y los de ahora convertidos—que también son los del futuro. El juego temporal de las tres dimensiones pasado presente y futuro no son los lineales de la historia occidental, como se verá más adelante. No obstante, en varios pasajes en que el narrador critica los rituales se enfoca en un pasado distante y los racionaliza como “errores” de ese pasado en contraposición al conocimiento de la Verdad cristiana del ahora y del futuro en el próximo ciclo. Los ejemplos se salpican a través del texto. Por ejemplo, en el capítulo XXXVIII el narrador describe algunos ritos que las mujeres indígenas practicaban cuando sus maridos se iban a la guerra: “Otras muchas ceremonias hacían las mujeres *según regla antigua de idolatría*” (311) (Énfasis añadido). En el

---

<sup>280</sup>“¿Dónde está Garcilaso?” *Revista de Crítica Literaria*, 34 (1991): 7-31.

<sup>281</sup>Enrique Florescano reconoce esta particularidad en Diego Muñoz Camargo, Juan Bautista del Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Lo interesante es que no mencione que en la *Crónica mexicana* se da el distanciamiento del narrador que subraya en estos escritores. Cuando se refiere a Tezozomoc, ejemplifica su producción literaria utilizando únicamente la *Crónica mexicayotl*. *Memoria mexicana* 173. Nicolás Wey-Gomez también se refiere a esta particularidad en Garcilaso de la Vega. “¿Dónde está Garcilaso?” 12-14. Esta dinámica oscilatoria propia del intérprete en la sociedad colonial la ha visto también Tzvetan Todorov en la Malinche. *The Conquest of America*, trad. Richard Howard, (New York: Harper & Row, 1982) 100-101.

capítulo LIII se explican los funerales que hicieron a los señores principales *mexica* que murieron a manos de los michoacanos: "...le teñían los labios de la boca [al difunto] y le emplumaban la cabeza, y en los hombros le ponían dos alas de un halcón, que dicen es significación de que cada día anda volando delante del sol, aire, tiempos, aguas y lluvias, *en que andaban estas gentes erradas y tan ciegas dando crédito á los ídolos ó verdaderamente demonios infernales...*" (427) (Énfasis añadido).

La cita anterior revela también el enfoque del narrador a través de la obra. Éste culpa al demonio--no a los mexicanos--por haberse hecho pasar principalmente como la deidad *Huitzilopochtli* y haberlos engañado. Por lo mismo, cuando la voz del narrador reprueba los sacrificios humanos, culpa al dios llamándolo "abusión" o "demonio" e indica que ahora está en el infierno. Son muy numerosas las instancias en las que el narrador denomina al dios con los apelativos mencionados. Sin embargo la cita del capítulo LXVII en que se celebra la coronación del rey *Ahuitzotl*, resume lo que se ha intentado referir:

...comenzó luego el rey segundo de *Tecpanecas*, *Totoquihuaztli*, el cual hizo otra prolija y larga oración, en las mismas alabanzas de los señores tío y sobrino, de el [sic] imperio mexicano y de el ídolo *Huitzilopochtli*: presentaron luego sus cautivos el uno y el otro rey para el sacrificio del demonio, crueldad inhumana, carnicería de regalo y contento del mismo demonio, para llevar al infierno tantas almas de miserables gentiles. (488).

Culpar al demonio incorporado en las deidades--y algunas veces a los gobernantes por seguirlo--es una estrategia efectiva. Los *mexica* se representan como víctimas del engaño del demonio. Éstos no han tenido culpa alguna porque la seducción ha sido obra de una fuerza sobrenatural. De esta

manera, corresponde a los nuevos indígenas cristianos convertirlos, redimirlos y salvarlos. Esta misión era la que precisamente habían inculcado los frailes a los indígenas nobles como Tezozomoc. Éstos tendrían el deber de ayudar a los frailes en sus extirpaciones de idolatrias. Al criticar la falsedad de los ritos religiosos y reconocer la religión cristiana como la Verdadera, indirectamente, se admite el beneficio que trajeron los cristianos al Nuevo Mundo.

Así pues, el punto de vista de la voz narrativa en la *Crónica mexicana* es ideológico y no literal--del testigo ocular--puesto que se sitúa en las categorías epistemológicas del “otro” cristiano por lo que el narrador explícitamente manifiesta su horror por las prácticas religiosas de los *mexica*. No obstante, en la obra se producen discursos contrarios. El crítico discurso del narrador se contradice por la superposición del discurso de los protagonistas de la historia. La voz de los *mexica* antepasados de Tezozomoc son los transmisores de un discurso de resistencia en el que se afirman los valores más íntimos de la cultura *mexica*.

En la narración como lo ha observado Seymour Chatman es menos importante categorizar los tipos de narradores que identificar los rasgos que marcan el grado de su audibilidad.<sup>282</sup> Aunque la voz del narrador en tercera persona se deja oír en algunas ocasiones en sus críticas contra las prácticas religiosas, enmudece en numerosos pasajes en que los personajes expresan libremente las creencias que tejen el discurso cultural de los antepasados. Si el estilo indirecto del intérprete se ve suplantado por largos pasajes en estilo directo a lo largo de la obra, la audibilidad de los monólogos y diálogos de los personajes toman precedencia a través del texto. De esta manera, la voz del narrador queda en muchos casos “oculta” a lo largo de todo el capítulo, a tal extremo, que

---

<sup>282</sup>Seymour Chatman. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca and London: Cornell UP, 1986) 196.

hay momentos en que el narrador queda olvidado. La técnica narrativa por medio del discurso directo característica de las culturas orales prehispánicas, es sumamente efectiva para la proyección de ciertos valores peligrosos, y muchas veces vedados por el discurso cristiano-colonial. Los pasajes de este estilo son muy numerosos, pero algunos son particularmente significativos. En el capítulo XXXVII *Cihuacoatl* dice a *Moctezuma I* que deben hacer un templo a *Huitzilopochtli* para perpetuar su memoria:

[Y] dijo *Cihuacoatl* a *Moctezuma*: "mirad, señor, que jamás habrá de faltar memoria de vuestro nombre para siempre como vos acabasteis, como tal *Moctezuma Ilhucamina* rey de los mexicanos, y de todo el mundo, hasta hoy visto por nosotros el templo de *Huitzilopochtli*, y acrescentando sus sacrificios de sangre caliente, y de nuestro valor y memoria de vuestros padres y consejeros, que somos nosotros, y en fin, que hoy, que mañana, diez o veinte días, y aun muchos años todo se acaba, mas la memoria es perpetua, y habrá para siempre memoria de nosotros...por el dios *Huitzilopochtli* viven, y de quien es el tiempo, años días, noches, aire, sol, aguas, montes, nieves, ríos, muerte y vida...todo lo ha cumplido en nosotros, y por su recordación y perpetua memoria le hagamos nosotros su casa y templo, y sacrificios en honra y victoria de su alto valor y merecimiento como tan buen dios..." (355-56)

En la cita se reconoce la fe que el pueblo *mexica* tiene en el dios porque notoriamente cumple lo que se le ha pedido. Se reconoce a *Huitzilopochtli* como el propulsor de la vida en la tierra, dueño del tiempo, del mundo y del universo, y cuyo alto valor debe honrarse por medio de la sangre de los sacrificios humanos. Ciertamente en este pasaje en el que escuchan patrones del "credo" cristiano se enaltece la deidad más controvertida para los religiosos en sus programas de erradicación de idolatrías. Esta letanía por boca del personaje, y desde un punto de vista del testigo ocular se opone a los apelativos de "abusión" y "demonio" del narrador. Por boca del *Cihuacoatl*

se transmite la nostalgia de una pérdida que sólo puede sobrevivir por la resistencia a olvidar. La memoria en este pasaje es el único mecanismo de defensa a la pérdida de la conciencia cultural que el personaje ve como un futuro, pero que en el presente de la reescritura de la narrativa está siendo atacada con la colonización de sus tierras y la destrucción de su cultura. Como lo ha propuesto Enrique Florescano “ en estas sociedades [mesoamericanas] el pasado se representa como algo vivo, como una realidad profundamente integrada al presente... en la tradición mesoamericana el pasado era una realidad que se actualizaba constantemente y una presencia evocada por todas las artes y medios”.<sup>283</sup> Es por lo anterior que el narrador, conocedor del legado prehispánico, no puede escapar de la concepción de la historia de sus antepasados. La supervivencia de la historia *mexica* se logra mediante discursos que se alternan y se contradicen: el del narrador cuyo poder enunciativo es su alianza con el discurso cristiano y el de los protagonistas que afirman los valores culturales que el narrador repele.

Aunado a lo anterior, la apertura de un espacio disidente por medio de los diálogos y monólogos se logra por la “exclusión” de la voz narrativa del contenido de éstos. Dado que la *Crónica mexicana* es una traducción, el intérprete entonces queda doblemente “protegido” del discurso narrado. Por un lado, son los personajes los que expresan las afirmaciones “heréticas,” por otro, el intérprete queda absuelto de lo que los autores de los textos “originales” han dicho. La focalización del narrador que sigue los preceptos de la forma A, da licencia a la de los personajes para expresar directamente los rituales y prácticas censuradas de la forma B. Muy probablemente la memoria de Don Carlos Ometochtzin, estudiante del Colegio de Tlatelolco y quemado en la hoguera por acusársele de alentar a los indígenas a regresar a los ritos antiguos,

---

<sup>283</sup>*Memoria mexicana* 179.

estaría presente en la mente de escritores como Tezozomoc. El juego de voces alternantes en la traducción de este texto produce representaciones alternas de las prácticas mitico-religiosas *mexica*. La voz narrativa demuestra un celo en “reformular” los valores censurados de la cultura *mexica*, pero también reconoce con admiración las prácticas culturales libres de “herejía,”<sup>284</sup> reforzando con ello, la imagen de grandeza que los mismos personajes han establecido sobre la cultura prehispánica.

A diferencia de la obra de Guaman Poma de Ayala en que el narrador explícitamente critica las injusticias del gobierno colonial,<sup>285</sup> en la *Crónica mexicana* por medio de la representación de los *tlatoani*, en especial la figura de *Moctezuma II*, se reconocen valores éticos del gobierno *mexica*, que implícitamente, pueden haberse dirigido a corregir las injusticias de la colonia. En primer lugar, en la coronación del emperador *Moctezuma II* se advierten los errores de *Ahuizotl*, emperador anterior:

...para tener y gozar esta silla de este imperio. que para haber de gozar y comer bocado, ha de ir mezclado y revuelto de miel y hiel y con dolor y amargura: el mandar con prudencia, mirada y recatadamente con aviso y con acuerdo de los mayores, para no caer en torpezas y desatinos, y si no mirad cuán caro le costó á vuestro tío el rey pasado...( LXXXII, 575).

---

<sup>284</sup>En la obra, las descripciones sobre la organización social y política de los *mexica* se hacen con un tono de admiración. Se enfatiza el valor de los guerreros *mexica* y la obediencia del pueblo hacia las leyes impuestas por el gobierno. También se describen con imágenes muy positivas aspectos cotidianos como la riqueza y significado de los vestidos y joyas que se usaban según la jerarquía de la persona; la innumerable variedad de vasijas que se utilizaban y el preciosismo de su orfebrería; la gran riqueza de frutas y variedades culinarias de los platillos *mexica*, y entre otros más, el orden que se seguía en los lugares públicos como el mercado.

<sup>285</sup>A través de su obra Guaman Poma señala la manera justa de gobernar la colonia. En sus ejemplos subraya las injusticias que los españoles tienen con los indios. Ver *Felipe Guaman poma de Ayala Nueva crónica y buen gobierno*, ed., John V. Murra et al. Vols. I, II & III, (España: Historia 16) 1987.

Una vez que *Moctezuma* es rey, la narración se enfoca en el buen gobierno que éste tuvo al hacer que se respetaran las leyes. La representación de *Moctezuma* recuerda a la del rey justiciero medieval cuya justicia servía de ejemplo. En el capítulo LXXXIII se dice lo siguiente:

...este emperador, que sobrepujó en mando y señoríos, y fué el mas temido rey que hubo desde la fundación de Tenuchtitlan...y hoy día se toma por los antiguos el guardar la ley, cumplir la palabra, ó morir por ello, en especial tocante á la judicatura de las leyes y ordenanzas que puso, que murieron muchos mexicanos por excederlas (579).

En seguida, se narra una historia que derrocha justicia por parte del emperador. Según la historia, ningún súbdito podía ni hablar con el emperador ni mirarlo a la cara, de hacerlo, se le castigaba con la muerte. En un paseo que *Moctezuma* da con su comitiva, pasa por unos plantíos de maíz. El emperador roba dos mazorcas. El dueño al verlo, recrimina a *Moctezuma* el robo: “Señor tan alto y tan poderoso ¿cómo me lleváis dos mazorcas mías hurtadas? ¿Vos, señor, no pusisteis ley de que el que hurtase una mazorca ó su valor, que muriese por ello? Dijo Moctezuma es así verdad: dijo el hortelano ¿pues cómo, señor, quebrantaste tu ley?” (579). *Moctezuma* le deja al hortelano su propia manta y lo invita a su palacio un par de días después. Cuando va el hortelano al palacio, los ayudantes del rey creen que lo va a matar por desacato. La justicia de *Moctezuma* se resalta cuando le dice al hortelano que le regala su manta y que lo admira por haberlo confrontado y haberle hecho respetar las leyes que él mismo había puesto. Siguiendo esta imagen de ejemplo y justicia, en el siguiente capítulo, por su mando se perdona el castigo que los *mexica* imponen a los pueblos de *Nopalla* por haber perdido la guerra: “...dijo *Moctezuma*: ...haced cesar á toda la gente con presteza y con temor, no usen mas crueldad, y así cesaron los mexicanos con este mando y temor de el rey *Moctezuma*” (585). Como se puede apreciar en las citas anteriores, el énfasis de éstos se encuentra en la ética del gobierno y el cumplimiento de las leyes impuestas por éste. Muy

probablemente, la representación de estos pasajes se dirigiría a las injusticias del gobierno colonial al no respetar las nociones de propiedad y justicia que reclamaban sus leyes.

Al mismo tiempo, se resaltan las recompensas que el gobierno *mexica* daba a sus colaboradores. Por ejemplo, En un capítulo *Moctezuma* premia el valor de los de *Tlatelolco* por haber ayudado a los *mexica* en la guerra contra los de *Tlaxcala*:

...y los tlaxcaltecas, de la manera que murieron, fueron de ellos sacrificados; á otros los despeñaron desde los altos de los templos..., como lo hacian en España antiguamente, cuando justiciaban á alguien grande, lo despeñaban de la gran peña de Martos; á otros los encerraron en grandes salas, y derribaban las casas sobre ellos. Acabada esta gran crueldad y tiranía, inventada del gran diablo *Huitzilopochtli*, por tener más almas que llevar, llamó el rey *Moctezuma* á *Cihuacoatl*, y dijole: ¡Pobres de los tlatelulcanos! En recompensa de el agravio que se les hizo, démosles por la gran presa que hicieron en *Tlaxcalan* divisas ricas, espadartes y rodela galanas...(C, 653).

Este pasaje representa, tanto la recompensa como la similaridad en la estrategia guerrera que tenían los *mexica* con los españoles. Primero, la comparación de las acciones de los *mexica* contra los tlaxcaltecas con las de los españoles en Martos, hace más difícil que la audiencia española recrimine fácilmente tales acciones. Al mismo tiempo, establece una justicia con aquellos que han colaborado con los *mexica*, aunque se encontraran sometidos al Imperio. Sin duda, este tipo de representaciones, implícitamente abogaban por una justicia de parte del gobierno colonial, con los indígenas que colaboraban con éstos. Muy sugestivos son los estudios de Rolena Adorno con respecto a este tipo de representaciones. Para Adorno, Guaman Poma y Hernando de Alva Ixtlilxóchitl, se apoderan del discurso caballeresco español, apropiándose de los valores de la milicia cristiana. Por este conducto, tanto los escritores subordinados, podían establecer una

diplomacia y reclamar una justicia por su lealtad al monarca español, y a la doctrina a la verdadera religión. <sup>286</sup> Siguiendo la teoría de Adorno, las representaciones de *Moctezuma* tanto podían construir un prestigio histórico en la capacidad de gobernarse éticamente como resaltar las cualidades de justicia que faltaban en el gobierno de la época colonial. El que sea la figura de *Moctezuma II* la del rey justiciero muy probablemente se debería a varias razones. Primero, *Moctezuma* fue emperador después de sangriento *Ahuizotl*. Por lo mismo, *Moctezuma* parecería bondadoso y justo después de éste. Segundo, *Moctezuma* fue el último emperador antes de la llegada de los españoles. Si se resaltaban sus cualidades, era menos fácil condenarlo por la pérdida del imperio. Tercero, Tezozomoc como nieto de *Moctezuma* podía beneficiarse de la exaltación de su figura. Como se comentó en el segundo capítulo, la genealogía que se lleva a cabo en la *Crónica mexicayotl* tiene como base establecer el parentesco del emperador con el escritor. Sea como fuere, la representación de la justicia de *Moctezuma* contribuye a reforzar la imagen de grandeza del Imperio *mexica* y aprovecha criticar implícitamente la ética del gobierno colonial.

### **Recodificación de la semántica del lenguaje referencial y mítico: Sus intentos fallidos y logrados**

Como se ha venido diciendo, la traducción literal de un texto no es posible porque tanto la correspondencia léxica del idioma original como sus referencias culturales y míticas difieren del idioma al que se traduce. Igual que Martin Lienhard, Guilles Deleuze y Felix Guatari <sup>287</sup>proponen

---

<sup>286</sup>“La construcción cultural de la alteridad” *Revista de Critica Literaria Latinoamericana* 28 (1988) : 55-68.

<sup>287</sup>Lo siguiente se toma de John Johnson, “Translation as Simulacrum,” *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*, Lawrence Venuti ed., (London and New York: Routledge, 1992) 53.

que cada lenguaje funciona en relación a un montaje particular político y social. Deluze señala que la lengua “territorial” o materna se “desterritorializa” o se descodifica, por el lenguaje “vehículo”–al que se va a traducir–creando información y fluctuaciones a través de un proceso de abstracción y descontextualización. Este movimiento se reversa después al nivel de los códigos del lenguaje referenciales<sup>288</sup> y míticos<sup>289</sup> creando una reterritorialización, o recodificación a través de la reimposición de valores o sentidos culturales y religiosos, espirituales. El éxito de la recodificación y reimposición semántica referencial y mítica tiene mucho que ver con la competencia lingüística y cultural del traductor. Igual que en la *Relación* de Pané, en la traducción de la *Crónica mexicana* se vislumbran los esfuerzos del escritor para transmitir vocablos o concepciones de la historia oral de los *mexica* en la lengua y conceptos advenedizos, los que muchas veces se encuentra con dificultades para su explicación. Por ejemplo, en el capítulo LV hay un pasaje en el cual expresa la imposibilidad de dar una explicación adecuada : “hay así mismo unas garzas encarnadas, que puesta una manada de ellas á las orillas de las grandes lagunas, que les llaman *Tlahquechol*<sup>290</sup>, otros les llaman *tlapalaztatl*<sup>291</sup> de manera que dedicadamente tienen hecho el vocablo castellano de

---

<sup>288</sup> Como lenguaje referencial se entiende el lenguaje de la cultura y tradición que asegura la continuidad de valores a través de la referencia sistemática de obras de valor del pasado. En John Johnson, “Translations...”53.

<sup>289</sup> Estos funcionan como un último recurso, una magia verbal cuya ‘incompresibilidad’ se experimenta como prueba irrefutable de su carácter sagrado, algo como el vocablo del latín “amén” que utiliza la Iglesia Católica. En John Johnson, “Translations...”53.

<sup>290</sup> Joe Campbell en *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl* (Madison WI: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd, 1985) traduce *Tlahquechol* como *quecholli* (pájaro) *Tlauitl* (pluma rica y bermeja) es decir, pájaro de plumas ricas y bermejas (276)

<sup>291</sup> Esta palabra según el editor de la edición que uso de la *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra, el Sr. Galicia Chimalpopoca traducía *tlapalaztatl* como garza pintada o preciosa (nota 2, 434) Esta palabra se forma de *tlapa* (pintura) *l* (raíz formativa) en Judith M. Maxwell y Craig A.

su misma significación, porque verdaderamente no hallo salida para explicarme mejor” (434).

Aunque se mencionó el conocimiento de las prácticas escriturales occidentales que había adquirido Tezozomoc, en la traducción de la *Crónica mexicana*, algunas veces la exégesis sobre conceptos nahuas parece incoherente para un lector no familiarizado con la cultura de éstos. Tales problemas se deben en un primer plano, a las diferencias de organización gramatical y estilísticas del castellano y del náhuatl, y en un segundo, a las diferencias de las concepciones míticas y referenciales de ambas culturas. La sintaxis del castellano, en que los componentes principales son el sujeto, verbo y complemento difiere de la sintáctica “aglutinante” del náhuatl. A grandes rasgos, el náhuatl se compone de sufijos y prefijos añadidos a una raíz que puede ser el verbo o el sustantivo. Los prefijos marcan los sujetos, objetos, y a veces tiempos verbales entre muchas otras cosas. Entre las múltiples funciones de los sufijos se encuentran los que marcan posesión, los diminutivos, número, tiempo verbal, etc.<sup>292</sup> Sin duda, la necesidad del sufijo posesional que debe ir

---

Hanson *Of the Manners of Speaking That the Old Ones Had: The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript* (Salk Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992) 81. Joe Campbell en *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl* traduce *aztatl* como cigüeña XV. Así que el vocablo queda literalmente traducido como “cigüeñas pintadas” o como bien lo tradujo Chimalpopoca. Seguramente se trataría de algunas aves rojizas por la referencia a plumas bermejas del primer apelativo.

<sup>292</sup> Además, en cuestiones estilísticas el náhuatl difiere del castellano en lo siguiente. En el náhuatl lo que Miguel Angel Garibay denomina como “individualismo” es la tendencia a exaltar al individuo como centro de la concepción gramatical. Por lo cual, no existen sustantivos en su forma absoluta sino que van ligados al individuo. Por ejemplo, en castellano “la casa” es un sustantivo absoluto; en náhuatl, ese sustantivo debe ligarse a un sujeto *nochan* “mi casa.” Los verbos transitivos deben tener siempre el objeto. Por ejemplo, cuando en castellano se puede decir “yo mato,” en náhuatl debe de aparecer el objeto, *nitlamictia* “yo mato algo.” No existe la forma de agente pasiva como en castellano “me es dado un regalo por el profesor,” que en náhuatl se pondría en la voz activa “el profesor me da un regalo.” Tampoco existen sustantivos abstractos, sino que deben servirse de un posesional. Por ejemplo, “la mexicanidad” en náhuatl debe tener un posesional “las cosas que pertenecen a los mexicanos” como lo expresa el vocablo *mexicayo!l*. La información y los ejemplos se tomaron de *Llave del náhuatl* (México: Porrúa, 1989) 113-114.

enlazado al sustantivo, tiene que ver con la percepción de las cosas. Es decir, como Mircea Eliade lo ha observado, en culturas que tienen una concepción cíclica del tiempo, los objetos o actos adquieren valor y se proyectan como reales porque participan, en una realidad que las trasciende.

<sup>293</sup> Es decir, el sustantivo “casa” no se concibe por sí mismo, sino por su trascendencia, a quién pertenece.

Una de las características más aparentes de la influencia del náhuatl en el español del cronista, es el constante uso de vocablos binarios conectados por la conjunción “y.” Esta práctica del náhuatl es conocida como difrasismo.<sup>294</sup> Muchas veces el uso de los dos vocablos se utiliza para enfatizar la misma idea. Esta forma enfática se emplea constantemente a través de la obra. Tomando al azar el capítulo LXXV se encuentran las siguientes expresiones: comenzaban a llorar delante de los dioses *sollozando y suspirando* (540), tenían las caras bien *sucias y mugrientas* (538), que todos lo que *prendiesen y cautivasen* (541), comenzaron a dar *alaridos y voces* (541)

La concepción de un binarismo en la cultura de los nahua se revela principalmente en la conjunción de dos vocablos que se complementan en su semántica para representar una idea. Por ejemplo, uno de los difrasismos más conocidos es el de *flor y canto* para referirse a poesía. La efemeridad y belleza de la flor es una metáfora de la vida; el concepto del canto transmite la emoción del alma. Estas dos ideas juntas se complementan para dar la idea de poesía como lo

---

<sup>293</sup> *The Myth of the Eternal Return* 3-5.

<sup>294</sup> Según M.A Garibay difrasismo es: un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: ‘a tontas y a locas, a sangre y fuego, contra viento y marea, a pan y agua,’ etc., Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl. *Llave del náhuatl* (México: Otumba, 1940) 112.

indica el siguiente poema denominado “La vida efímera:”

Nichoca, yehua, nicnotlamati

zan ni-elnamiqui ticcauhtehuazque

*yectli ya xochitl, yectli ya cuicatl.*

In ma oc tonahucan, ma oc tonicuicacan:

cen tiyahui, tipolihui yehua oahuaya. (Mi énfasis)

[Lloro y me aflijo

cuando recuerdo que dejaremos

*las bellas flores, los bellos cantos.*

Aún gocemos y cantemos:

todos nos vamos y nos perdemos] (Mi énfasis)<sup>295</sup>

Además de que estos vocablos establecen concepciones epistemológicas binarias,<sup>296</sup> también revelan una acentuada visualidad en la transmisión de lo imaginario nahua. Por lo mismo, los conceptos de transmisión prehispánica, es decir, el difrasismo, la pictografía, y la ideografía innegablemente son resultado del énfasis en la plasticidad lingüística nahua.

Es interesante notar que la dualidad de vocablos se continúa a partir de la Conquista. Éstos

---

<sup>295</sup> Ambas versiones del poema se tomaron de *Llave del náhuatl* 181 y 266

<sup>296</sup> Miguel León-Portilla dedica un capítulo en la *Filosofía nahua* al binarismo nahua en la concepción de una deidad binaria: *Ometéotl/Omeyocan*, dios de la dualidad. Incluso, León-Portilla establece un enlace entre las deidades *Ometéotl*, *Moyocoyani* “inventor de sí mismo,” *Huehutéotl*, “dios viejo” y *Tlogue Nahuaque* “dueño del cerca y del junto.” También en la cultura maya se hace mención de la deidad dual, como *Alom/ Qaholom* “la que concibe, el que engendra.” en el *Popol Vuh* se invoca como *Cabauil*, “el de los collares,” que es al mismo tiempo *Quzcah* y *Quxuleu*, “corazón del cielo y corazón de la tierra.” La difusión de esta dualidad, muy bien pudo ser una tradición heredada de los Toltecas, civilización más antigua de mesoamérica. *Filosofía náhuatl* 150 y 284-86.

se forman mezclando vocablos de la lengua taína y del náhuatl. En la *Crónica mexicana*, un ejemplo de esta dualidad estilística es el constante uso de *areito* y *mitote*<sup>297</sup> para referirse a “celebración solemne”. *Areito* es vocablo antillano que significa danza o baile, según el diccionario Fray Alonso de Molina. *Mitote*, de *mitotli* y de *netotliliztli* “danzar o bailar” es vocablo náhuatl. De la misma manera utiliza otro antillanismo para referirse a la leña: “trageron cargas de *leña* y *cóas*<sup>298</sup>.”(263) y para referirse a las viviendas, utiliza *casas* y *buhiyos*<sup>299</sup> (227). También en el texto se manifiestan fuertes estructuras lingüísticas e idiomáticas del náhuatl, y se lleva a cabo una transposición casi literal de los patrones sintácticos del náhuatl,<sup>300</sup> como por ejemplo, “Llegados que llegaron los naturales” (261). Abundan patrones de la tradición oral nahua, como el constante uso del estilo directo y se vislumbra la constante inversión por cortesía propia del náhuatl en que los superiores llaman a sus ayudantes “padres” o los inferiores del rey lo llaman “nieto.”<sup>301</sup>

Además, la escritura pictográfica dio paso a la producción de glifos fonéticos

---

Areito se considera en el diccionario de Molina como voz antillana. Tal palabra se registró en el diccionario de la Academia en 1899 y aparece ahora como antillismo. En *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina* ed., Esther Hernández, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996) 47-48.

<sup>298</sup>De acuerdo al editor de la *Crónica mexicana*, *cóas* es voz cubana para palo de madera 263 n. 1

<sup>299</sup>Hoy conocido como Bojío, el vocablo denota vivienda en voz cubana. Tomada de la n 3 de la *Crónica mexicana* 227.

<sup>300</sup>J. Lockhart ha reconocido que "Tezozomoc wrote fluent if not elegant Spanish, but the speeches often have a strange ring because of the literal translation of Nahuatl idioms" *The Nahuas After the Conquest* 390.

<sup>301</sup>Lockhart menciona estas fórmulas. Un ejemplo de ella se encuentra en la *Crónica mexicana*, en el cual *Malinalxoch* se dirige a sus ayudantes diciéndoles: "padres míos ¿dónde iremos pues...? II, (227).

representativos de sonidos silábicos y alfabéticos, que se utilizaban en la transmisión histórica pictográfica. En la escritura fonética, se representaban dibujos de objetos cuyos nombres eran la base para representar varios sonidos, que al unirse, constituían la palabra que se deseaba. Por ejemplo, para representar la palabra manómetro, se dibujarían las figuras paralelas de una mano y un metro.<sup>302</sup> La técnica pictográfica dio paso a la asociación de dos entidades para dar un tercer significado. Por ejemplo, la representación de agua--*atl* y de cerro--*tepetl* dio el vocablo compuesto *altepetl* que quiere decir pueblo. En la *Crónica mexicana*, se da este tipo de representación verbal metafórica como se ilustra en el siguiente pasaje, en el cual se explica que del vocablo *mexitin* (*metl*-maguey y *xictl*-ombligo, “ombligo del maguey”) se deriva “mexicanos.”

Otros les llamaron *Aztecas Mexitin*, que este nombre *Mexitin* quiere decir Mexicano: como más claro decir al lugar manantial de la uva, así *Mexi* como si del Maguey saliera manantial. (223)

Como lo ha reconocido Lienhard,<sup>303</sup> la explicación del narrador, de apariencia filológica, confunde más de lo que ilustra pues sus asociaciones no son claras. El narrador, como en otras ocasiones que se discutirán en seguida, utiliza la metáfora que se basa en la asociación lingüística de los dos vocablos. El problema es que las categorías semánticas en esta metáfora no encajan en la asociación metafórica occidental. En la cita se señala que *mexitin* es como “manantial de la uva.” Pero *mexitin*--ombligo del maguey--traducido al castellano queda como “el origen del jugo del maguey.” La analogía con “manantial de la uva,” no queda bien clara en castellano porque la comparación no se hace con el concepto de origen, sino con el jugo fermentado que ambos, la uva

---

<sup>302</sup>Para una explicación de los cinco diferentes tipos de glifos prehispánicos ver Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* 48-63.

<sup>303</sup>*La voz y su huella* 140.

y el maguey producen. Muy posiblemente, al utilizar “manantial” y no “origen” quizá querría enfocar en la abundancia de magueyes, y por consiguiente, del jugo. De esta manera, la traducción quedaría como “el origen en abundancia del jugo del maguey” La transferencia lingüística y conceptual en este pasaje no tiene éxito porque en la explicación las asociaciones metafóricas no encajan en la lógica lingüística y conceptual del castellano.

Otro ejemplo del uso confuso de figuras retóricas como la metonimia a menudo siguen los marcos sintácticos del náhuatl:

[D]ijo que trajesen el *teponaztle* y *tlalpuehuetl*, que es como un atabo de los negros que hoy bailan en las plazas, y el consonante acompañado rosillo, hendido casi la mitad de por medio, que es donde está hueco...(296)

El “consonante acompañado rosillo” puesto en una sintaxis española es un “*teponaztli* rojo que es concertante en la música con el *tlapanhuehuetl*.”<sup>304</sup>

A veces en la *Crónica mexicana*, no se traducen las palabras del náhuatl al español.

Aunque esto no ocurre muy a menudo a lo largo de la obra, en los casos en que se dan, producen un rompimiento en el hilo de la historia. La palabra que no se traduce se utiliza siempre en el contexto de la historia, pero muchas veces no queda clara su semántica. Por ejemplo, en el capítulo LXVI se describe cómo se veía la plaza en donde se encontraba *Ahuizotl* cuando llegaron sus mensajeros a anunciarle el éxito de la batalla contra los de *Cuextlan*: “...llegados a la gran plaza la hallaron muy entoldada de *Xuncia* y trébol montesino, *tullin ocoxochitl tzetzehuhtoc* y fueron a hacer reverencia al *Cihualcoatl*” (485). Aquí se podía haber traducido *tzetzehuhtoc* que quiere decir “cosa verde y fresca,” que puesto junto con *ocoxhochitl* se traduciría como “flores del ocote

---

<sup>304</sup>Esta explicación aparece al pie de página por el editor. *Crónica Mexicana* 296

verdes y frescas.”

Sin embargo, no todos los usos de la metáfora como elemento recodificador son intentos fallidos. De hecho, el número de instancias en que se utilizan metáforas para la explicación de vocablos del náhuatl o conceptos prehispánicos tienen éxito. Por ejemplo, en el capítulo XXXIII aparece el siguiente pasaje: “El día del sacrificio se embijó Moctezuma con un betún negro *como* de marmajita negra, y la cara se la puso denegrada con humo de tea, y al dios le pusieron lo propio, [sic] con un cobertor en la cabeza, *como* bonete ó sombrero, *como* zarrillo de color verde que llaman *yacaxihuitl*, y un colgadero de brazo ancho *como* manípulo colorado, de cuero dorado, que llaman *matemecatl*.” (339) (Énfasis añadido).

La metáfora se utiliza otras veces para explicar no sólo vocablos, sino prácticas culturales. En estos casos, el intérprete utiliza categorías conceptuales del español para sus explicaciones. Es interesante que estas categorías, sin duda eran librescas, dado que Tezozomoc nunca estuvo en España. Los siguientes ejemplos darán una ilustración más precisa de lo anterior. En el capítulo XXXVI, se describen los géneros de navajas que tenía *Moctezuma I* diciendo: “géneros de navajas que son a la manera de cuchillos, con que trasquilan y rapan, como las navajas de Castilla” (351); más adelante para explicar que sólo los señores principales podían tener casas de más de un piso dice: “que otro ninguno del rey para abajo podía tener en su casa, como si dijéramos un hidalgo almenas, o torre dorada” (352). Compara también a los *huastecos* con los moros de Granada “daban alaridos, *motenhuiteque*, que así hacían los moros de Granada” (LVIII, 445), y a ciertas prácticas de los gobernantes *mexica* las compara con las del senado romano: “porque el senado mexicano guardaba mucho secreto, como los romanos lo guardaban en el Capitolio de acuerdo con las mismas penas de estos mexicanos” (XCV, 628).

La recodificación del lenguaje referencial va más allá. En algunas ocasiones el intérprete utiliza vocablos españoles que se desconocían en Mesoamérica. Utiliza éstos, como esquema comparativo de las prácticas prehispánicas con las del colonizador. Como bien se sabe, la rueda no se conocía en Mesoamérica por la falta de bestias de carga. Sin embargo en el capítulo LXXVIII se utiliza la palabra “carruaje” para referirse a las andas en las que se transportaba a los reyes (551), y el término “arriero” para los mercaderes que trasportaban sus mercancías en las espaldas de sus esclavos (LXI, 461). En estas ocasiones se refleja el esfuerzo del intérprete para transmitir conceptos conocidos a la audiencia a la que va dirigida la obra.

### **Recodificación del lenguaje mítico por medio de la predigitación**

En un afán de transmitir la recodificación de la semántica mítica, el intérprete a veces traduce un concepto mítico según la interpretación errónea de la forma A. Pero como los personajes de la historia se encargan de narrar las prácticas y conceptos prohibidos de la forma B, corresponde a ellos dar la versión censurada. Maria Tymockzo señala que en la transmisión intercultural de una narrativa oral o escrita se llevan a cabo procesos adaptativos y manipulativos<sup>305</sup> por los cuales, la fidelidad del texto original muchas veces se sacrifica debido a la necesidad de ajustar la transmisión de valores inexistentes o diferentes de una cultura a otra. En la *Crónica mexicana*, la voz narrativa desde su punto de vista ideológico,<sup>306</sup> impone el concepto del infierno cristiano al del inframundo prehispánico. Muy posiblemente, el intérprete manipula la concepción

---

<sup>305</sup> "Translation in Oral Tradition as a Touchstone for Translation Theory and Practice". 46. In *Translation, History, and Culture*, eds., Susan Bassnett and André Lefévere, (London and New York: Printed Publishers, 1990) 46-55.

<sup>306</sup>Con esto me refiero a que la focalización del narrador no es la del testigo ocular. Su punto de vista es lo que Seymour Chatman denomina punto de vista figurativo que se identifica con una visión del mundo ideológica o conceptual. *Story and Discourse* 151.

de “infierno” que tiene la audiencia a la que va dirigida la obra, porque facilita la visión de su desaprobación de lo que ha denominado como ritos del demonio. De acuerdo a la retórica que ha establecido la voz narrativa, los indígenas han sido engañados por el ser maligno. Sería contraproducente, entonces, intentar explicar que el inframundo no es lo que los cristianos han interpretado. De esta manera, la lógica del punto de vista del narrador, se construye en base al engaño en el que se encontraban los indígenas de antes, pero que a la vez queda como un engaño para la audiencia a la que va dirigida la obra. Es por medio de la voz de los personajes por los que se conoce el significado mítico real del infierno. Como se dijo brevemente arriba, Enrique Florescano ha reconocido la importancia que tenía el inframundo en la mítica mesoamericana y maya como principio revilitador de su concepción cosmológica. Sin explicaciones, los personajes se refieren al inframundo, como lo que realmente es, describiéndolo como un lugar de deleite. En el capítulo XLII se dice lo siguiente:

...á todos los demás valerosos soldados viejos y valientes *cuachicme* y otomies conquistadores, pues solo habéis quedado de los antiguos valerosos señores y capitanes que fueron, que ya los escondió y cobijó la tierra, y fueron á parar á donde están descansando...y ya se quitaron cuidados y trabajos, y están descansando en el descanso del infierno, lugar tan deleitoso, agradable y de apacible descanso, en donde no hay casa conocida de nadie, sino todo de perpetua alegría, que es el lugar y asiento del sol...(380).

Al autorizarse la voz narrativa como el que tiene la Verdad, da licencia a la voz de los personajes para que puedan expresarse sin trabas. De acuerdo a la voz narrativa, lo que dicen los personajes es cuestionable porque al estar bajo la influencia del demonio, no sabían lo que hacían. Sin embargo, la contradicción sigue. Por medio de voz de los protagonistas se establecen recodificaciones míticas autóctonas que insertan patrones míticos occidentales. Este paralelismo

mítico funciona como un elemento “civilizador” de la cultura autóctona. Es decir, dado que los personajes señalan que tenían mitos parecidos a los antiguos occidentales, su cultura se valida por medio de la similitud de prácticas conocidas por los colonizadores. Estos elementos aparecen en la forma de las predigitaciones en las que se establece un conocimiento *a priori* de formas occidentales aún antes de que llegaran los españoles. Como se insistió al principio de este capítulo, esta práctica se remota al mito del eterno retorno. Se recordará que las sociedades “tradicionales” o que se han designado en el occidente como “primitivas” no reconocen actos que no se han vivido. Su vida es una repetición de gestos iniciados por otros. La conciencia en la repetición de ciertos gestos revela una ontología original. Pero los patrones sólo adquieren significado o el sentido de realidad si repiten un acto primordial.<sup>307</sup> El presagio,<sup>308</sup> saber apriori por conjetura de patrones de un constante retorno de hechos pasados marcados por un destino, se desarrolla en un espacio-temporal propio pero se vincula a la coherencia de los otros espacios-temporales de la narración. Por ejemplo, el presagio del regreso de *Quetzalcoatl* que se confunde con la llegada de los españoles, es el que da la coherencia a la historia de la *Crónica*, ya que éste fin se auguraba incluso antes de que los *mexica* se convirtieran en imperio. Igual que el fin de Tula<sup>309</sup> se había anunciado por medio de presagios, el conocimiento del fin del Imperio *mexica* se anuncia por

---

<sup>307</sup> Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Princeton: Princeton University Press, 9th, 1991) 5.

<sup>308</sup> El presagio según el *Diccionario de la Real Academia* se define como “señal que indica, previene y anuncia un suceso favorable o contrario. Especie de adivinación o conocimiento de las cosas futuras por las señales que se han visto o por movimiento interior del ánimo, que las previene.” (Madrid: Real Academia Española, 1970) 1061.

<sup>309</sup> En *La llave del náhuatl* se incluyen los presagios de Tula. Éstos se sacaron de Fray Bernardino de Sahagún, *Manuscrito Laurenciano, lib. III, c. 4* 147.

medio de una serie de patrones--señales o elementos fuera de su contexto usual--que se reconocen como tales. En la *Crónica mexicana, Moctezuma II* relaciona el regreso de *Quetzalcoatl* con la llegada de los españoles a San Juan de Ulúa:

...ya está acabado lo que habéis de llevar, y os habéis de partir á dar este presente á los que son ahora venidos, que entiendo que es el dios que aguardamos *Quetzalcoatl*, porque los viejos de Tulan tienen por muy cierto que les dejó dicho su dios *Quetzalcoatl* que había de volver á reinar á Tulan y en toda la comarca de este mundo, y que cuando se iba llevaba é iba dejando atrás de él los montes, ríos, los minerales de oro y piedras preciosas, que hoy las tenemos y gozamos, y pues se tiene por cierto que ha de volver éste que ahora vino debe de ser, pues dejó dicho en Tulan que de todo había cumplimiento de sus tesoros y de todo género en este mundo, y que había de volver de adonde iba al cielo á ver al otro dios, que es llamado el lugar adonde iba *Tlapalan*, que fué por la mar arriba, y en efecto, debe de haber vuelto á gozar lo que es suyo: pues este trono, silla y magestad suyo es, que de prestado lo tengo...(CVII, 687).

Es en este espacio mítico en el que los antiguos *mexica* habían integrado conceptos religiosos de otras culturas y habían funcionado para crear una coherencia con la propia historia. La predigitación es el conocimiento de un fin esencial para la regeneración de cada época que se basa en el acto primordial de la creación. La muerte da paso a la vida y el fin de un ciclo a otro que se volverá a repetir. De esta manera, no existe la irreversibilidad del mundo porque se puede comenzar de nuevo en el siguiente ciclo--aunque sí existe la nostalgia del pasado. Así, el pasado es la prefiguración del futuro. Siguiendo esta práctica cultural no es sorprendente que sea en estos espacios propios en donde se integren los elementos de la nueva cultura, dado que se convierten en modelos nuevos de paradigmas que se repetirán en el futuro. De esta manera, la información que se transmite a una audiencia que ignora la operación mítica de las sociedades mesoamericanas,

revela que los autóctonos antiguos conocían formas parecidas a las de los europeos y sabían más de lo que los españoles habían supuesto. Estas predigitaciones de mitos que seguramente derivaron de la literatura de los conquistadores,<sup>310</sup> aparecen casi al final de la *Crónica mexicana* de la siguiente manera:

[Moctezuma] Después de haber dado su satisfacción de no saber ni entender cosa de lo que los antiguos *habían dicho, salvo que algunos antiguos les dejaron profetizado que los que habían de venir á reinar y poblar estas tierras, que habían de ser llamados Tezocuilxique y por otro nombre Centeyxique, que son aquellos que están en los desiertos de Arabia, que el alto sol enciende, que tienen un pie solo, de una pata muy grande con que se hacen sombra y las orejas les sirven de frezadas,* <sup>311</sup>que tienen la cabeza en el pecho; y esto dejaron declarado los antiguos nuestros antepasados... (CVIII, 692)

Los ancianos prosiguen sus consejos a Moctezuma en el siguiente y último capítulo como se expone:

*Quilaztli* dijo: hijo y señor nuestro, no tengo de decir sino la verdad de lo que dejaron dicho y escrito los antiguos viejos cargadores de nuestro Dios, y por esta pintura lo verás que han de venir unas gentes que serán llamadas *Coayxeequee*, caras de culebras y caras de pescado grandes, y piés de gusanos, gentes de un pié y caballeros en aguilas ligeras, y han de venir á caballo en unas

---

<sup>310</sup>El primer capítulo de *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus* by Valerie J. Flint explica con detalle el trasfondo literario sobre los seres diformes que habitaban en lugares remotos que existía en el Medioevo. Entre algunas fuentes que menciona sobre la representación de los seres monstruosos están los *Viajes* de Marco Polo, *Los viajes del caballero John Mandeville* de John Mandeville. También Alfonso X “El Sabio” habla de sirenas y la *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla habla de amazonas. “*Mappemondes*” (Princeton: University Press, 1992) 3-41.

<sup>311</sup>En *New Worlds Ancient Texts* de Anthony Grafton aparecen dibujos de estos monstruos de la tradición griega etnográfica y que aparecieron en 1493 en el *Liber chronicarium* de Hartmann Schedel 36.

grandes culebras...y han de venir por la mar de el cielo y partes del Oriente: vendrán luego otros de un pié, y han de venir otras gentes que no tienen cabezas, sino en los pechos cabeza, cara y boca...(696)

En otro de los pasajes, incluso se señala el conocimiento de una deidad que se puede asociar con el Dios cristiano. En esta narración *Moctezuma II* desea que se esculpa su figura en una piedra<sup>312</sup> para que se guarde su memoria. Al querer mover la piedra para llevarla al templo, la piedra no se mueve y ésta misma da las razones por las que no deben llevarla:

¿No acabais de entender vosotros[?] ¿Qué me quereis llevar? Que no he de llegar á México; decidle á Moctezuma ¿qué para qué me quiere? ¿Qué que aprovecha[?], que [¿]qué tengo de hacer allá, y que vaya á donde tengo de estar arrojada? Que ya no es tiempo de hacer lo que ahora acuerda, que ántes [sic] lo habia [sic] de haber hecho, porque ya ha llegado a su término de él, ya no es tiempo, y el Moctezuma ha de ver por sus ojos lo que será presto, porque está ya dicho y determinado, porque parece que quiere aventajar á Nuestro Señor, que hizo el cielo y la tierra, mas con todo, llevadme, que allí será mi llegada, ¡póbres de vosotros! Vamos caminando. (664)

Aunque por boca de una piedra, queda establecido un vínculo con el conocimiento de una identidad que se relaciona al Dios cristiano aún antes de la llegada de los españoles. La relación con Dios se establece porque el epíteto de “Nuestro Señor,” ha sido únicamente utilizado por el narrador para referirse al Dios cristiano. Muy probablemente la referencia a Dios fue añadida a la traducción, como podría haber ocurrido en otras obras. Mirando el mismo pasaje en la *Historia* de Durán, la piedra no menciona lo de “Nuestro Señor:”

Miserable gente y pobre desventurada, ¿para qué profiáis a me querer llevar a la ciudad de

---

<sup>312</sup>Otra de las prácticas que tomaron los *mexica* de los toltecas fue la de esculpir la figura del gobernante en piedra y situarla en un cerro o templo piramidal. Según Florescano, esta tradición la comenzaron los *mexica* con *Izcoatl*. *El mito de Quetzalcoatl* 247-290.

México? Mirad que vuestro trabajo es en vano y yo no he de llegar allá, ni es mi voluntad; pero pues que tanto porfiáis, estirad, que yo iré hasta donde a mí me pareciere por vuestro mal (LXVI, 487)

En caso de que las mismas fuentes hayan servido a Tezozomoc para la *Crónica mexicana* y a Durán para su *Historia*, este pasaje muestra la recodificación mítica según los patrones ancestrales *mexica*, pero que en la narrativa de la *Crónica mexicana* crea un vínculo del conocimiento de una deidad muy parecida al Dios cristiano antes de llegar los españoles.

En vista de que, como lo señala Eliade este tipo de patrones era propio de sociedades premodernas, también se ha observado en otras obras escritas por otros indígenas mesoamericanos o andinos, más o menos con los mismos parámetros convectorios. Chimalpain en sus *Relaciones*, Guaman Poma en su *Coronica y buen gobierno* y Juan de Santacruz Pachacuti en su *Relación* integran patrones occidentales que crean un vínculo entre la historia lineal cristiana providencialista y la cíclica precristiana de sus respectivas culturas. En esta dinámica contradictoria, pero simultánea, se narran las historias, en parte desde los propios espacios mitológicos y conceptos autóctonos y en parte desde las creencias ajenas.

Los casos de escritores como Garcilaso de la Vega el Inca o Hernando de Alva Ixtlilxóchitl funcionan en este estudio como comparación de un mayor dominio de los patrones conceptuales occidentales y de una manera diferente, temporal lineal, de concebir la historia. Como lo han comentado estudiosos de las obras de dichos escritores,<sup>313</sup> Garcilaso e Ixtlilxóchitl reescriben la

---

<sup>313</sup>Con respecto a Garcilaso de la Vega el Inca ver el importante estudio que lleva a cabo Margarita Zamora en su libro *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*, (Cambridge: University Press, 1988). Sobre Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, ver *Obras históricas* ed. Edmundo O'Gorman Vols, 1 y 2 (México: UNAM, 1975) e *Historia de la nación chichimeca* ed., Germán Vázquez (Madrid: Historia 16, 1985). También el artículo de Georges Baudot "Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo

historia de sus antepasados utilizando analogías basadas en la historia providencialista cristiana. Es decir, de acuerdo a estos escritores, la cultura de los incas y de los tetzcoanos se había desarrollado en etapas análogas a las culturas griegas y romanas, que a pesar de su politeísmo, posteriormente formaron parte del mundo cristiano. Garcilaso se refiere al numeroso grupo de dioses de las culturas de la Antigüedad Clásica a manera de comentario hacia la defensa del politeísmo incaico:

Mas no hay que admirarnos que gente tan sin letras ni enseñanza alguna cayesen en tan grandes simplezas, pues es notorio que los griegos y los romanos, que tanto presumían de sus ciencias, tuvieron, cuando más florecían en su Imperio, treinta mil dioses. (22)

Otro aspecto que utiliza Garcilaso como estrategia reivindicadora, es el enfoque en la ignorancia lingüística de los españoles. Por medio de una retórica que se basa en su conocimiento de los dos mundos, Garcilaso afirma su autoridad lingüística, y por lo tanto, de su conocimiento sobre la cultura de los antepasados de su madre. El escritor andino enmienda los juicios que sobre la cultura incaica habían hecho equivocadamente los cronistas de la península. Por lo cual, el Inca dedica varios capítulos del “Libro Primero” para relatar que desde el primer contacto entre los españoles y los incas, la comunicación no fue tan transparente como los cronistas habían asumido. El nombre “Perú” se había dado al reino debido a un malentendido.<sup>314</sup> Pero si había falsos juicios

---

XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,” *Reflexiones lingüísticas y literarias*, vol., 2 ed., Rafael Olea Franco y James Valender, (México: Colegio de México, 1992) 126-137.

<sup>314</sup>Garcilaso dedica los capítulos IV, V, y VI para narrar el malentendido. En este episodio Garcilaso compara lo que ocurrió en el encuentro entre los mayas y los españoles como otro ejemplo de ignorancia lingüística. Según Garcilaso, lo que los indígenas dijeron era *tectetan* cuando los españoles le preguntaron por el nombre de lo que ahora se conoce por Yucatán. *Comentarios Reales* (México: Porrúa, 1990) 11-16. No obstante, en *Ambivalent Conquest* de Inga Clendinnen, aparece un epitafio sobre el mismo episodio explicado por Antonio de Ciudad Real en 1588: “When the Spaniards dicovered this land, their leader asked the Indians how it was

de la cultura incaica debido a la ignorancia de la lengua, los habría sobre la cultura en general.

Garcilaso desarrolla una exégesis lingüística y conceptual sobre la deidad *Pachácamac* para explicar la naturaleza divina y comparable al Dios cristiano.

Igual que Garcilaso, Hernando de Alva Ixtlilxóchitl señala en su “Relación de la historia Tolteca” el conocimiento de una deidad parecida al Dios cristiano. Éste historiador lo indica de la siguiente manera: “Huémac hizo pintar un libro llamándole *Teamoxtli*, que bien interpretado quiere decir diversas cosas de Dios y libro divino.”<sup>315</sup> Así mismo, defiende la figura del rey Nezahualcóyotl porque había conocido al verdadero Dios: “Netzahualcóyotl repudió los ídolos y busco el Dios verdadero, dan testimonio sus cantos que compuso en razón de esto, como es el decir que había uno solo, y que éste era el hacedor del cielo y de la tierra...” (72). Para Garcilaso *Pachacámac* se podía comparar con el Dios cristiano; para Ixtlilxóchitl, el equivalente de Dios es el *Tloque Nahuaque*--el que está junto a todo, y junto al cual está todo.<sup>316</sup> Ixtlilxóchitl expresa que el “Dios de los cristianos se halla presente en toda la historia amerindia, aunque cueste reconocerlo, bajo los aspectos de *Tloque Nahuaque*.”<sup>317</sup>

Ambos escritores ven en la historia de sus antepasados posibilidades reivindicativas si se

---

called; as they did not understand him, they said *uic athan*, which means, what do you say or what do you speak, that we do not understand you. And then the Spaniards ordered it set down that it be called *Yucatan*... [Cuando los españoles descubrieron esta tierra, su líder preguntó a los indígenas que cómo se llamaba; como no le entendieron, dijeron *auic athan*, que quiere decir, ¿qué dice? o ¿qué habla?, porque no le entendemos. Y entonces los españoles ordenaron que se llamara *Yucatán*...(Mi traducción) (Cambridge: UP, 1987) contraportada.

<sup>315</sup>Cita en *Obras históricas* 49.

<sup>316</sup>Tomado de Georges Baudot, “La transcultura en el México del siglo XVII” 130.

<sup>317</sup>Baudot, “La transcultura en el México del siglo XVII” 136.

muestran los aspectos en común con la historia cristiana. Si las civilizaciones clásicas, habían pasado primero por la creencia politeísta, entonces la civilización incaica y la tetzcocana se encontraban en un periodo evolutivo hacia el conocimiento del verdadero Dios. (49) Este razonamiento hacia una meta de perfección, era el resultado de la concepción histórica judeo-cristiana. Se recordará lo que se comentó en el primer capítulo sobre las ideas escatológicas que tenían los frailes de la historia humana. La historia de los colonizadores se encontraba entremezclada de un providencialismo divino. La meta se encaminaba hacia la nueva vida que proporcionaría el Paraíso Celestial cuando todos los seres humanos se convirtieran a la Verdad Cristiana. Teniendo en cuenta el aspecto teleológico de la historia cristiana, Garcilaso e Ixtlilxóchitl reinterpretan la historia de sus antepasados ajustándola a la concepción impuesta por el colonizador, o como se ha ido insistiendo, siguiendo los preceptos de la forma A.

Las creencias y los mitos occidentales sirvieron en muchas ocasiones para reajustar interpretaciones de la historia prehispánica. El poder que las creencias hegemónicas tuvieron marcaron las pautas necesarias para la reinterpretación de los historiadores colonizados; fueran indígenas, mestizos o criollos. No es del todo sorprendente que los hijos de españoles nacidos en la Nueva España, hayan seguido también este tipo de estrategias. Uno de los mitos más interesantes fue el de la figura del dios *Topilzin*, del cual habla Fray Diego Durán.<sup>318</sup> Durán, vio en las características físicas y éticas de *Ce Ácatl Topilzin*, el cual se identifica con *Quetzalcóatl*, un parecido con los del apóstol Santo Tomás. Este fraile fue el que estableció las bases entre los

---

<sup>318</sup>Durán dedica el capítulo LXXIX de su obra *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (México: Inovación, 1980)69-78 a elucubrar las razones por la cuales *Topilzin* muy bien pudo ser el apóstol Santo Tomás.

criollos y mestizos para la creencia futura de una preevangelización en América.<sup>319</sup> Más tarde se continuaría desarrollando tal concepción. Intelectuales como Sigüenza y Góngora durante el siglo XVII y durante el XVIII y XIX Fray Servando Teresa de Mier, verían en esta posibilidad, la construcción de un nacionalismo mexicano. No por nada, la retórica nacionalista de Mier, lo obligó a exiliarse en Europa.<sup>320</sup>

En la traducción de la historia *mexica* por la diglosia lingüística y cultural colonial se establecen dos discursos: el de la forma A oficial cristiana, hegemónica y el de la forma B autóctona integradora de conceptos míticos heterogéneos. Siguiendo la forma A, se imitan sus modelos historiográficos y su focalización se lleva a cabo desde el punto de vista de un narrador/intérprete afiliado al cristianismo. Sin embargo, se crea una yuxtaposición de discursos ambivalentes, el del narrador cristiano y el de los personajes que narran sin trabas conceptos censurados por el poder cristiano, colonial. A la misma vez, la grandeza del imperio de los *mexica* y sus glorias queda bien establecido por boca de los personajes y por representaciones favorables de algunos de los *tlatoani* que también implícitamente critican las injusticias del gobierno colonial.

A pesar de las dificultades que presenta la traducción de la *Crónica*, el intérprete despliega su familiaridad con las categorías epistemológicas de los colonizadores. Es decir, el intérprete se refiere a algunas costumbres prehispánicas utilizando las analogías del colonizador. Esta práctica era común durante el siglo XVI en la tradición occidental. Como lo ha señalado Foucault, existía una relación íntima entre el significante (la lengua) y el significado (la representación semántica del

---

<sup>319</sup>Para una explicación profunda sobre la creencia de este dios por Durán, ver Jacques Lafaye *Quetzalcóatl and Guadalupe* (Chicago: Gallimard, 1974) 158.

<sup>320</sup>Jacques Lafaye *Quetzalcóatl and Guadalupe* 194.

referente).<sup>321</sup> Por lo tanto, la apropiación de términos y concepciones de la cultura advenediza, pudo muy bien servir como estrategia discursiva de legitimación. La afinidad o identificación de prácticas y símbolos autóctonos con las de los colonizadores, por un lado, eran parte de la tradición cíclica integradora de los pueblos indígenas, por otro, no sólo hacía de tales prácticas más comprensibles para los españoles, sino éticamente hablando, más humanas.

Tomando en cuenta las obras de Garcilaso e Ixtlilxóchilt que dominaban en mayor grado las minucias escriturales del colonizador, la traducción de la *Crónica mexicana* en coherencia y fluidez lingüística bajo tales términos manifiesta que existe una asimetría en el dominio de los sistemas conceptuales y lingüísticos del intérprete. La traducción de la *Crónica mexicana* revela una concepción transcendental cíclica de la historia que no encaja con la concepción lineal irreversible que hace Garcilaso en su transcripción. La estructura de la obra de Tezozomoc imita los parámetros conceptuales autóctonos en que el presente se interpreta por el conocimiento del pasado y en el que el futuro es su paradigma. Como se mencionó en un principio, la producción literaria alternativa es sumamente compleja por la ambivalencia discursiva que resulta entre la suscripción a los términos del poder colonial y la dificultad de recodificar lingüística y conceptualmente de una manera coherentemente occidental, el contenido histórico prehispánico. De igual manera, como se ha observado, en la traducción de su obra se manifiesta una preeminencia de los patrones lingüísticos y semánticos del náhuatl. No obstante, la importancia de esta traducción es lo que la obra nos dice como texto cultural. A través de las citas que se han hecho en este capítulo, en la *Crónica mexicana* se manifiestan las dificultades que proponen los ajustes en una zona de contacto. En la apropiación de las herramientas escriturales occidentales, se

---

<sup>321</sup>*The Order of Things* 17.

despliega la tenacidad de adaptación que Tezozomoc había heredado de su cultura. Sin embargo, en esta obra se despliega que aunque los indígenas abrazaban la constante transformación del mundo, los cambios culturales son graduales. Los paradigmas transformativos se encuentran incipientes, como se vio en la integración mítica de elementos culturales occidentales. No obstante, están en proceso de transformación en la obra. Si como se dijo en el capítulo anterior, la transculturación es un proceso en el que se manifiestan tensiones y contradicciones, esta obra muestra esos procesos de transculturación.

Otros aspectos importantes en la traducción de esta obra son precisamente los procesos experimentales que se llevan a cabo en la búsqueda de modos de representación escritural por parte de los escritores marginados por el sistema colonial. La manipulación e intensa adaptabilidad de los modelos del sistema escritural europeo hicieron posible la supervivencia de las interrumpidas estructuras de transmisión histórica prehispánica dentro de las rígidas estructuras del sector hegemónico. Como se seguirá insistiendo, en la obra de Tezozomoc se revela una constante búsqueda de estrategias discursivas escriturales por las que se pueda preservar el legado de sus antepasados, al tiempo que se pueda negociar con el discurso colonial.

El idioma codificado por y para la escritura como lo reconocería Nebrija en el siglo XV, permite imponer “las leyes que el vencedor pone al vencido.”<sup>322</sup> La introducción de un sistema de escritura con sus prácticas ideológicas, religiosas, políticas y legales fue uno de los instrumentos más determinantes en la transculturación de los indígenas instruidos en el primer siglo después de la Conquista de México. Es de esta manera que en la *Crónica mexicana* paradójicamente, la preservación de la memoria del legado prehispánico queda perpetuada en el texto por medio de

---

<sup>322</sup>Cita tomada de Martin Lienhard, *La voz y su huella* 7.

uno de los instrumentos más asimiladores: la escritura.

## V

## Cuarto capítulo

**Historia y Focalización del sujeto: El caso de la *Crónica mexicayotl***

El poeta y sus cantos servían de banco de la memoria. Quiénes somos, quiénes fueron nuestros heroicos padres, cómo llegamos a donde estamos, por qué creemos en lo que creemos y por qué actuamos: el bardo ilumina esas cuestiones esenciales. El autor, por su parte, no pronuncia sus propias palabras, sino solamente su propia versión de una historia que le contaron a él, una historia transmitida en una forma que evoluciona permanentemente y que, llegado cierto momento, queda fijada cuando el escriba realiza su versión. El autor no es sólo él mismo, sino también sus predecesores simultáneamente, el autor forma parte del tejido vivo de su tribu; es esa parte que proclama en alta voz lo que todos saben, o deberían saber, y necesitan volver a escuchar.

John Updike, "El escritor como conferenciante."<sup>323</sup>

La cita anterior reseña los papeles del transmisor de una memoria colectiva, ya por la oralidad, ya por la escritura. En la oralidad es el juglar, el sabio, el *amauta*,<sup>324</sup> el sacerdote o el *tlamantinime* que por medio de sus cantos, relatos, ejemplos, o poemas al transmitir, representa los roles en los dramas de la historia. También la representación de los hechos recae en el autor-historiador pero desde un conducto que va fijando y ordenando el contenido de los eventos: el de la escritura. Pero los fines del transmisor de la historia son los mismos: la transmisión de una memoria colectiva. Como se ha venido insistiendo, las obras escritas por indígenas de fines del

---

<sup>323</sup> *La jornada semanal*, domingo 19 de febrero de 1989. Cita en E. Florescano *Memoria mexicana* 8.

<sup>324</sup> *Amauta* es filósofo según Garcilaso de la Vega el Inca. El *haraucicu* era el poeta. Ver la asociación que hace Walter Mignolo con la palabra *amaotta* del aymara que muy probablemente le dio origen a la de *amauta*. "Decires fuera de lugar: Sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción," *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41 (1995): 9-31.

siglo XVI y principios del XVII en las sociedades coloniales latinoamericanas son producciones escriturales pero con fuertes ecos de una oralidad viva. En estos textos el sujeto que habla, a quién habla, por qué habla y desde qué condiciones, son sólo algunas de las cuestiones que surgen de la compleja red discursiva que se produce en esta narrativa. A diferencia de la *Crónica mexicana*, en la *Crónica mexicayotl* aparece la voz del narrador Tezozomoc que defiende y legitima la verdad de historia de sus antepasados. Como se vio en el segundo capítulo, esta segunda obra se escribe en náhuatl para una posible audiencia *mexica*. Se lleva a cabo por varios narradores y difiere en extensión, formato y contenido a la primera. Si el análisis de las estrategias discursivas en las obras de Tezozomoc ha sido la tesis de este estudio, no se puede evadir la cuestión de la construcción de la historia de acuerdo a un sujeto que oscila entre concepciones espacio temporales distintas y entre la oralidad y la escritura en una situación colonial. Es por ello que este capítulo estudiará la focalización del sujeto—quien habla--, que es lo que dice y cómo lo dice—desde horizontes simbólicos dispares. Aunque sin duda, la construcción del sujeto es una cuestión ontológica, el acercamiento teórico de la cuestión del sujeto no se hará desde acercamientos ontológicos-filosóficos ni psicológicos. Más bien, se estudiará cómo y cuándo aparece en las modalidades discursivas en el texto.

### **La búsqueda del sujeto hablante**

Como lo indica James Lockhart, la noción de escritor autónomo no existía en la cultura nahua. La compilación pictográfica y oral prehispánica siempre era anónima y se llevaba a cabo por una conciencia colectiva.<sup>325</sup> El énfasis en la documentación histórica se basaba en el contenido de

---

<sup>325</sup>*The Nahuas After the Conquest* 376.

la historia y en patrones de eventos<sup>326</sup>, y no en sus cadenas cronológicas. Las coordinadas espacio-temporales en la *Crónica mexicayotl* siguen los patrones autóctonos, pero su introducción revela el conocimiento del poder de los preceptos políticos y literarios introducidos por los colonizadores. Según Walter Mignolo, el sujeto diciente indígena se construye en un intersticio pero queda desarraigado porque se constituye en un nuevo espacio ajeno en el que reinan los malos entendidos.<sup>327</sup> Es decir, la imposición de discursos tecnológicos occidentales como la alfabetización en América se articulan “fuera de lugar,” fuera del horizonte simbólico del indígena. En tal articulación el diálogo queda trunco porque aunque el sujeto diciente intenta “decir,” el que escucha--europeo o no conocedor de la cultura indígena--no puede entender lo que el sujeto diciente dice, además de que lo que escucha es algo que desaprueba. Aunado a lo anterior, aunque el sujeto diciente intente insertarse, en el discurso hegemónico, siempre queda fuera del horizonte simbólico ajeno. Por lo cual, Mignolo propone “pensar...en la quiebra del decir en el horizonte simbólico del alfabetizado (Pachacuti, Waman Puma, pero también Tezozomoc y tantos otros), en la quiebra del sujeto diciente, en la posibilidad de que esa quiebra que se manifestó como oposición y resistencia libere también sus fuerzas creativas como nuevos *loci* de enunciación cuyo arraigo está, precisamente, en el entre-espacio del decir tecnológico y del decir autopoético desarraigado” (27).

Tomando en cuenta lo que dice Mignolo, el discurso legal es una de las herramientas

---

<sup>326</sup>Frank Salomon ha reconocido esta característica también en la crónica indígena del Perú. “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians,” *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, (New York: Foreign and Comparative Studies Program Syracuse University, 1982) 10.

<sup>327</sup>“Decires fuera de lugar” 24-26.

“tecnológicas” que utiliza el sujeto diciente en la *Crónica mexicayotl*. Pero, aunque los horizontes simbólicos de los que debe echar mano lo dejen “fuera de lugar” es desde los intersticios siempre movibles desde donde produce su narrativa y se sitúa el sujeto. Por lo mismo, el sujeto diciente se convierte en un intermediario que orchestra su producción desde la focalización del que observa pero que está consciente de ser observado. Es por medio del empleo de la forma discursiva ajena, por la que el narrador intenta insertarse en el horizonte simbólico del otro. Su espacio enunciativo, de nuevo, es el del indígena converso. Aunado a lo anterior, su retórica se constituye en la afirmación que, dado que los ancianos que le contaron la historia se habían convertido también, ésta debe tomarse como algo verdadero. Se recordará que en la *Crónica mexicana*, el distanciamiento del narrador y sus críticas se refieren en particular a los ritos “diabólicos”--para el narrador--del tiempo en que los indígenas habían sido engañados por el demonio. En la introducción de la *Crónica mexicayotl* aparece explícitamente la conversión de los transmisores. Por lo mismo, la conversión funciona como una garantía, como se verá después, de que lo que se contará es la verdad del pasado prehispánico. Es decir, en la *Crónica mexicayotl* se recurre al discurso colonial o tecnológico--como lo denomina Mignolo--legal y cristiano como lugar de la enunciación. Los recursos que se utilizan como poder enunciativo--el discurso cristiano-legal--y las razones por las que se utilizan--defensa de una verdad histórica--son el resultado de formas de poder al alcance del sujeto diciente. Para entender las maniobras discursivas que emplea el sujeto narrador Tezozomoc, quizá funcione tomar en cuenta una cita de Foucault: “There are two meanings to the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience of self-knowledge. Both meanings suggest forms of power which

subjugate and make subjects to.”<sup>328</sup> Esta cita es pertinente en cuanto que enfatiza que las relaciones de poder son las que definen la posición del sujeto y no la relación esencialista y fija de la dialéctica de sujeto--siervo--y señor.<sup>329</sup> Es decir, mientras más conoce el sujeto su situación y los medios del poder hegemónico que puede manipular, mejor puede construir un poder enunciativo. Como lo dice Sara Castro-Klaren sobre Guaman Poma de Ayala, “el sujeto es un efecto de ciertas modalidades de discurso posibilitadas por las relaciones de poder y de la voluntad del saber. Entre las más difundidas de estas modalidades se encuentran la confesión, la inquisición jurídica, la ley...”(123). Como se verá a continuación, entre las modalidades a disposición es el discurso legal del colonizador, el que ofrece un poder enunciativo en la *Crónica mexicayotl*. La autoridad para ello, es su conocimiento de la historia y su posición como noble e indígena cristiano. De esta manera, el narrador Tezozomoc puede defender, legitimar y hasta recrear su historia.

### **La Apropiación del discurso jurídico como medio legitimador por el sujeto diciente**

The Roman legalistic tradition is one of the strongest components in Latin American culture: from Cortés to Zapata, we only believe in what is written down and codified.

Carlos Fuentes<sup>330</sup>

Tezozomoc, como otros muchos indígenas sin duda estaban concientes de la arraigada tradición escritural europea, de un “fetichismo por la escritura,” como muy pronto lo habían

---

<sup>328</sup>Cita en Sara Castro-Klaren “El orden del sujeto en Guaman Poma,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995): 121-134.

<sup>329</sup>Ver Sara Castro-Klaren “El orden del sujeto en Guaman Poma” 123.

<sup>330</sup> “La tradición legal romana es uno de los componentes más fuertes de la cultura Latinoamericana: de Cortés a Zapata, sólo creemos en lo que está escrito y codificado.” (Mi traducción). Cita en Roberto González Echevarría *Myth and Archive* (Cambridge: UP, 1990) 1.

notado con el requerimiento.<sup>331</sup> No es sorprendente que el prestigio autentificador del documento escrito haya terminado por suplantar el testimonio oral. Los españoles llegan a tierras desconocidas con la espada y la pluma, símbolos de poder y conquista presentes desde las primeras batallas. En la tradición gráfica de los colonizadores españoles del siglo XVI, “la escritura correspondía a la vez una práctica político-religiosa y otra jurídica y notarial”<sup>332</sup> como bien se revela desde los primeros documentos de relación sobre los descubrimientos y conquistas. La apropiación de una retórica proveniente del sistema legal, aparte de provenir de una perspicaz conciencia de las propiedades de ese sistema, era una de las normas en la sociedad colonial del momento. Según Roberto González Echeverría, la escritura legal se había convertido en la forma discursiva predominante durante el Siglo de Oro español. Fue por medio del sistema legal que la península se había unificado como centro de un imperio, sistema que subsecuentemente redefinió la relación entre el individuo y el cuerpo político. De esta manera, individuos como el colonizador, el fraile y en última instancia el pícaro pudieron producir una narrativa de apelación dirigida a una autoridad suprema. No por nada los indígenas de la Nueva España aprendieron con rapidez las minucias de este sistema. Como Woodrow Borah ha señalado, cuando la administración real se estableció con la Segunda Audiencia en 1531, los indígenas se dieron cuenta que por medio de la apelación que ofrecía el sistema legal español, podían retar decisiones de cualquier oficial, disputar propiedades de tierras y sus límites, y argüir sobre cualquier arreglo político. De igual manera, a través del

---

<sup>331</sup>El requerimiento era un documento que se leía a los autóctonos para requerirles su respeto por la Iglesia, el Papa y el Rey y para comunicarles que el papa, como señor del mundo, había otorgado las tierras americanas a los reyes católicos. Este documento que no se traducía a las lenguas indígenas era una manera de legitimizar las guerras de conquista.

<sup>332</sup>Martin Lienhard *La voz y su huella* 5.

amparo, se podía detener a cualquier persona o entidad corporativa para la enmienda de daños y perjuicios.<sup>333</sup> Es decir, que para finales del siglo XVI, los nuevos súbditos de la corona española habían aprendido a usar los procesos legales de apelación apropiándose de los conceptos de propiedad, herencia y sucesión<sup>334</sup>. Existe un buen número de documentos que revelan la adaptación de los indígenas al sistema jurídico español. Su conocimiento llegó a tal grado que en algunos casos, se llegaron a falsificar documentos apelativos.<sup>335</sup>

La escritura entonces, proporcionó canales apelativos para el reclamo de pertenencias--así como de legitimación; es decir para *certificar* o *verificar* lo que se pretendía. No por nada el implemento de una retórica proveniente del discurso jurídico fue un ingrediente de suma importancia para la escritura de la historia de individuos al margen de la sociedad colonial. Para el momento en que se escribe la *Crónica mexicayotl*, los indígenas habían asimilado la cultura legalista de la colonia. Como se indicó, los documentos notariales habían servido a los indígenas para recuperar las tierras que les pertenecían y eran el único vehículo de comunicación disponible entre América y Europa. No es sorprendente que los géneros como la *crónica* o la *relación*, se ajustaran a la visión de la realidad y a las necesidades americanas, tomando características propias. Ya desde los primeros viajes de Colón, la *relación* fue el conducto de comunicación directa con la Corona. La disponibilidad de este género, su conducto directo a los Soberanos y una fuerte influencia de la ubicuidad del discurso legal entre otras tradiciones, hicieron de la *relación* un

---

<sup>333</sup> *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983) 44-45.

<sup>334</sup> Woodrow Borah "The Spanish and Indian Law: New Spain" *The Inca and Aztec States: 1400-1800* ed., George A. Collier, et al. (New York: Academic Press, 1982) 265-88.

<sup>335</sup>E. Florescano ilustra algunos ejemplos de este tipo en *Memoria mexicana* 369.

conducto informativo como apelativo. Por ejemplo, la carta de Colón del cuatro de marzo de 1493 anunciando a los Soberanos el Descubrimiento, aboga por un buen número de intereses personales.

<sup>336</sup> De igual manera, las estrategias que utiliza Cortés en sus relaciones reflejan una retórica legitimadora para ganar mercedes y fama como conquistador de las tierras desconocidas.<sup>337</sup> Con respecto a los indígenas, en los Andes, la crónica de Guaman Poma de Ayala es, entre otras cosas, una relación de apelación al soberano para que enmiende los agravios de la colonia y restituya las tierras perdidas.<sup>338</sup> La relación de Juan de Santa Cruz Pachacuti en su intento de relacionar la historia sagrada entre los Andes y Europa, utiliza el mismo formato en su introducción que Tezozomoc en su *Crónica mexicayotl* comenzando con el “yo” del narrador que se asemeja a un

---

<sup>336</sup>Entre ellos se encuentra el reconocimiento del éxito de su empresa, reclamo monetario del porcentaje que los Reyes le habían prometido y una posición para su hijo. Para ver con profundidad dicha carta y comentarios a estos aspectos en los escritos de Cristóbal Colón, ver el artículo de Margarita Zamora “Christopher Columbus’s ‘Letter to the Sovereigns’: Announcing the Discovery,” *New World Encounters*, ed., Stephen Greenblatt (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993) 1-11. También ver su libro *Reading Columbus* (Berkeley: University of California Press, 1993).

<sup>337</sup>Sobre todo me refiero a la *Segunda carta de relación* dirigida al Rey, en la que Cortés exalta la grandeza y riquezas de Tenochtitlán. Este enfoque, se ha visto como una estrategia retórica enfocada al suceso de la Conquista por su mano. El Yo del conquistador reclama la fama que implica ganar tan caro imperio. Ver el artículo de Stephanie Merrim “Civilización y barbarie: Prescott como lector de Cortés” *La historia en la literatura iberoamericana. Memorias del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, ed., Raquel Chang-Rodríguez y Gabriella de Beer (New York: Norte, 1989) 87-96.

<sup>338</sup>Rolena Adorno afirma que la obra de Guaman Poma es un vehículo para tales peticiones. En “The Language of History in Guaman Poma’s *Nueva crónica y buen gobierno*, ed., Rolena Adorno, (New York: Syracuse University, 1982) 110. Ver también Rolena Adorno, *Cronista y Príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. (Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989), *Guaman Poma : Writing and Resistance in Colonial Peru* (Austin : University of Texas Press, 1986).

documento notarial.<sup>339</sup> En México, entre algunos de los documentos de este tipo se encuentra la relación de los señores de *Huexotzingo*<sup>340</sup> en la que apelan al rey para que les alivie de los tributos impuestos por la corona, y para que reconozca su colaboración con el virreinato. Así mismo existe un buen número de pictografías en las que los indígenas apelan al rey por tierras, tratamiento injusto, o pagos por trabajo artesanal.<sup>341</sup> No por nada, las relaciones de poder del sujeto dicente o hablante, se revelan en la apelación, la cual se convirtió en uno de los discursos más utilizados durante el siglo XVI. Aunado a lo anterior, esta modalidad discursiva se podía convertir en una expresión literaria--como la relación o la crónica--en la que por medio de implementos escriturales como la retórica, se podía persuadir con efectividad al receptor de los propósitos del autor. Esta toma de conciencia de poder enunciativo por indígenas que habían tenido experiencia como intérpretes en puestos de gobiernos--recordemos que Tezozomoc, Guaman Poma y Juan de Santa Cruz Pachacuti habían tenido puestos como notarios públicos--se hace explícita en la introducción a la *Crónica mexicayotl*. La defensa de la veracidad o “fe” que proclama el narrador en la *Crónica mexicayotl* tiene su fundamento en el documento legal. Rolena Adorno citando a José Joaquín Ruíz da una definición del documento jurídico según la ciencia diplomática:

cualquier testimonio escrito sobre un hecho de naturaleza jurídica, realizado bajo la observancia de ciertas y determinadas formalidades, variables según las

---

<sup>339</sup>Ver *Relación de las antigüedades deste Reyno del Pirú*. En *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, (Asunción: Guaranía: 1950).

<sup>340</sup>Ver un comentario a la carta en *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*, ed., James Lockhart (Berkeley: University of California, 1993). 45-46. El texto aparece en náhuatl e inglés en las páginas 288-296.

<sup>341</sup>Ver S. Gruzinski *The Conquest of Mexico* 29.

circunstancias de lugar, tiempo, materia y persona destinadas a conferir a tal testimonio autoridad y fe, dándole fuerza de prueba.<sup>342</sup>

Aunque la crónica, la relación u otras formas “literarias” no se incluyen como documentos jurídicos, sí exhiben en muchos casos, los mismos parámetros argumentativos y retóricos. La apelación a la verdad va estrechamente ligada a la confianza y autoridad del intermediario/notario. El notario, conocido antiguamente con el nombre de “escribano” lo define el *Diccionario ideológico de la Lengua Española* como un “funcionario público autorizado para dar fe de los contratos, testamentos y otros actos extrajudiciales... Es oficio honorífico.” (744) Para que sea válido el documento debe aparecer el nombre del que lo autoriza. Es decir, del funcionario al cual se le ha otorgado tal poder. La conciencia del poder del notario como autoridad se revela en el empleo del pronombre personal en primera persona <sup>343</sup>seguido por su nombre en la introducción de la *Crónica mexicayotl*:

Y hoy en el año 1609, yo mismo Don Hernando de Alvarado Tezozomoc...certifico y doy fe...de esta antigua amonestación...la cual nos dejaran los nobles ancianos mexicanos (7).

Aunque es necesario el nombre del que autoriza, una cuestión importante es que en el discurso jurídico era el relator—el que preparaba por escrito una relación de la evidencia ofrecida por los demandantes, testigos, etc.—el que últimamente certificaba el documento.<sup>344</sup> Por consiguiente, en

---

<sup>342</sup>En Rolena Adorno “Discurso jurídico, discurso literario” *Memorias Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana* (La Paz: Plural, 1995) 15-25.

<sup>343</sup>Esta retórica de defensa del “yo” que recurre a la historia para rectificar el presente la había seguido Garcilaso de la Vega el Inca y posteriormente, la seguiría Sor Juana Inés de la Cruz en su *Respuesta*. Ver Sylvia Molloy “At Face Value: autobiographical Writing in Spanish America,” *Depositio*, 424-256 (1984): 6.

<sup>344</sup>Adorno “Discurso jurídico, discurso literario” 21.

el caso de la *Crónica mexicayotl* son los receptores o lectores los que, por medio de la evidencia de la narrativa y su retórica, certificarán o no la apelación que se lleva a cabo en la introducción. Por lo mismo, el sujeto dicente en esta obra se proyecta como el intermediario, cuyo fin es la justificación de la historia. Aunque esta obra desgraciadamente no se publicó en su tiempo, apelaba a una audiencia—en este caso indígena—tanto para enseñar como para restablecer la verdad histórica. Aunque no se menciona la degradación de la historia prehispánica a la que había estado sujeta por los cronistas europeos, queda implícita como se puede observar:

Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc...certifico y doy fe...de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación, con la cual Dios nuestro señor me fortalece, la cual nos dejaran los nobles ancianos mexicanos...lo que ellos dijieran y asentaran en sus escrituras *ocurrió todo, es todo verdad, no es mentira, no lo inventaron ni fingieron así nada más al asentarlo* (7-8) (Énfasis añadido).

La depreciación de la historia mítica, se debía a no coincidir con la lógica occidental, ni tampoco con los eventos de la historia europeo-cristiana considerada como única y verdadera por los historiadores de la colonia.<sup>345</sup> Se recordará que ya desde los coloquios de los sacerdotes y los franciscanos en México-Tenochtitlán en 1524, la respuesta de los sabios es una defensa a las creencias antiguas que habían sido desmentidas a partir de la Conquista.<sup>346</sup>

La depreciación del contenido histórico autóctono se evidencia en obras de escritores como

---

<sup>345</sup>Enrique Florescano dedica varios artículos en los cuales señala que la que la legitimación de la conquista se fundamenta en un providencialismo cristiano y en la racionalización de la historia cristiano-europea como única verdad. *El poder y la lucha por el poder en la historiografía mexicana* (México: Departamento de Investigaciones Históricas INAH, 1980) 10-20.

<sup>346</sup>Me refiero a los coloquios de los doce frailes con los sabios y sacerdotes nahuas que aparecen en "Los testimonios aztecas de la conquista"

Durán, contemporáneo de Tezozomoc. En su primer capítulo de la *Historia de las Indias de Nueva España*, Durán señala que no se puede confiar en la historia de los ancianos como verdadera:

Para tratar de la cierta y verdadera relación del origen y principio destas naciones indianas, á nosotros tan abscondido y dudoso, que para poner la mera verdad fuera necesaria alguna revelación divina ó espíritu de Dios que lo enseñara y diera a entender. Empero, faltando éstos, será necesario llegarnos á las sospechas y conjeturas a la demasiada ocasión que esta gente nos da con sus bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia á los judíos...

[Y] como de algunos viejos y ancianos, de muchos dias, he procurado saber para sacar esta opinion en limpio: y dado el caso que algunos cuenten algunas falsas fábulas, conviene a saber...que ellos mismos ignoran su origen y principio...<sup>347</sup>

Según el *Tesoro de la Lengua* de Sebastián Covarrubias, fábula: “Se toma comúnmente por cosa sin fundamento: y así decimos, eso es fábula, que es lo mismo que decir eso es mentira.”<sup>348</sup> Para Durán la historia *mexica* es falsa o son fábulas porque las narraciones de los ancianos no quedan claras. Igual que Fray Ramón Pané ve en la narración de la historia de los taínos una deficiencia por no tener escritura, Durán culpa a los ancianos por la manera de transmitir la historia y por la falta de unificación en el contenido histórico. Según la arraigada noción occidental, la escritura era el único medio confiable para mantener “intacta” la información escrita por autoridades--como lo era la Biblia. Los textos escritos contenían la información “inmutable” de sus creadores. Además, contenían información precisa que el poder de la escritura había mantenido incluso al pasar del

---

<sup>347</sup>Ed. Ángel María Garibay, vol., II (México: Porrúa: 1967) 13.

<sup>348</sup>*El tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611*, ed., Martín de Requero, vol., II (Barcelona: S.A Horta, 1943) 704

tiempo. ¿Quién podría haber recordado con precisión toda la información contenida en los textos antiguos? No es sorprendente que los cronistas como Durán dudaran de la información oral autóctona que cambiaba de persona a persona y por lo cual, era dudoso que remitiera con precisión la información de sus orígenes. La estrecha relación que el lenguaje arraigado en la escritura había cobrado entre el significante y el significado no existía en la concepción oral autóctona. Como Foucault ha señalado, en la tradición europea escritural del siglo XVI, se había desarrollado un vínculo entre la palabra y la cosa.<sup>349</sup> Por lo cual, la falta de confianza en la exactitud y por lo mismo, veracidad de la histórica indígena, para los cronistas españoles, tenía que ver con la efusividad de la oralidad--la palabra era evasiva, efímera y polivalente. Por lo mismo, uno de los medios para fijar y ordenar el significado de tal evasividad era por medio de la escritura.

El padre José Acosta fue otro de los escritores europeos que se habían preguntado sobre la manera en que los indígenas habían conservado por tanto tiempo la historia de sus antepasados. En una carta al padre Tovar, Acosta cuestiona la información de los sabios indígenas por no tener escritura. Para Acosta la memoria se conservaba a) por la escritura, b) por la pintura y c) por cifras o caracteres. Aunque los indígenas habían implementado la pictografía, el cuestionamiento de Acosta se refería a la exactitud de la información proporcionada por los sabios, dado que dudaba que la memoria humana fuera capaz de retener tanta información a través de los años.<sup>350</sup> Acosta se refiere a la documentación escritural de la siguiente manera:

---

<sup>349</sup>La tesis de Foucault en *Las palabras y las cosas* surge precisamente de la taxonomía que el pensamiento ha dado a las cosas por medio del lenguaje. Basándose en la enciclopedia china que desarrolla Borges, Foucault hace un recorrido histórico comenzando en el siglo XVI cuando el lenguaje adquiere un vínculo con la semejanza de la cosa que designa.

<sup>350</sup>Ver Walter Mignolo “La historia de la escritura y la escritura de la historia” 17-18.

Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el filósofo (*Arist. Perihar, I*) son señales inmediatamente de los conceptos y pensamientos de los hombres; y lo uno y lo otro (digo las letras y las voces) se ordenaron para dar a entender las cosas; las voces a los presentes; las letras a los ausentes y futuros. Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras sino cosas, no se llaman, ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas; así como una imagen del sol pintada no se puede decir que es escritura o letras del sol, sino pintura.<sup>351</sup>

Para Acosta, la escritura es el único medio de transmitir fielmente la historia. Es el único conducto por el que puede quedar fijo el significado de las palabras y los pensamientos. La pintura, aunque representa la idea de la imagen, para Acosta no proporcionaba la información “fija” de la escritura.

Garcilaso de la Vega igual que Acosta observa la fe en la escritura como único medio en la precisión de la información histórica. Por lo mismo, pregunta a su tío la manera en la que sus antepasados guardaban la historia:

—Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros, que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas, ¿qué noticias tenéis del origen y principio de nuestros Reyes? Porque allá los españoles y las otras naciones, sus comarcas, como tienen historias divinas y humanas, saben por ellas cuándo empezaron a reinar sus Reyes y los ajenos y al trocarse unos imperios en otros, hasta saber cuántos mil años ha que Dios creó el cielo y la Tierra, que todo esto y mucho más saben por sus libros.<sup>352</sup>

Garcilaso entonces narra la historia oral que su tío le cuenta, asignándose dicho papel por su conocimiento sobre la escritura. Cuando termina el relato de su tío, comenta que existen “otras

---

<sup>351</sup>Cita en W. Mignolo “La historia de la escritura... 16. También ver *Historia natural y moral de las Indias* 401.

<sup>352</sup>*Comentarios Reales* 29.

fábulas” que cuenta la gente. Aunque en ningún momento defina la narración de su tío como fábula, cuando se refiere a “otras fábulas” en el siguiente episodio, es muy posible que quede implícito que lo que ha escuchado también se puede denominar como fábula. Estratégicamente, reivindica la información de la historia incaica argumentando que los europeos, a pesar de su confianza en la historia escrita, también escribieron fábulas:

Y de esta manera son todas las historias de aquella antigüedad, y no hay que espantarnos de que gente que no tuvo letras con qué conservar la memoria de sus antiguallas trate de aquellos principios tan confusamente, pues los de la gentilidad del mundo viejo, con tener letras y ser tan curiosos en ellas, inventaron fábulas tan dignas de risa y más que estrotas...<sup>353</sup>

Tomando en cuenta los comentarios de Durán, Acosta y Garcilaso el Inca, además de la poca fiabilidad en el dinamismo y evasividad de la oralidad, los tres crónistas muy probablemente tenían en mente la estratificación de los tratados de la escritura de escritores clásicos como Quintiliano. En su *Instituto Oratoria* libro II cap. V éste, señalaba que había tres tipos de narraciones: fábula, la más alejada de la verdad, perteneciente a la tragedia y a la épica; *argumentum*, que es falso, y pertenece a la comedia; e *historia*, la narración verdadera de acontecimientos pasados. La narración en suma, no sólo es fundamental para la historia sino que la historia es la narración misma.<sup>354</sup> En vista de que la historia es la narración de la verdad, y ésta se hacía por medio de la escritura, la historia y la verdad sólo se validaban por la escritura. Rolena Adorno, ha reconocido también este aspecto en Guaman Poma al afirmar que éste acepta la actitud europea que proclamaba que el lenguaje escrito era representativo del intelecto activo que enlazaba el

---

<sup>353</sup>*Comentarios Reales* 33.

<sup>354</sup>Cita en W. Mignolo “La historia de la escritura y la escritura de la historia,” 18-19.

conocimiento y la verdad a la palabra escrita.<sup>355</sup> Análogamente, Tezozomoc en su búsqueda por reivindicar la verdad de sus antepasados, afirma su veracidad al quedar escrita:

Hela aquí, que aquí comienza, se verá, está asentada *por escrito* la bonísima, veracísima relación de su renombre; el relato e historia del origen y fundamento, de cómo empezó y principió la gran Ciudad de México Tenochtitlán (4). (Mi énfasis).

Tanto el énfasis en la fijación de la verdad por medio de la escritura como el uso de adjetivos superlativos, y el empleo del formato legal, revelan que la escritura es el único medio de verificación y legitimación.

Bernardino de Sahagún había defendido el contenido verídico de la historia autóctona y había expresado su admiración por algunos aspectos filosóficos y morales que transmitían los *tlamantinime*. En el siguiente pasaje en el cual Sahagún ha reconocido los “primores de la lengua” y “las virtudes morales” de los mexicanos, expresa lo siguiente:

Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales...Esto mismo se usava en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforçados, eran tenidos en mucho...Éstos regían las repúblicas y guiavan los exércitos y presidían en los templos. Fueron, cierto, en estas cosas estremados, divotísimos para con sus dioses, zelosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos, para con sus enemigos muy crueles, para con los suyos, humanos y severos. Y pienso que por estas virtudes alcançaron el imperio, aunque los turó poco; y agora todo lo han perdido, como verá claro el que cotejare lo contenido en este libro con la vida que agora tienen. La causa de esto no la digo por estar muy clara. En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escripto en estos libros ante de éste y después de éste son ficciones y mentiras, hablan como

---

<sup>355</sup>“The Language of History...” 113.

apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueren preguntados, afirmarían que este lenguaje es el propio de sus antepasados, y obras que ellos hazían.<sup>356</sup>

La defensa de la veracidad histórica de los autóctonos que hace Sahagún se hace en base a la analogía de algunas prácticas y actitudes a las de los europeos. Primero, utilizando un principio universal, compara a la culturas “indianas” con la de todos los hombres del mundo. El énfasis en la igualdad de capacidad humana, su política bien organizada y urbanidad, coloca a los indígenas a la par de los europeos. Reconoce los logros de tales sociedades, pero implica su caída por la falta de conocimiento de Dios--como lo va indicando a través de su obra. No obstante, afirma su creencia en la historia que está a punto de narrar y desmiente a los que han dicho lo contrario de ésta. En el prólogo a su Séptimo Libro de la *Historia*<sup>357</sup>, señala la existencia de fábulas en las grandes civilizaciones griega y romana, e igual que como se vio en Garcilaso, excusa que existían algunas también en las Indias. Poca duda cabe que la afirmación de la verdad histórica de los autóctonos, es en buena parte defensa de su propio trabajo. En el Segundo Libro de la *Historia* explica detalladamente la metodología utilizada en la compilación informativa de su obra. Enfatiza que la información recibida fue por medio de los sabios más acreditados y traducida por cuatro de sus mejores alumnos trilingües. Al reconocer la existencia de ciertas fábulas--que habían ocurrido también en las civilizaciones más avanzadas--y basándose en su conocimiento profundo de las culturas mesoamericanas, Sahagún implica que por su conocimiento puede discriminar lo falso de

---

<sup>356</sup>*Historia general de las cosas de la Nueva España* vol I, 341-342.

<sup>357</sup>Ed., Juan Temprano 535.

la verdad de lo que escucha.<sup>358</sup> Su compilación y sus comentarios, son la verdad del que habla con la autoridad del conocimiento. A lo largo de su *Historia general de las cosas de la Nueva España* se revela su énfasis en el conocimiento profundo de las culturas autóctonas para una conversión al cristianismo más efectiva. Desde el prólogo en dicha obra, Sahagún deja bien claro su objetivo: se debe conocer a fondo lo que se desea transformar.<sup>359</sup> No bastaba bautizar a los indígenas masivamente, si no se les convencía de la existencia de Dios. Su mensaje a los advenedizos, que no se molestaban por conocer ni las lenguas ni las culturas, era persuadirlos de la existencia de las bases bien desarrolladas de una cultura que podía florecer hacia el cristianismo si se les enseñaba adecuadamente. La enseñanza propia requería evitar que se formara una sociedad como la de Europa. No por nada había ocurrido la gran escisión de la Iglesia. El acercamiento que promulga Sahagún se basaba en reconocer la igualdad humana de los indígenas y exaltar las cualidades de su cultura que se podían encaminar hacia el conocimiento de Dios. Al mismo tiempo, se podrían enmendar sus defectos por medio de la medicina de la Verdad. Para Durán la falsedad de la historia autóctona se basaba en la diferencia de su modo de transmisión--“tan burdo como los judíos”--

---

<sup>358</sup>El cuestionamiento entre verdad y mito aún sigue vigente en nuestro siglo. Por ejemplo, en el siglo XX, el antropólogo estructuralista Lévi-Strauss asevera que los mitos se reconocen de la verdad histórica porque el análisis de una lógica inherente a éstos ayuda a discriminar y reconocer los fragmentos de eventos o símbolos que lo forman. En su libro *The Interpretation of Cultures* Clifford Geertz explica esta teoría de Lévi-Strauss 345-359. Por otro lado, para Joseph Campbell, los mitos son reconocibles por un universalismo esencial en el hombre. En una serie de conversaciones con el periodista Bill Moyers, Campbell afirma reconocer ciertos aspectos y símbolos similares que componen los mitos de la humanidad. Utiliza una gama de ejemplos para ello. *The Power of Myth* (New York: Double Day, 1988).

<sup>359</sup>El prólogo comienza: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad.” El resto de tal comienzo, se refiere de nuevo a la necesidad de profundizar en entendimiento para poder convertir. Ver ed., Juan Temprano, vol. I (España: Historia 16, 1990) 1.

lógica y falta de escritura; para Sahagún, la verdad de la historia de los indígenas se fundamentaba en las similitudes del pasado europeo. No es del todo sorprendente, que sujetos dicientes, como Garcilaso, Alva Ixtlilxóchitl, Guaman Poma y el mismo Tezozomoc, implementaran estratégicamente, la similitud con las culturas europeas para “humanizar” Como lo diría el padre Acosta<sup>360</sup> y legitimar la verdad histórica de las culturas de sus antepasados autóctonos. Pero si escritores como Tezozomoc echaron mano de las relaciones de poder disponibles en la nueva sociedad, su narrativa revela un fuerte trasfondo de los valores tradicionales autóctonos. El sujeto diciente en la *Crónica mexicana* y en la *Crónica mexicayotl* es en mucho, una reflexión de las voces de los *tlamatinime*.

### **El sujeto diciente y su tradición histórica**

Julia Kristeva ha señalado que el estudio intertextual de un texto revela los ajustes a su contexto, y sus manipulaciones y transgresiones.<sup>361</sup> Como bien se sabe, en el caso de los escritores colonizados, aunque no existía la noción de texto en el trasfondo histórico prehispánico, indudablemente las prácticas historiográficas orales son el trasfondo discursivo sobre las cuales la praxis historiográfica y discursiva advenediza se plasma. Como se mencionó, el transmisor de la historia en la concepción prehispánica como construcción individual con una autoridad, no existía. Los transmisores de la historia oral o pictográfica, no contaban con la libertad de elegir los episodios de su interés para documentarlos. Éstos se elegían por el gobernante. Es decir, el transmisor prehispánico servía a las necesidades del grupo y, consecuentemente, del imperio.

Los *tlamatinime*, sacerdotes-historiadores y seres excepcionales se tomaban como guía y

---

<sup>360</sup>Ver la nota 46 del primer capítulo.

<sup>361</sup>En Margarita Zamora, *Language, Authority, and Indigenous History...* 85.

maestros de la cultura nahua. Éstos a la vez de sabios eran una especie de videntes y sus enseñanzas formaban una parte sumamente importante en la conciencia histórica nahua como bien se puede apreciar en el siguiente pasaje:

El sabio, una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma...*suya* es la tinta negra y roja, *de él son* los códices. El mismo *es* escritura y sabiduría. *Es camino, guía veraz* para otros...Es sabio verdadero es cuidadoso y guarda la tradición. *Suya* es la sabiduría transmitida, *él es quien la enseña*, sigue la verdad, no deja de amonestar. Hace sabios los rostros ajenos, *hace a los otros tomar una cara*, los hace desarrollar, les abre los oídos, los ilumina. Es maestro de guías, les da su camino, *de él uno depende*<sup>362</sup>. (Énfasis añadido)

Como se evidencia en la cita, su presencia y propósito en la sociedad nahua era imprescindible. Eran ellos los que cargaban con la responsabilidad de mantener la cohesión cultural, social y mítica del pueblo. Los sacerdotes recibían una educación especial y se preparaban durante años memorizando la historia y la lectura de los códices. Su ausencia en la sociedad nahua, como ocurrió con la desestabilización colonial, tendría que sobreponerse con herederos nahuas instruidos y nobles, como correspondería a los autores Tezozomoc o Chimalpahin.

Para los historiadores herederos nahua del siglo XVI fue un reto reelaborar una tradición de la transmisión histórica que en la antigüedad había requerido la colaboración de un grupo diverso de historiadores especialistas en diferentes ramas. Como se ha venido diciendo, la escritura jugó un papel de consecuencias importantísimas en la búsqueda de formas nuevas de documentación histórica. Para dar un ejemplo de las diferentes responsabilidades y especialidades que tenían los transmisores/sacerdotes nahua se citará una descripción de Hernando de Alva

---

<sup>362</sup>Cita tomada de Enrique Florescano *Memoria mexicana* 90. Florescano toma la cita del *Códice Matrisense* traducida por León-Portilla, 1959 63-72.

Ixtlilxóchitl a este respecto:

[T]enían para cada género sus escritores, unos que trataban de los Anales (*Xiuhámatl*), poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora.

Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borran los que morían con la misma cuenta.

Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyos eran y a quién pertenecían...<sup>363</sup>

Como se aprecia en la cita anterior, eran varios los encargados de transmitir, no sólo el pasado, sino también la política del presente.

El sujeto narrador en *Crónica mexicayotl* sigue la tradición educativa de los *tlamantinime*. Ésta es precisamente una narración didáctica cuyo fin es enseñar la historia *mexica* a sus descendientes. El narrador llama la atención a los mexicanos y a los tenochcas para que aprendan la historia, y por medio de ésta, conozcan su propio pueblo:

Fijaos bien en esta relación de los ancianos que aquí queda asentada, vosotros que sois nuestros hijos, y vosotros todos que sois mexicanos, que sois tenochcas; aquí *aprendereis* cómo principiara la referida gran población, la "ciudad" de México Tenochtitlán...(6)

Oidla y *compreendedla* bien, vosotros los hijos y nietos, los mexicanos y los tenochcas, todos quienesquiera que de vosotros provengan, quienes nazcan, vivan y sean de vuestro linaje. (9-10)

(Énfasis añadido)

Como lo había reconocido Sahagún con los *huehuetlatolli*, entre muchas otras responsabilidades, los sacerdotes tenían asimismo, la transmisión formativa ético-moral de los sujetos del imperio. La

---

<sup>363</sup>*Obras históricas*, ed., Edmundo O’Gorman, vol II 17.

ética y el formato que se verán en el siguiente pasaje, tiene semejanza a la tradición de los discursos conocidos como *huehuetlatolli*.<sup>364</sup> Este tipo de enseñanza oral, en la mayoría de los casos, se compone de discursos de contenido moral y señalan una ética para vivir armoniosamente en la sociedad y alcanzar la felicidad terrena. En estas conversaciones se contenía todo lo referente a ritos, costumbres, modales, etc. La concepción de esta transmisión era que la sabiduría se pasaba del hombre o la mujer maduros a los jóvenes, de ahí el nombre de este discurso, *huehue* viejo(s) y *tlatolli* charla, conversación. Por lo mismo, se transmitían por los sabios en las instituciones del *calmecac* o del *telochcalli* a los niños jóvenes, y de padres a hijos en los hogares. Estas composiciones exhortaban las cualidades del hombre y lo prevenían de sus debilidades. No por nada algunos franciscanos se referían a estos razonamientos como “tratados filosóficos nahuas”.<sup>365</sup> En el siguiente pasaje de la *Crónica mexicayotl Huitzilopochtli* expresa sus deberes para con los *mexica*. Después de haber abandonado a su hermana *Malinaxoch* por bruja, dice a los *teomamas* que su misión no es proteger a su hermana sino a ellos:

¡Oh padres míos!, no es mi tarea cuidar de *Malinaxoch*. Cuando salí fui enviado acá, diéronseme allá la flecha y el escudo, puesto que la guerra es mi tarea; para que mi voluntad rija en los poblados de todas las partes esperaré, me enfrentaré a, me encontraré con las gentes de los cuatro puntos cardinales, y les daré de beber, les daré algo, pues que reuniré aquí a las diversas gentes; empero, no las conquistaré inútilmente...en verdad ésta es mi tarea y para ello se me envió acá; por esto. ¡oh padres míos!, avituallos y vamos pues...(29-39).

---

<sup>364</sup> En la nota 144 se da una referencia al *huehuetlatolli*. M.A Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* vol II (México: Porrúa, 1954) 404.

<sup>365</sup> M. León-Portilla se refiere a esta práctica con mayor detalle en *Filosofía nahuatl* 318. De igual manera, M.A Garibay dedica una sección a los *huehuetlatolli* en su *Historia de la literatura náhuatl* vol., I “Discursos diácticos” (México: Porrúa, 1953) 401-448.

Ciertamente, el comportamiento del dios no es lo que se esperaría del demonio al que siempre se refiere el narrador. El dios más bien aparece como un padre/guía que proporcionará la protección y el alimento a su gente. Las exclamaciones son propias de estas sentencias didácticas y la inversión de los títulos “padres” en lugar de “hijos” se reconocen en éstos.

Según lo establece Miguel León-Portilla,<sup>366</sup> la transmisión de la historia antigua nahua seguía dos categorías. La primera, *Ihtoloca*, se entendía como “lo que se dice de alguien o de algo.” La segunda, *xiuhamatl* se refería a los “anales/códices/libros de los años.” Los ancianos cuando eran interrogados por los frailes sobre su origen y su historia, se referían a los primeros pobladores que llegaron de tierras lejanas a un lugar, probablemente de origen mítico, llamado *Tamoachan*, (“buscamos nuestra casa”) cuna de la cultura nahua. Con los primeros pobladores, llegaron los sabios conocidos como *amoxhuaqueh* (poseedores de los libros) que luego se conocieron como *tlamantinimeh*.

Según la historia de los informantes, no se sabe cómo sus antepasados adquirieron el conocimiento para pintar y escribir los códices. Por consejo de una deidad, los sabios dejaron *Tamoachan*. Partieron llevándose el arte y el conocimiento. Así lo cuentan en un poema:

Y allí en Tamoachan también se encontraban los sabedores de cosas,  
 los llamados poseedores de códices.  
 Pero éstos no duraron mucho tiempo,  
 los sabios luego se fueron,  
 otra vez embarcaron,  
 y se llevaron consigo lo negro y lo rojo,

---

<sup>366</sup> Las ideas del siguiente pasaje fueron tomadas de *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: Fondo de Cultura Económica, 1961) 48-54.

los códices y pinturas,  
se llevaron todas las artes de los toltecas,  
la música de las flautas...

Para los nahuas que quedaron en *Tamoanchan*, era imperante recobrar su historia y su cultura. La ausencia de los sabios y de la tradición e historia, desencadenaría una catástrofe. En el siguiente poema expresan la ansiedad de tal ausencia:

¿Brillará todavía el sol?, ¿amanecerá?  
¿Cómo seguirán, cómo se establecerán los *macehuales* [gente del pueblo]?  
¿Por qué se han ido? ¿Por qué se han llevado los códices?  
¿Cómo existirán los macehuales? ¿Cómo se sostendrán la tierra y la ciudad?  
¿Cómo habrá estabilidad? ¿Qué nos gobernará?  
¿Qué nos guiará? ¿Cuáles serán nuestras normas?  
¿Cuáles serán nuestras medidas? ¿Cuál será nuestro modelo?  
¿De dónde comenzaremos? ¿Qué cosas se convertirán en la antorcha y la luz?

En vista de que se perdería la memoria de su pasado, los nahuas encuentran a cuatro sabios que habían permanecido en el lugar. Éstos, deciden *reinventar*<sup>367</sup> la historia tras las súplicas de la gente:

Entonces [los sabios] *inventaron* la cuenta de los destinos,  
los anales y la cuenta de los años,  
el libro de los sueños,  
lo pusieron en orden como se guarda [ahora],  
y como se ha seguido,  
el tiempo que duraron,  
el dominio de los *toltecas*,

---

<sup>367</sup>M. León-Portilla utiliza esta palabra para referirse al recuento histórico de los cuatro sabios.

el dominio de los *tapanecas*,  
 el dominio de los *mexicas*,  
 y todos los dominios *chichimecas*.

Como se puede observar en los pasajes anteriores, para los nahuas la transmisión histórica era un vehículo de conocimiento. Por medio de la conciencia del pasado, podrían advertir el presente y el porvenir.<sup>368</sup> Por lo tanto, el contenido de la historia, y no una cronología, era de enorme consecuencia en la construcción de la coherencia cultural nahua. En la concepción del universo nahua, el futuro estaba estrechamente ligado al eterno retorno del pasado, por cuya consecuencia, la historia, y por lo mismo el sabio, eran una guía necesaria para sobrevivir.

Por lo mismo, el sujeto dicente en la *Crónica mexicayotl* se inserta en el importante espacio que habían dejado los sabios y se apropia de la función de guía, maestro y guardador del orden mítico:

Y también por eso, yo Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, certifico y confirmo a los mencionados ancianos, ya que no es tan sólo de la boca de unos cuantos la relación que aquí comparo; por ellos atribuyo el relato a los ya nombrados, a los ancianos que la ordenaran; *puesto que yo custodio mi depósito por propia decisión*, ya que de sus amados labios la recogí tal cual la contaran los amados reyes y nobles...los gobernadores Don Diego Alvarado Haunitzin, padre mío preciadísimo, noble, Don Pedro Tlacahuepantzin, mi tío, Don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y los demás antiguos nobles a quienes escuchara, los cuales *bien y genuinamente sabían su antigua relación admonitiva que yo tomara de sus relatos*. (8-9) (Énfasis añadido)

Su función como intérprete se observa en la cita anterior. No es su propia palabra sino las palabras que los mismos sabios le confiaron, entre los que se encuentran su padre y un tío.

---

<sup>368</sup>Con respecto a la concepción de la historia que tenían los *mexica*, ver el importante estudio de Nigel Davies *El imperio Azteca* (México: Alianza Editorial, 1992).

La *Crónica mexicayotl* pretende dar a conocer el génesis del centro del Imperio u ombligo en la cosmología *mexica* como indica el concepto *mexitin*, el cual Tezozomoc trató de explicar con poco éxito en la *Crónica mexicana*.<sup>369</sup> La historia que promete el sujeto diciente es narrar la historia de lo *mexicayotl*.<sup>370</sup> Por lo cual, promulga que quede por siempre la memoria de sus antepasados:

Nunca se perderá ni olvidará lo que hicieran, lo que asentaran en sus escritos y pinturas, su fama, y el renombre y recuerdo que de ellos hay, en los tiempos venideros jamás se perderá, siempre lo guardaremos, quienes vivan y nazcan, los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas. (5)

Por ello, la *Crónica mexicayotl* es un texto que intenta recuperar una memoria y buscar un orden que se perdían a raíz de la colonia. Hay que recordar que para principios del siglo XVII, cuando se escribe la *Crónica mexicayotl*, ya había un desarraigo cultural debido a las radicales reorganizaciones que la población indígena habían sufrido a raíz de la conquista, y la gran mortandad debido a las pestes.<sup>371</sup> Además, como se ha mencionado, había ya proliferado el

<sup>369</sup>Se recordará que la exégesis que el narrador hace de este vocablo, muestra la superposición de la metáfora desde dos horizontes simbólicos distintos.

<sup>370</sup>El sufijo -yotl tiene la propiedad de convertir a un sustantivo la propiedad de abstracto. Como en el náhuatl los sustantivos no existen en su forma absoluta sino que generalmente van acompañados de un posesional, *mexicayotl* se traduciría como "lo que pertenece a los mexicanos". Es decir, este concepto al mismo tiempo significa la nacionalidad, tanto en su sentido abstracto--mexicanidad--como en su sentido colectivo--el conjunto de pueblos. A.M. Gairbay *Llave del náhuatl* (México: Porrúa, 1989) 114.

<sup>371</sup>La siguiente tabla dará una idea de la depopulación indígena en México para cuando escribe Tezozomoc:

Año	Número de indígenas # en millones
1518	25.2
1532	16.8
1548	6.3
1568	2.65

número de mestizos <sup>372</sup> que competían en la jerarquía social con los indígenas, y las mismas distinciones sociales entre los autóctonos, comenzaban a borrarse. Según Serge Gruzinsky, para finales del siglo XVI, se había dado cierta permeabilidad entre la jerarquía tradicional prehispánica de los indígenas nobles--los *pipiltin*--y los *macehuales*--indígenas comunes--. El aprendizaje de la escritura y las prácticas jurídicas coloniales, había dado a algunos *macehuales* la oportunidad de ocupar puestos como fiscales o gobernadores. La educación más sofisticada que se pretendía para las clases nobles perdió su significado y eficacia a tal grado, que el poder social y la influencia del grupo se debilitó. La irrupción de los nuevos “nobles” cuyo poder no tenía raíces prehispánicas,

---

1585	1.9
1595	1.375
1605	1.075
1622	.75

Población europea/mestiza (no indígenas)

Año	
1570	57,000
1646	114,000
1742	465,000
1772	486,000
1793	780,000

Estas figuras se tomaron de Woodrow Borah *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real* (Berkeley, Los Angeles, London: University fo California Press1983) 26-27.

<sup>372</sup>Como se ha dicho, incluso en la *Crónica mexicayotl* hay evidencia de que algunos mestizos comenzaban a insertarse en los espacios indígenas. Incluso una de las hermanas de Tezozomoc se había casado un mestizo como se observa: “Doña Francisca, hija bien amada, a la cual desposó Juan Bautista, ‘Mestizo Nahuatlato.’” (171) Lo interesante es que dentro de la familia de Tezozomoc se habían permeado algunos mestizos y algunos no nobles, pero todos ellos tenían una educación letrada. El mestizo a quien menciona, sin duda fue Juan Bautista del Pomar que escribió *Relación de Tezcoco* cuyo padre había sido español. La obra describe gobernantes, dioses, ceremonias, política, guerras y gobierno. Esta obra se escribió por mandato de Felipe II. Forma parte de las relaciones geográficas sobre el dominio de España en América.

proliferó, interrumpiendo el espacio privilegiado que una vez pertenecía a los *pipiltin*.<sup>373</sup> Este aspecto se encuentra explícito sobre todo en un pasaje de la *Crónica mexicayotl*. Cuando se menciona que Don Antonio Valeriano, uno de los sabios trilingües que colaboró con los franciscanos en el Colegio de Tlatelolco, se casó con una hermana de Tezozomoc, se indica lo siguiente: “El 7mo [sic] mujer Doña Isabel, hija ésta bien amada, con la que se desposó el señor Don Antonio Valeriano, que no era noble, sino tan sólo un gran sabio, “colegial”, quien sabía hablar “Latín”, y el cual moraba en Azcapotzalco...(171). La práctica genealógica estaba bien establecida en la sociedad prehispánica. Servía como guía a la continuación coherente de los linajes de los pueblos prehispánicos para determinar ciertos roles políticos y sociales. Como lo ha notado Frances Karttunen, “la contribución de la clase gobernante [*mexica*] a la sociedad en general era mantener el buen orden, mantener el curso de las cosas, e intervenir entre los seres humanos y los dioses...”<sup>374</sup>

El linaje, entonces, es uno de los elementos que utiliza el sujeto diciente con mayor frecuencia a lo largo de la introducción de la *Crónica mexicayotl*. Recurre constantemente a su estirpe tanto como nieto de Moctezuma II, así como hijo de Don Diego Huanitzin que también era noble:

Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Mocteucozoma el menor, quien gobernara y rigiera la gran población de México Tenochtitlán y que proviene de su apreciada hija, de la persona de la princesa, mi amadísima madre, Doña Francisca de Moteuczoma, cuyo cónyuge fuera la persona de Don Diego

---

<sup>373</sup> *The Conquest of Mexico* 66-67.

<sup>374</sup> “After the Conquest The Survival of Indigenous Patterns of Life and Belief” 7.

de Alvarado Huanitzin, padre mío preciadísimo, noble; son ellos quienes me engendraron y en toda verdad soy hijo suyo yo quien aquí me nombro; precisamente yo certifico y doy fe, en este mencionado año, de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación, con la cual Dios nuestro señor me fortalece la cual nos dejaron los nobles ancianos mexicanos (7-8).

Al mismo tiempo, su genealogía como poder enunciativo de la historia o legado *mexica* establece la antigüedad, tanto de la memoria mítica de sus antepasados como de la pertenencia territorial que ha sido usurpada por la colonia. Esta pertenencia se establece en el significado de *mexicayotl* (aquello que pertenece a los mexicanos) vocablo que refiere tanto la posesión territorial, como la cohesión cultural que proporciona el pasado.<sup>375</sup>

La lista genealógica que aparece al final de la narrativa, señala los puestos de gobierno que tuvieron los parientes del escritor durante el primer siglo de la colonia. Entre éstos se encuentra su padre, que en el recuento genealógico aparece como nieto del rey *Axayacatzin* y a quien se señala como como gobernador de Ecatepec y posteriormente de *Tenochtitlan* (170). Estas listas de los lineajes reales conocidas como *tlatocatlacamecayotl* en Mesoamérica se mantenían tan fielmente en los libros de los años que muchas veces clamaban poder trazar los linajes de los gobernantes hasta el primer fundador.<sup>376</sup> La bien establecida modalidad de la genealogía se utilizó en la colonia

---

<sup>375</sup>Miguel Ángel Garibay expresa que el sufijo -yotl o -cayotl, “significa la nacionalidad, tanto en su sentido abstracto, como en su sentido colectivo (cfr. En castellano Hispanidad que significa I) lo propio de la raza hispánica; II) el conjunto de pueblos hispánicos): *toltecatl*: *toltecayotl*, lo perteneciente a la nación o la nación tolteca.” *La llave del náhuatl* 58.

<sup>376</sup>Esto se ve en las *Relaciones* de Chimalpain en que señala que la continuación de Chalco y Amequemecan estaban bien documentadas. Ver Susan Schroeder *Chimalpahn and the Kingdoms of Chalco* 176.

para asegurar a los nobles puestos de gobernadores en el gobierno colonial.<sup>377</sup> Igual que en Mesoamérica, en los Andes, la colonia favoreció a los nobles incas.<sup>378</sup> Sin duda, Guaman Poma, Juan de Santacruz Pachacuti, en el Perú y Chimalpain y Tezozomoc, en México, entre otros, reconocieron en esta práctica una ventaja para mostrar su estirpe noble y dar mayor autoridad a sus narrativas. Es decir, esta práctica, al reconocerse por el nuevo poder político se convirtió al mismo tiempo en una estrategia discursiva para que los mismos indígenas establecieran relaciones de poder en la colonia. Por un lado, sirvieron de apertura para la afiliación de los nobles al poder colonial. Por otro, sirvieron como un contradiscurso colonial para el reclamo legal a lo que por antigüedad pertenecía a los primeros pobladores. No por nada una de las tradiciones que más éxito tuvieron entre los indígenas a finales del siglo XVII fue la de el reclamo territorial por medio de las dinastías que darían el modelo a los títulos primordiales.<sup>379</sup> La estrategia discursiva genealógica, sin embargo, llegó a su fin. Una vez asentada la colonia, cada vez se necesitó menos de la colaboración indígena y se fueron resagando estos descendientes a un peldaño social desnudo de poder. Sin embargo, en el corto tiempo en que los indígenas pudieron maniobrar los recursos discursivos a su alcance, se percibe una tenacidad adaptativa para la supervivencia de su cohesión cultural.

---

<sup>377</sup>Esto se comentó en el segundo capítulo. Ver Enrique Florescano *Memoria mexicana* 371-72.

<sup>378</sup>Ver Juan Ossio *Los indios del Perú* 163-164.

<sup>379</sup>Estas fascinantes formas apelativas que comenzaron hacia finales del siglo XVII eran documentos escritos en náhuatl e ilustrados con pinturas. Esta modalidad que seguía una tradición prehispánica, se mezcló con los procedimientos legales españoles de autenticación territorial. El propósito de los títulos era el reclamo a las tierras que pertenecían a los antepasados. Por medio de testimonios que señalaban las dinastías que habían poseído las tierras, los indígenas apelaban las tierras por la antigüedad. Ver Enrique Florescano *Memoria mexicana* 361.

Sin duda, uno de los aspectos que demuestran una tenacidad de adaptación a los cambios sociales, políticos y culturales de los *mexica* tuvo lugar a principios del siglo XV, durante el reinado de *Ixcoatl* (1427). Una de las estrategias más audaces en la construcción del Imperio *mexica* fue la reinención de su historia. Como se ha comentado, los *mexica* habían sentido el rechazo de los pueblos allegados por ser advenedizos. Tal aspecto se había hecho evidente desde su llegada a la tierra prometida. Era necesario construirse un rostro (identidad) que legítimamente perteneciera a la tierra que reclamaban. El poder de persuasión y el respeto que la población tenía por los sacerdotes, dio al gobierno imperial *mexica* las razones para delegarlos como promovedores de una ideología que seguía las necesidades del imperio. Unos años antes de que llegaran los españoles, los gobernantes del Imperio *mexica* habían reconocido el poder de la transmisión histórica en la conciencia de los integrantes de la sociedad. Por lo mismo, los gobernantes vieron la oportunidad de transmitir una memoria protonacionalista--permítaseme el anacronismo--por medio de una manipulación de los hechos históricos del pasado *mexica*. El ingeniero de esta transformación histórica, según las fuentes *mexicas* fue *Tlacaélel* que durante el gobierno de *Itzcóatl*, mandó reescribir la historia al quemar los códices como lo señala el siguiente pasaje:

Se guardaba su historia.

Pero, entonces fue quemada:

cuando reinó *Itzcóatl*, en México.

Se tomó una resolución,

los señores dijeron:

no conviene que toda la gente

conozca las pinturas.

Los que están sujetos [el pueblo],  
 se echará a perder  
 y andará torcida la tierra,  
 porque allí se guarda mucha mentira,  
 y muchos en ellas han sido tenidos por dioses.<sup>380</sup>

Como lo señalan los párrafos anteriores, la reescritura de una historia *mexica* oficial mantendría el *status quo* que había adquirido el pueblo *mexica* durante el breve tiempo que había durado el Imperio. Además, serviría como conducto para proyectar la política de éste. Durante el imperio *mexica*, y bajo la tutela de este personaje, los *tlamantinime* y los *tlacuilo*, comenzaron a transmitir un recuento de la historia que favorecía al poder imperial. Consecuentemente, la historia se convirtió en un reflejo de los deseos del imperio. Aunque el *Cihuacóatl*<sup>381</sup> *Tlacaélel*, nunca subió al trono *mexica*, por decisión propia, sí tuvo el poder de influir en la política de varios de los *tlatoani* o gobernantes. Su audaz perspicacia para mantener el poder *mexica* le hizo reconsiderar el pasado de su pueblo. La poderosa influencia que el contenido de la historia podría ejercer en la gente del pueblo, había sido controlada. Aunado a lo anterior, los *mexica* como grupo advenedizo a las tierras mesoamericanas necesitaban de una historia que los legitimara como Imperio. De nuevo, como se comentó en el capítulo anterior, igual que los señores de Tula, los *mexica* principales, o *pipiltin*, establecieron un parentesco con *Quetzalcoatl*, en un intento de legitimar su posición como un nuevo imperio que substituiría al de Tula. En el *Códice Florentino* aparece la mención de tal

---

<sup>380</sup> M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* 91.

<sup>381</sup> Este apelativo que se traduce como “serpiente hembra” se utilizaba para el consejero principal del *Tlatoani* o gobernante. Esta misión y el título se transmitía de padre a hijo, mientras que el de *Tlatoani* de hermano a hermano. En Nigel Davis *El imperio Azteca* 66.

relación con el dios:

aquí toman, recogen tu reverenciada palabra [la del Supremo Gobernante] los señores nuestros, los que descienden de gente de linaje, los que son cabellera de él, los muy estimados, los que son jades, ajorcas, sus hijos, los que son de su aliento, de él, de nuestro príncipe, Topiltzin, del que es de nuestro linaje, Quetzalcóatl, que gracias a él viven, gracias a él han nacido...<sup>382</sup>

Con la reescritura de la historia bajo la dirección de *Tlacaélel*, el dios *Huitzilopochtli* se convirtió en la divinidad *mexica*. Chimalpahin lo expresa de la siguiente manera:

[E]l gran capitán de la guerra,  
el muy valeroso *Tlacaélel*,  
como se verá en los Anales.  
Fue el también quien supo hacer  
de *Huitzilopochtli* el dios de los *mexica*,  
persuadiéndolos de ello.<sup>383</sup>

El dios mencionado se convirtió en la razón por la que los *mexica* se consideraron como los “elegidos” para “mantener al sol en movimiento” y prevenir la catástrofe que terminaría el quinto ciclo.<sup>384</sup>

Por lo mismo, se puede decir que en la tradición *mexica*, la manipulación histórica se había convertido en una práctica necesaria tanto como maniobra política así como social y cultural. La documentación de tal tradición se encontraba en los episodios narrados por los informantes de Sahagún, ahora documentados en el *Códice matrisense de la Real Academia*. Aunque ni en la

---

<sup>382</sup>Cita en M. León-Portilla, “Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del Encuentro,” *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Imágenes interétnicas* 53.

<sup>383</sup>Cita en M. León-Portilla *Los antiguos mexicanos* 45-46.

<sup>384</sup>Ver con más detalle *Los antiguos mexicanos* 90-97.

*Crónica mexicana* ni en la *Crónica mexicayotl* aparece ninguna referencia a la reelaboración de la historia de *Tlacaélel*, Tezozomoc señala el poder del personaje en su narración. Incluso, le otorga el apelativo de “conquistador del universo.”<sup>385</sup> Muy probablemente su silencio sobre este episodio, tenga que ver con los propósitos de transmitir una historia verdadera. Sin duda, la mención de la reinención, haría aún más dudosa la confianza en la información del pasado que ya se creía como fábula por los conquistadores. No obstante, como se indicó al principio, el historiador no puede escapar de su momento histórico, su interpretación y su trasfondo ideológico.

### **Espacios de la narrativa según la focalización del sujeto**

En la historia de la historiografía occidental, cada época, ha tenido sus preocupaciones y enfoques particulares. Benedetto Croce en sus teorías sobre la historiografía, señala la importancia que la interpretación del historiador tiene en la construcción de los hechos históricos.<sup>386</sup> Es decir, el historiador, organiza los hechos de acuerdo a su trasfondo ideológico y a su momento histórico. Por ejemplo, los historiadores positivistas del siglo XIX se opusieron a la concepción histórica nostálgica y restauradora del romanticismo. Según su teoría, por medio de una metodología empírica se podría documentar una historia objetiva. Aunque los historiadores como Darwin creían

---

<sup>385</sup>*Crónica mexicayotl* 121.

De igual manera, en la *Crónica mexicana* señala el poder de *Tlacaélel* para nombrar a los gobernantes *mexica*. En el capítulo LX *Tlacaélel* se expresa de la siguiente manera:

á el [*Ahutzotl*] tengo nombrado: y así, con vuestra licencia y mandato de este alto senado, éste sea al presente vuestro rey... ¿no me acabais vosotros de entender? ¿No entendeis que acaso que hayan reinado mi hermano y sobrinos, que yo los rijo y gobierno? ¿No estoy yo en el trono? ¿No lo mando, ordeno, visto, calzo, y traigo conmigo mi divisa, armas...? ¿Por mi mandado no se pusieron las dos audiencias de *Aculhuacan* y *Tacuba*? ¿Yo no pongo y hago caballeros, a unos á mas, otros á menos conforme al merecimiento y valor de el que lo es, y lo ha ganado en justa guerra? ” (456-57).

<sup>386</sup>Ver *Theory & History of Historiography* (London: George G. Harrap & CO LTD, 1921)

que la descripción de los hechos históricos podía hacerse por medio de valores neutrales, tal creencia como lo ha propuesto Croce, es pura ilusión. Las inferencias que el historiador hace de los hechos se basan en sus experiencias, sus valores, sus propósitos, de los cuales no se puede separar. Como se ha venido insistiendo en este trabajo, las obras de Tezozomoc reflejan la orquestración discursiva por el sujeto dicente, de trasfondos simbólicos distintos. Pero, ¿qué tipo de espacio mítico y textual se produce? Para Michel De Certeau,<sup>387</sup> el conocimiento indudablemente se adquiere por medio del lenguaje. No obstante, es el discurso el que constituye formas actuales de interacción social y práctica. En el concepto de heterología De Certeau señala la potencialidad “flexible” de los espacios textuales. En su estudio sobre Montaigne, De Certeau propone que el sujeto escritural construye un espacio o lugar enunciativo intermedio desde el cual puede determinar y desplazar las fronteras culturales en el texto. El sujeto escritural, construye un espacio intermedio textual desde donde deja su propio testimonio. Al nivel de la producción de una verisimilitud histórica--que es al mismo tiempo la del texto--los mediadores que sirvieron como fuentes de información histórica, son testigos, intérpretes, leyendas y documentos--de lo que dice el otro. De esta manera, el sujeto--Herodoto o Montaigne--manipula y modaliza mediante un sutil juego de distanciamientos las fuentes de los informates para distinguirlas de las suyas.

El sujeto narrador de la *Crónica mexicana* lleva a cabo este juego de distanciamientos cuando proyecta su perspectiva desde la del otro. El “espacio intermedio” textual se produce por medio del poder enunciativo del cristianismo. En este espacio, la perspectiva del narrador como espectador a su vez, se distingue de los diálogos de los protagonistas de la historia indígena en

---

<sup>387</sup> Ver el capítulo 5 “Montaigne’s ‘Of Cannibals’: The Savage and ‘I’ en *Heterologies: a Discourse on the Other, Theory and History of Literature*, vol. 17 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) 67-79.

estilo directo. En la *Crónica mexicayotl* el espacio intermedio textual se produce por medio de un discurso legal. El “yo” del narrador, que certifica la verdad histórica, en la práctica jurídica, es sólo un testigo—aunque con autoridad--de los testimonios de otros testigos, que en este caso, eran las narraciones históricas de los ancianos.<sup>388</sup> La producción textual en las obras de Tezozomoc reconfiguran las fronteras temporales entre el antes prehispánico y el ahora cristiano. Desde un “nepantlismo” o intersticio que se produce por el tiempo del ahora cristiano, el sujeto reorganiza el tiempo mítico del antes prehispánico y del futuro, que será una repetición de patrones cíclicos. Es decir, el tiempo del ahora cristiano, en el que se sitúa el sujeto diciendo—“Hoy en el año de 1609, yo don Hernando de Alvarado Tezozomoc...”--es el de la pérdida del imperio y la sujeción del poder colonial. Sin embargo, en el tiempo mítico cuya característica es la repetición de patrones que siguen arquetipos históricos—el antes de la historia que narra en sus obras--se podían repetir patrones de la edad dorada, que a diferencia de la historia teleológica occidental, eran recuperables. Después del cataclismo de la Conquista, igual que en el pasado, existiría un elemento ordenador que inauguraría el nuevo ciclo, que de nuevo, terminaría con una catástrofe. Se recordará que una de las funciones de los nobles en la sociedad prehispánica era mantener el orden en la sociedad y servir como intermediarios entre los dioses y los hombres. En su misión debe buscar—o incluso crear--el elemento ordenador que dará el principio de un nuevo ciclo. Ese elemento ordenador es mesiánico en cuanto que es siempre religioso y se espera su llegada

Aunque en los estudios del área mesoamericana no se ha desarrollado el tema del

---

<sup>388</sup>Ver el artículo de Rolena Adorno “Discurso jurídico, discurso literario: El reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI, en *Memorias: Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, (La Paz: Plural, 1995) 15-27.

mesianismo, los estudios sobre el área andina como los de Juan Ossio<sup>389</sup> son sumamente sugerentes en cuanto que estudian la intervención humana en la constante recreación de la historia mítica cíclica. Para Ossio, la *Corónica* de Guaman Poma de Ayala revela la búsqueda del elemento ordenador en la figura del rey Felipe III. Para Guaman Poma, la Conquista había desquiciado el orden político y social de los Incas. Como lo refiere en su *Corónica*, el mundo estaba al revés, los indígenas comunes, tanto como los españoles ordinarios, se habían convertido en nobles: “De indio tributario mitayo—nos dirá—se hizo cacique principal y se llaman don y sus mugeres doña por ser perdido la tierra y el mundo...esto es decir hay mundo al revés...”<sup>390</sup> Igual que en la obra de Guaman Poma, en la *Crónica mexicayotl* la desaprobación de la ruptura de las clases sociales queda implícita en la constante mención de la función de los nobles. Sin embargo, como lo reconoce Ossio, aunque Guaman Poma hace críticas violentas hacia el mecanismo social de la colonia, funcionan como un ingrediente importante que siempre deja un margen para la conciliación. El mesianismo en su obra se presenta en absoluta consonancia con el sistema institucional vigente (182). Este aspecto conciliatorio también se ve en la *Crónica mexicayotl* en que el sujeto dicente observa los elementos del orden de los ciclos anteriores y resalta el del presente que a la vez queda como futuro:

Y al redactar este libro ya dijimos arriba que somos muy muchos los nobles a quienes *entonces* se nos honró y se nos hizo merecer con primacía sobre todos cuando llegó el espíritu, el verbo y la luz de nuestro verdadero señor Jesucristo, hijo verdadero de Dios.(6)

---

<sup>389</sup>Ver el capítulo III: “La reacción indígena,” I. Resistencia y mesianismo en *Los indios del Perú* 179-197; *Ideología mesiánica del Mundo Andino* (Lima: , 1973) y “Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala,” en *Text and Context*, ed., Ravindra K Jain (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977) 51-94.

<sup>390</sup>Ver el pasaje en Juan Ossio *Los indios del Perú* 145.

[Q]uizo el altísimo y sempiterno Dios que se alejaran entonces de sus moradas,[los *mexica*] y por eso salieron, vinieron a radicarse aquí, a difundirse por las varias partes de la tierra; entonces *estará, vendrá, se establecerá* en su época la luz verdadera, *cuando les visiten los españoles*, cuando vengan a cambiarles la vida, y así *se salvarán* verdaderamente sus almas, tal como hicieran de antiguo las gentes de Roma, y en España los españoles, que por ello se difundieron por todo el universo (12-13) (Énfasis añadido).

En la combinación de los tiempos míticos--el antes, el ahora y del futuro--propios de la concepción temporal cíclica, se anuncia la llegada del elemento ordenador y se señala a los nobles *mexica* como los escogidos o recipientes de tal anunciación. En seguida, en el tiempo mítico del antes, aparece la voluntad de Dios como el que coordinó la salida de los *mexica* de su tierra. Tanto en la *Crónica mexicana* como en la *mexicayotl* se narra que *Huitzilopochtli* había sido el guiador de los *mexica*. Sin embargo, la introducción de un elemento providencialista de la historia cristiana--la presencia del Dios cristiano por medio de su voluntad--pavimenta el camino para que después lleguen los españoles con la Verdad de Dios. De esta manera, el sujeto dicente, igual que los sabios nobles que sabían la historia, son los actantes del proceso renovador por situarse en el espacio de los escogidos es decir, del cristianismo. Pero como se observa en la cita, la naturaleza del futuro que lleva el anuncio de la predigitación, deja al elemento ordenador en un futuro perene.

Entonces, en la reinterpretación de la Conquista y colonia desde un elemento ordenador o mesiánico, se hace presente el componente creativo en la renovación característica del tiempo-espacial mítico. Es decir, no porque el tiempo cíclico es una repetición de patrones, no existe el elemento creador del hombre. Al contrario, como lo ha visto Mircea Eliade “the man of the archaic civilizations can be proud of his mode of existence, which allows him to be free and to create. He is free to be no longer what he was, free to annul his own history through periodic

abolition of time and collective regeneration. Archaic man certainly has the right to consider himself more creative than modern man, who sees himself as creative only in respect to history. Every year, that is, archaic man takes part in the repetition of the cosmogony, the creative act *par excellence*.”<sup>391</sup> La creación, entonces, del sujeto diciente ocurre en un espacio íntimo—el del intersticio del que habla Mignolo o el nepantlismo al que se referían los mismo indígenas—desde donde redistribuye las fronteras del tiempo y del espacio, insertando y acomodando, elementos de horizontes simbólicos dispares en su reescritura de una historia mítica. Es un sujeto actante porque su función es la de dar coherencia o rehilvanar la historia mítica de sus antepasados. Pero en su misión como guía, maestro y noble es entregar una nueva historia que concuerde con la institución del gobierno, como lo había hecho *Tlacaélel* casi dos siglos antes, de ahí que la *Crónica mexicayotl* sea un texto didáctico dirigido a los descendientes de los *mexica*.

Pero para recrear una obra que se ajuste a ciertos preceptos hegemónicos como lo habían hecho sus antepasados, el sujeto narrador se debe autoidentificar con el elemento ordenador, el que últimamente tiene el poder de permitirle recrear, y por lo tanto, que sobreviva su legado. El sujeto diciente en las obras de Tezozomoc, revela la conciencia de que la sujeción de los indígenas y su propia subjetividad depende de las relaciones de poder. Aunque se sabe poco de la vida de Tezozomoc, se conoce un retrato que aparece en el documento jurídico que redactó sobre las tierras de *Quauhquilpan*. Su representación en la pintura refleja la apropiación de la vestimenta del colonizador como símbolo de identificación con el poder. El nahuatlato vestido con capa, gola, y sombrero de pluma en la mano derecha, sostiene una daga con la izquierda y una espada le sobresale por debajo de la capa. Tales armas, representaban los símbolos del poder por los cuales

---

<sup>391</sup>*The Myth of the Eternal Return* 157-158.

se estableció la colonia, de allí su prohibición a los indios comunes y a los negros.

La recreación de sí mismo como un reflejo del otro, sin embargo, opera también como un reto. Al apropiarse de las armas por las que se había perdido el territorio autóctono—la espada y la daga en el retrato—, y de las que ordenaban el sistema de gobierno—la escritura y con ellos los discursos legales, etc.—el sujeto diciente muestra al mismo tiempo, al poder colonial la capacidad del indígena para reivindicar la denigración de sus antepasados que se había originado con la Conquista.<sup>392</sup>

Homi Bhabha señala que el discurso colonial es crucial para la afiliación de una variedad de diferencias y discriminaciones que informan las prácticas políticas y discursivas de jerarquización racial y cultural.<sup>393</sup> El discurso colonial hegemónico--el del Estado-Iglesia--en la Nueva España giraba en torno a la desacreditación de la epistemología autóctona. Sin embargo, indígenas como Tezozomoc reconstruyen la imagen de poder o “masculinizan” la cultura prehispánica e indígena colonial con las mismas armas discursivas con las que el colonizador los denigra. Como se comentó en el segundo capítulo, desde la llegada de los primeros españoles, las descripciones que se habían hecho de los indígenas, habían tendido hacia la femineización y depravación de los indígenas. Desde los escritos de Colón la percepción de la etnia de los indígenas se había

---

<sup>392</sup>Rolena Adorno ha visto en los escritos de Guaman Poma de Ayala y de Hernando de Alva Ixtlixóchitl una simultaneidad en la múltiple posición del sujeto escritural. En vista de que la posición fundamental de estos sujetos era de élite aristocrática por un lado, y por otro de una tradición guerrera-militar, Adorno ve que el discurso caballeresco europeo sirvió como modelo a los indígenas para la producción de una historia salvífica. Es decir, dado que el discurso colonial había denigrado a los indígenas como bárbaros, ineptos y hasta cierto punto afemenizados, la focalización de la historia prehispánica desde el discurso caballeresco resaltaba los méritos y servicios del autor y de sus antepasados. Ver “Posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto escritural,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41 (1995) 33-49.

<sup>393</sup>*The Location of Culture* 67.

racionalizado en base a una diferencia. Como se comentó en el primer capítulo, el discurso del Fraile Antonio de Montesinos en la primera mitad del siglo XVI, había originado el debate sobre la naturaleza y capacidad de los indígenas. Tal apología enfatizaba el injusto trato que los españoles, advenedizos, daban a los propietarios de las tierras americanas. La apertura en la conciencia de la Corona que este llamado provocó, incitó una evaluación sobre la legitimidad de las conquistas y sobre la situación del indígena: ¿eran los indígenas seres racionales? Y si lo eran, ¿hasta que punto? A consecuencia de los debates ocasionados posteriormente en la Universidad de Salamanca, se había llegado a la conclusión que los indígenas eran seres racionales pero con ciertas deficiencias. Por lo mismo, las conquistas, y las colonias se establecieron por una necesidad: habría que guiar a los indígenas por el camino de la verdad y castigarlos si caían en la apostasía.

A consecuencia de las “deficiencias” que tenía el indígena, se decidió que todavía no tenían capacidad para interpretar la palabra de Dios con autoridad eclesiástica. Por lo mismo se recordará en el primer capítulo, que el Colegio de Tlatelolco negó la ordenación a los prospectos frailes indígenas, derribando el propósito de tal institución. A la mayoría de los indígenas se les agrupaba en una categoría según el marco epistemológico de los colonizadores. Esto es, los situaba en un nivel inferior, a la par de las mujeres y los niños, como Aristóteles lo había señalado, y por lo tanto con deficiencias morales.<sup>394</sup> Por lo mismo, no es sorprendente encontrar en la reinterpretación histórica indígena, reivindicaciones sobre tal juicio. En este contexto, es más evidente ver en la

---

<sup>394</sup>Véase el elocuente artículo de Margarita Zamora “El descubrimiento de la diferencia sexual en los textos colombinos,” *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana): La mujer en la literatura española* (Madrid: Anthropos, 1995) 101-126. En este artículo, Zamora señala que desde los grabados a la escritura europea se establece inmediatamente la diferencia entre lo masculino--el colonizador--y lo femenino--el indígena, cuyas características físicas, pelo largo, cuerpo sin vello, y su falta de “agresividad” se equipararon a las de la mujer.

apropiación de los recursos del otro la función de reivindicar la capacidad indígena como de dar coherencia al nuevo ciclo histórico de los autóctonos en una situación colonial. Este tipo de acercamiento, como se recordará, se vio también en las representaciones de *Moctezuma II* en la *Crónica mexicana* en las cuales se exaltaba la justicia del último emperador, y el respeto del pueblo por las leyes.

Como se ha comentado y se ha visto en las obras de Tezozomoc, la narración de la historia mexicana se encuentra en un espacio recreado que difiere de la temporalidad secuencial e irreversible de la historia lineal occidental. El sujeto escritural/diciente, como se dijo, se re/conocerse a sí mismo en el otro. Al mismo tiempo, su necesaria oscilación entre los espacios enunciativos y culturales del poder hegemónico y el de sus antepasados, le dan la capacidad de mirar a su propia cultura desde la perspectiva del colonizador. De esta manera, como lo ha notado Mary Louis Pratt, se convierte muchas veces en el etnógrafo de su propia cultura. El va y ven de esta dialéctica es la dinámica de este nuevo sujeto escritural que siempre está en negociación desde sus posiciones identificándose ya con los suyos, ya con los otros, ya con el espacio del intermediario.

Entre las relaciones de poder que puede maniobrar el sujeto para recrear la historia se encuentra su inserción en el cristianismo, su conocimiento del idioma y de la política de la colonia, y su participación en gobiernos subalternos y locales, etc. Con la autoridad que le dan tales relaciones de poder se inserta en un espacio vacío que habían dejado los sabios y se autonombra como continuador, al recuperar y recrear las tradiciones mitico-históricas autóctonas por medio de la escritura. Por lo mismo, el sujeto en las obras de Tezozomoc tiene la función de intermediario actante entre ambos universos discursivos. Su subjetividad se construye en una conciencia de los múltiples lugares desde los que se puede y debe situar el escritor para su interpretación--

hermenéutica y escritural. Es decir, este sujeto nace de la necesidad de su función como intermediario entre el viejo orden/prehispánico y el nuevo/colonial. Para cumplir su función el sujeto escritural colonial navega entre los dos universos discursivos interpretando siempre. Su conciencia surge del lenguaje <sup>395</sup>/escritura como productor de sentido y como medio de representación. En su función como intermediario, el sujeto echa mano de una perspicaz conciencia de las posibilidades que presenta el nuevo discurso. Si algunos indígenas con poca instrucción habían llegado a manipular las minucias del discurso legal, Tezozomoc, de una manera más sofisticada, se había familiarizado con los marcos de referencia epistemológicos del colonizador.

La destreza de Tezozomoc se debe en gran medida a una sofisticación del saber intelectual que habían adquirido con la educación de los franciscanos. Es decir, la apropiación de las estrategias discursivas occidentales, se fundamenta en el conocimiento de las minucias de la escritura formal que enseñaba el *trivium* y el *quadrivium*. Poca duda cabe que los exalumnos del Colegio contaban con tal preparación como las obras que produjeron lo revelan. <sup>396</sup>

Por medio de la implementación de las artes escriturales como la imitación, elocuencia y retórica,

---

<sup>395</sup>Habría que recordar que según el libro del *Génesis* de la Biblia, Dios había otorgado el poder del lenguaje a Adán para nombrar las cosas del mundo. Bien sabían los indígenas que el lenguaje del conquistador había inundado su propia geografía de nuevos significados. Se recordará que los españoles habían dado nombres cristianos a los lugares que anteriormente servían a los ritos prehispánicos. Como se señaló en el segundo capítulo, Tezozomoc da la referencia de la ubicación prehispánica refiriéndose a los nombres cristianos actuales. Incluso, habían "hispanizado" con el bautizo las genealogías de los mismos indígenas. No por nada, Tezozomoc sin tener sangre hispana, contaba con un apellido que sí lo era.

<sup>396</sup>Se recordará la atmósfera intelectual del Colegio de Tlatelolco. Además de que muchos de sus exalumnos escribieron crónicas, otros habían traducido obras del latín al náhuatl como los *Diálogos de la paz y tranquilidad del alma*, *Vanidad del mundo* y *Exposición del Decálogo*, entre otros.

la escritura tanto podía convertirse en medio de creación artística como de resistencia política.

Para el individuo sometido a un régimen colonial, era imperiosa la conciencia de los recursos disponibles en el deambular entre su inserción a la nueva sociedad, y la resistencia a la pérdida de sus tradiciones y su historia.

La reinterpretación de la historia *mexica* revela el contexto histórico, político, cultural y social que integran su producción textual. En la *Crónica mexicayotl* se translucen transformaciones y adaptaciones a consecuencia de la cristianización e influencia de la ideología colonial, a las cuales los indígenas de la élite se afiliaron para rescatar el legado de los antepasados y legitimizar su posición en la nueva sociedad. No es del todo sorprendente que Tezozomoc se haya apoderado del discurso legal-notarial, tan conocido por él, para reescribir y transmitir la historia de sus antepasados. Con el uso de discursos como el jurídico o el cristiano, y el arte de la retórica, se podía persuadir tanto de la verdad histórica, como de la igualdad que proclamaba la idea del Derecho y justicia legal. El implemento escritural tanto se podía utilizar para persuadir sobre el merecimiento de posesiones materiales como para defender y legitimar la verdad histórica.

El discurso indígena prehispánico se recodifica bajo los términos del discurso colonial en un intento de salvaguardarlo, aunque para ello, se transformara la transmisión histórica de sus antepasados. Solamente cincuenta años después de la Conquista de México, como Serge Gruzinsky ha notado, se ven transformaciones considerables en las técnicas de documentación pictográfica. La intromisión de la escritura y su sistema de pensamiento lineal/intelectual, fue uno de los varios elementos que ocasionaron un desequilibrio en la tradición visual antigua<sup>397</sup>. El implemento del arsenal discursivo como conducto legitimador es una estrategia ingeniosa que

---

<sup>397</sup>*The Conquest of Mexico* 6-51.

rescata y autentifica la palabra de los antepasados aún a costa de las consecuencias que esto acarrearía en la visión y en la misma transmisión de la historia prehispánica. Es decir, la palabra oral al transcribirse perdió su significado múltiple, su riqueza interpretativa y los matices que le daban los *tlamantinime* cuando declamaban o explicaban las pictografías. Se creó una univisión de la historia como lo ha señalado E. Florescano,<sup>398</sup> característica desconocida en la transmisión poliforme y polisemática de la tradición prehispánica. El texto entonces, se convirtió en autoridad, suplantando la validez de la palabra oral como historia. Pero fue de esta manera, como el discurso nativo se pudo expresar sin trabas, por estar rodeado de los necesarios rituales españoles, tanto legales como descriptivos.

Tezozomoc representa un naciente sujeto colonial fascinado por el poder de la escritura y conciente de la importancia de su función y su indispensabilidad como intermediario. Es por medio de sus interpretaciones--tanto en el sentido hermenéutico como lingüístico--por las que transmite nuevas categorías semánticas que se adaptan para la comunicación con los de su raza y con los colonizadores. Desde el espacio intermedio textual, produce su discurso por medio de una visión doble que produce una historia desde el elemento ordenador del cristianismo, que a la vez queda como una fe para el futuro del próximo ciclo. La manipulación de los discursos colonial y prehispánico en las obras de Tezozomoc crea estrategias de resistencia en la batalla que proponía la colonización a una nobleza a punto de extinguirse.

Aunque las obras de Tezozomoc, a diferencia de la narrativa de Guaman Poma, no relatan la historia de la colonia, queda implícita la lucha por crear una coherencia de la realidad colonial. En el intento por recobrar una usurpación inevitable, Tezozomoc recurre a estrategias creativas en

---

<sup>398</sup> *Memoria mexicana* 374.

su producción textual. La escritura, uno de los medios más efectivos para la asimilación de los “vencidos” fue por otro lado, una de las armas más tenaces en la creación de formas discursivas para preservar un rico legado y garantizar su supervivencia en la sociedad colonial. Sin embargo, muchas de estas estrategias discursivas tuvieron éxito a corto plazo, como bien lo sabemos, a la larga terminó por socavar y hasta suplantar en gran medida, prácticas culturales, religiosas, políticas y sociales indígenas, ocasionando una mayor sujeción al régimen colonial.<sup>399</sup> Sin duda, como lo han afirmado estudiosos de la antropología como Frank Salomon, o críticos literarios como Walter Mignolo, entre otros, los espacios discursivos indígenas se basaron en malos entendidos, “fuera de lugar” por tratarse de fronteras espacio-temporales y simbólicas dispares. Sin embargo, es en el espacio discursivo de intersticio en el que se construyó la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicayotl*, y sin duda, tantas otras narrativas, que revelan ese pensamiento transculturado—siempre en conflicto—que no se puede situar en ningún parámetro fijo según la tradición de la historia occidental. Desde la perspectiva occidental como lo ha afirmado Frank Salomon, las crónicas indígenas son “crónicas de lo imposible”<sup>400</sup> por intentar crear diacronías desde sistemas espacio-temporales completamente dispares. Walter Mignolo propone en los

---

<sup>399</sup>Con respecto a las consecuencias que se proponen ver los estudios de Woodrow Borah “The Spanish and Indian Law: New Spain” (265-88) y de Steve Stern “The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Humanga, Perú, 1570-1640,” En *The Inca and Aztec States: 1400-1800*, ed., George A. Collier, et al. (New York: Academic Press, 1982).

<sup>400</sup>Salomon señala la imposibilidad de situar los escritos de Guaman Poma de Ayala, Titu Cusi Yupanqui y Juan de Santa Cruz Pachacuti dentro de lo que se denominaría crónicas porque intentan insertarse en un horizonte escritural occidental que no queda coherente. Esto es por la intención que los escritores andinos revelan en la recreación de un sistema andino que intenta no preservar el pensamiento andino acerca del pasado que no se ha asimilado, sino recrearlo como un sistema totalizador con las mismas dimensiones del pensamiento europeo, ocupando el mismo espacio, pero sin interponerse en él. En “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians,” 11.

argumentos de la crítica de sus últimos estudios, que se debe intentar entender la historia colonial “a partir de las ruinas que legaron a la historia de América, tanto las culturas andinas y mesoamericanas como la europea pre-colombina. Pensar a partir de las ruinas es distinto a entenderlas o reconstruirlas a partir de un pensamiento entohistórico”<sup>401</sup> La propuesta de Mignolo, entonces, es reconsiderar el lugar o el “fuera de lugar” del sujeto dicente como punto de partida para abrir una nueva lectura de sus narrativas, no como textos históricos, sino como energía de pensamiento (28). Esta propuesta me remite pensar en una cita de Clifford Geertz sobre el estudio del otro dentro de sus propias categorías culturales e ideológicas:

To see ourselves as others see us can be eye-opening. To see others as sharing a nature with ourselves is the merest decency. But it is from the far more difficult achievement of seeing ourselves amongst others, as a local example of the forms human life has locally taken, a case among cases, a world among worlds, that the largeness of mind, without which objectivity is self-congratulation and tolerance a sham, comes. If interpretive anthropology has any general office in the world it is to keep reteaching this fugitive truth.<sup>402</sup>

La propuesta del párrafo de Geertz , como la proposición de Mignolo muestra la apertura de una vertiente conceptual alternativa a las categorías epistemológicas dominantes de occidente. Es decir, en vista de que la formación cultural-social de un grupo se lleva a cabo por un intrincado

---

<sup>401</sup>“Decires fuera de lugar...” 27.

<sup>402</sup> [Vernos como otros nos ven puede abríenos los ojos. Ver a otros como parte de nuestra naturaleza es la integridad más pura. Pero es de mayor mérito vernos entre los otros, como un ejemplo particular entre las particularidades que ha tomado la forma de vida humana, un caso entre otros casos, un mundo entre otros mundos cuando la grandeza de la mente, sin la cual la objetividad es sentirse bien consigo mismo y la tolerancia se convierte en farsa, llega a ser. Si la antropología interpretativa tiene un oficio en el mundo es continuar reenseñando esta fugitiva verdad] (Mi traducción). Cita en Wlad Godzich, afterword, *Heterologies: a Discourse on the Other*, by Michel de Certeau *Theory and History of Literature*, vol. 17 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) XIV.

sistema de símbolos, Geertz aboga por el conocimiento etnográfico de acuerdo a las condiciones de su emergencia y siempre limitado al sitio específico. Esta opción propone un conocimiento que varía del enfoque en las formas tradiciones de la hegemonía colonial, como lo diría Gayatri Spivak en su juego de palabras “subject of the West or the West as Subject.”<sup>403</sup> Spivak afirma con el juego de palabras mencionado que aún la crítica más radical proveniente de un pensamiento occidental (como es la de Foucault y Gilles Deluze) no disuelve un deseo de conservar el sujeto del Occidente o el Occidente como sujeto: “The theory of pluralized ‘subject effects’ gives an illusion of undermining subjective sovereignty while often providing a cover for this subject of knowledge. Although the history of Europe as Subject is narrativized by the law, political economy and ideology of the West, this concealed Subject pretends it has ‘no geo-political determination.” Por lo mismo, para Spivak, el sujeto subalterno no puede hablar porque no puede representarse sin remitir las categorías de un sujeto esencial creado a través de la epistemología del Occidente. Sin duda Spivak tiene razón en afirmar que las categorías desde las que se define el sujeto se han remitido a las impuestas por los parámetros de la epistemología occidental. Sin embargo, el pensamiento del crítico es la constante búsqueda de otras categorías--¿quizá desde parámetros regionalistas?--por medio del cuestionamiento, del estudio de otros cuestionamientos, del trasfondo histórico, político, social y cultural en el que se construye el mismo texto, y por consiguiente, el sujeto de la enunciación. Aunque es preciso reconocer que las modalidades de representación existentes en la epistemología occidental necesitan nuevas aperturas, es precisamente su búsqueda el propósito del crítico. Los textos de indígenas como Tezozomoc,

---

<sup>403</sup>“Can the Subaltern Speak”?, (66). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, eds., Patrick Williams and Laura Chrisman, (New York: Columbia University Press, 1994) 66-111.

Guaman Poma, Chimalpain y tantos otros, presentan grandes retos para el análisis de la formación de una subjetividad en una situación colonial. Aunque las hipótesis que surgen de estudios críticos literarios o de la filosofía histórica no persiguen dar respuestas científicas, el estudio minucioso de los textos y su trasfondo, son los únicos recursos que pueden dar las pistas a nuestra inquisición. Quizá Geertz no esté muy alejado en su afirmación. Es tal vez en el estudio particular, o regional de los complejos compendios ideológicos, sociales, políticos, económicos, etc., que componen una cultura en su momento histórico y su ambiente geográfico los que darán pautas hacia un entendimiento de la alteridad. Como lo proponen las teorías de la heterogeneidad de Cornejo Polar, de transculturación de Ortiz, o Rama, de diglosia cultural de Lienhard, lingüísticas de Lockhard, históricas e ideológicas de Baudot, es el pensamiento, la inquisición y el estudio los que contribuirán a buscar nuevas categorías para entender las modalidades discursivas en América Latina.

## VI

## Últimas consideraciones

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, “pocho”, cruza la historia como un cometa de jade, que de vez en cuando relampaguea. En su excéntrica carrera ¿qué persigue? Va tras su catástrofe: quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día—¿en la Conquista o en la Independencia?—fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados de Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*<sup>404</sup>

La historia de los *mexica* fue la de una constante búsqueda. Su diáspora hacia la Tierra Prometida contribuyó a la formación de una identidad que se ajustó a su divagar. El “pueblo sin rostro” inventó su propia fisonomía. Se apropió de los pinceles necesarios para terminar su obra maestra: una tierra, una cultura y un imperio. Pero todo ello, quedó como un espejismo fugaz. En menos de un siglo de imperio, los *mexica* quedaron desplazados. La continua búsqueda del origen, de la pertenencia a la tierra y de una identidad dislocada es una herencia que todavía se extiende a los pueblos que fueron colonizados. Aunque sin duda cuatrocientos años de colonia han transformado a las sociedades indígenas de hoy, la unión con el pasado prehispánico sigue viviente

---

<sup>404</sup>Cita en Georges Baudot, “Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchit” 125.

a través de ritos, creencias y actitudes preservadas a través de los siglos.<sup>405</sup> La subsistencia de esta memoria de los antepasados prehispánicos revela la persistencia de mantener un vínculo con el pasado prehispánico y un efectivo uso de estrategias para conservarlo a pesar del tiempo y la violencia de la colonia. Como lo atestiguan las crónicas del primer siglo de la colonia, el pasado de la sociedades mesoamericanas se habían fraguado en una atmósfera de guerra. Es por ello que los indígenas habían desarrollado un sistema político de alianzas—los *mexica* se habían mantenido en el poder con la ayuda de los poderíos de Tacuba y Tezococo. La sumisión de los indígenas al régimen colonial y el choque que produjo la introducción e imposición de las concepciones epistemológicas del conquistador, fueron retos de magnitudes nunca vistas. No obstante, los indígenas tenazmente implementaron estrategias de afiliación para sobrevivir. Por medio de la apropiación y adaptación del discurso colonial, los indígenas pudieron recrear el legado de sus antepasados e insertarse, aunque temporalmente durante los principios de la colonia, en la sociedad colonial (Klor de Alva, “El discurso nahua...” 340).

Las obras de Hernando de Alvarado Tezozomoc revelan precisamente los ajustes y estrategias a las que los indígenas nobles, por lo general, los más instruídos recurrieron para sobrevivir como grupo y establecer una política que continuara su participación en la sociedad

---

<sup>405</sup>Como se comentó en el primer capítulo, la tesis de R. Ricard que subraya el éxito de una conquista espiritual se ha debatido por J. Klor de Alva en “Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity.” De igual manera el trabajo de Louis Buckhart *The Slippery Earth* (Arizona: The University of Arizona Press, 1989), señala que los nahua incorporaron superficialmente elementos cristianos reteniendo en su profundidad todavía los ritos de sus antepasados. Ver también el excelente ensayo de Frances Karttunen en el que cuestiona la afirmación de William McNeill (*Plagues and Peoples*) que las creencias y prácticas culturales indígenas habían desaparecido por completo a raíz de la colonia. Karttunen señala prácticas y actitudes ancestrales que sobreviven fuertemente en la cultura nahua. “After the Conquest: The Survival of Indigenous Patterns of Life and Belief,” (Austin: The Institute of Latin American Studies, University of Texas Austin, 1989) 1-17.

colonial. En su narrativa, además de recurrir a una diplomacia de alianza, ajustándose a los preceptos del discurso colonial, se demuestra su tenacidad y agudeza para implementar tales preceptos en la producción de un discurso transculturado. Su discurso oscila entre nuevas y viejas concepciones epistemológicas en búsqueda de coherencias como las que habían regido el cosmos prehispánico, las cuales se desmoronaban con la embestida de las concepciones cristianas, teleológicas occidentales.

Como se comentó en los capítulos anteriores, la escritura en la Nueva España fue una de las herramientas principales e imprescindibles en la creación de la sociedad colonial durante el siglo XVI. Fue por medio del documento escrito, sobre todo la relación, la crónica y los documentos jurídicos, por los que la metrópoli legitimó, organizó e inventó la colonia en las nuevas tierras (González Echevarría, *Myth and Archive*). Un buen número de indígenas no sólo habían aprendido a leer y a escribir sino que también habían aprendido a manejar las minucias del poder de la escritura. Habían traducido las leyes virreinales que los protegían, y aprendieron a manejar formatos de apelación jurídica (Borah, "The Spanish and Indian Law: New Spain" 265-88). No por nada, la rapidez y tenacidad del aprendizaje con la que los indígenas habían aprendido los formatos escriturales, había incomodado a muchos intelectuales, encomenderos y aún a algunos frailes. Sin duda las protestas de éstos influyeron para que se prohibieran las investigaciones etnográficas autóctonas y la enseñanza superior a los indígenas.

Aunque mucho de la astucia para sobrevivir y para apropiarse de los modos del colonizador fue el mérito de los indígenas, su formación escritural en el México del siglo XVI se debió en mucho a la intervención educativa franciscana. Como se recordará, para escribir sus dos obras, Tezozomoc utilizó conocimientos que sin duda había aprendido en el Colegio de los

franciscanos. El curriculum que comprendía el estudio de los clásicos y sus estrategias narrativas, sin duda dieron a Tezozomoc el trasfondo escritural necesario que se revela en sus obras. Igual que Guaman Poma de Ayala, Chimalpain, Garcilaso de la Vega, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, y otros más, Tezozomoc implementa su conocimiento del pasado histórico y del colonizador para defender prácticas reprochables por el discurso colonial.<sup>406</sup> Aunado a lo anterior, su experiencia como intérprete nahuatlato le dio conocimientos sobre el campo jurídico, y como consecuencia, sobre el poder de la escritura para apelar, reclamar y legitimar. La introducción a la escritura y a una educación similar a la de las universidades europeas inculcó formas alternativas de percibir lo imaginario que terminaron por complementarse con las de sus antepasados prehispánicos.

Sin duda, los proyectos utópicos franciscanos que se comentaron en el primer capítulo, inyectaron a los indígenas nobles la esperanza de su participación en una nueva sociedad en la que se preservarían elementos culturales continuadores de la cultura prehispánica. El Nuevo Mundo representaba un terreno fértil para una gama de proyectos que no tenían ya cabida en la sociedad europea. Las enormes extensiones geográficas de América y sus tesoros desconocidos fueron un lienzo que muchos europeos pintaron según sus inquietudes intelectuales, económicas, religiosas o fantásticas. No por nada, durante los siglos XVI y XVII, surgieron en Europa cuestionamientos y concepciones epistemológicas nuevas que se representaron en géneros literarios, históricos, artísticos y científicos, entre otros.<sup>407</sup> Cuando llegaron los primeros franciscanos a la Nueva

---

<sup>406</sup>Se recordará que en su *Crónica mexicayotl* indica que los *mexica* habían sido los escogidos para preparar la llegada de los españoles. En seguida, indica que los romanos también habían preparado a los pueblos que habían conquistado para la llegada del cristianismo. (12)

<sup>407</sup>Los cuestionamientos más reveladores fueron los del conocimiento libresco. El padre Acosta refuta las aseveraciones de Aristóteles sobre la inhabilitad de la zona ecuatoriana. La nueva libertad intelectual que surgió del aprendizaje por medio de la observación separó a la ciencia de

España, transportaban con ellos sus propios ideales en la formación de una nueva sociedad cristiana que diferían de los de la iglesia secular. Como pioneros en el Nuevo Mundo, los franciscanos optimísticamente habían fraguado una utopía cristiana sin las corrupciones tanto de los españoles, como de la institución eclesiástica (Baudot, *La pugna...*). La conversión vertical de los indígenas nobles y su cooperación, facilitaría la organización de una sociedad indígena-cristiana con el virrey como dirigente. La institución del Colegio de Tlatelolco se había formado para tales proyectos. Se recordará que su propósito principal había sido la formación de sacerdotes indígenas, proyecto que nunca se logró. Sin embargo, tal institución se convirtió en un centro de investigación en el que se facilitó un intercambio cultural intenso entre frailes e indígenas.

En vista de que los indígenas compartían con los franciscanos el elemento mesiánico, no sería del todo descabellado, establecer un vínculo entre ambas concepciones en la colonia. Los *mexica* habían reemplazado a los *tolteca* que a su vez habían ocupado el lugar de los teotihuacanos, y cada grupo, había comenzado una nueva era. No es de sorprenderse que quizá por la aceptación de los indígenas de las creencias escatológicas franciscanas, hayan abogado por estar bajo su tutela cuando llegó la iglesia secular al Nuevo Mundo. No por nada la Corona había visto en la unión que se había desarrollado entre indígenas y frailes un peligro en potencia. La segmentación temporal de Joaquín de Fiore constaba de tres épocas, en que la última, correspondía

---

la filosofía, como disciplina; la antropología cultural comienza a surgir por el contacto con otras culturas; se llevan a cabo descubrimientos médicos como es el de la circulación de la sangre en Inglaterra por Willian Harvey en 1616; Santo Tomás Moro escribe su *Utopia* a principios del XVI como muestra de una ideología que tendía hacia un “socialismo” *avant la lettre*; etc. Para un comentario de la importancia que tuvo el conocimiento empírico durante los siglos después del descubrimiento, ver Anthony Grafton *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge, Massachussets, and London: The Belknap Press of Harvad University Press, 1992).

a los frailes y los pobres de espíritu comenzar una nueva era encabezados por un rey terreno—que en el caso de los frailes sería el rey de España—que llevaría a la humanidad por fin al espacio donde no existía el tiempo: la eternidad. En la historia cíclica prehispánica, un elemento ordenador podía llevar a un orden primordial de la creación. De esta manera, la edad dorada se podía alcanzar en la renovación de un tiempo que arquetípicamente reflejaba el rito de la creación. En la perspectiva de los frailes, Dios era no sólo el elemento ordenador, sino la finalidad del tiempo terreno. En la concepción indígena era un elemento ordenador, cuya influencia renovaba una nueva etapa cíclica.

Además de los patrones mesiánicos que se reflejan en la narrativa de Tezozomoc, poca duda cabe que la confianza que se desarrolló en el Colegio entre los indígenas y los franciscanos fue otro de los alicientes importantes para el nacimiento de una “literatura alternativa” (Lienhard, *La voz...*53). Con el apoyo y optimismo de los frailes, indígenas como Tezozomoc, cuya familia pertenecía a este lazo colaborador, habían tejido esperanzas de mantener un gobierno autóctono por medio de la alianza cristiana con éstos. Los frailes habían querido mantener las costumbres de los indígenas pero limpiándolas de toda idolatría. Para ello, los franciscanos buscaron prácticas autóctonas rescatables que continuaran las tradiciones de los autóctonos. Como se dijo, la apropiación de los *huehuetlatolli*, sin duda forjó alicientes de orgullo para los indígenas. Estas composiciones de un didactismo ético, que componen también la *Crónica mexicayotl*, fueron unos de los formatos utilizados para la evangelización de los indígenas. Los frailes, habían reconocido similitudes en los *huehuetlatolli* con los valores cristianos, herramienta útil para la conversión de los indígenas usando sus propias categorías didácticas. Para las traducciones de éstos, cuya

publicación salió en 1600, colaboraron los alumnos más adelantados del Colegio de Tlatelolco.<sup>408</sup>

La admiración de tales composiciones se reflejó en las categorías descriptivas de los frailes.

Sahagún había llamado a estas composiciones “primores” de la lengua náhuatl; Alfonso de Zorita había enviado algunas de estas en una carta a Felipe II “para que se vea que [los indios] no son tan faltos de razón;” e incluso para el dominico Fray Bartolomé de Las Casas en su estancia en México eran “cosa de notar en gente que ha sido hasta agora tan menospreciada.”<sup>409</sup> No es sorprendente que en la censura de muchas prácticas prehispánicas que se impusieron a raíz de la colonia, las pocas que se admiraran, podían servir como recurso reivindicador.<sup>410</sup>

A lo anterior se añade que durante la formación de la colonia la Corona también había requerido el estudio de las costumbres culturales, políticas, económicas y sociales de las nuevas tierras conquistadas. Los proyectos para tales pesquisas habían sido el resultado, en gran medida, de cuestionamientos intelectuales sobre el derecho legítimo de la colonización de pueblos y tierras cuyas categorías epistemológicas escapaban a las establecidas por los antiguos. El pragmatismo político de la Corona se había reflejado en su preocupación por el conocimiento de las costumbres de los nuevos súbditos para establecer más adecuadamente la colonia. Como se comentó en el primer capítulo, la Corona había temido que tales investigaciones exaltaran el pasado de los autóctonos. No por nada, una vez instalada la colonia, se prohibieron tales pesquisas cortando las

---

<sup>408</sup>Ver la introducción de Miguel León-Portilla a *Anónimo: Testimonios de la antigua palabra* (Madrid: Historia 16, 1990) 7-34.

<sup>409</sup>Citas en *Anónimo: Testimonios de la antigua palabra* 9-16.

<sup>410</sup>Georges Baudot dedica un ensayo a la apropiación del concepto *Tloque Nahuaque* y de *Ipalnemoani* como categoría semántica del Dios cristiano que se había utilizado en los *huehuetlatolli*, y que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl utiliza para “cristianizar” la historia de sus antepasados. “La transculturación en el México del siglo XVII” 126-137.

esperanzas utópicas de los franciscanos. Aunque el patrocinio de la Corona y de los frailes sobre la investigación autóctona fue relativamente de poca duración, la intensa producción historiográfica indígena y mestiza dejó un testimonio del vigoroso intercambio cultural entre autóctonos y europeos, como lo atestiguan las obras de Tezozomoc.

Por medio de su afiliación, conocimiento y mucho de su creatividad, Tezozomoc utilizó estrategias narrativas para transcribir aspectos de su cultura cuyo contenido se consideraba “peligroso” según los preceptos coloniales. En su narrativa, por medio de la conjunción de los estilos directo e indirecto, el contenido de la historia *mexica* pudo lograrse desde el punto de vista del narrador y/o el de los personajes de la historia. Tanto en la *Crónica mexicana* como en la *Crónica mexicayotl* se implementan ambos estilos produciendo contenidos ambivalentes: los del narrador omnisciente que queda absuelto del contenido “peligroso” de la historia, y los de los personajes, que por estar ya ausentes, pueden expresar en el estilo directo, todo lo que el narrador excluye. De esta manera, se crea un espacio disidente, desde el cual se transmite la memoria autóctona censurada por el discurso colonial. Por medio de esta estrategia, la afiliación del narrador con el discurso colonial en muchos casos queda silenciada por medio de exaltaciones sobre la cultura *mexica* que a veces se expresan por el narrador, pero siempre, hiperbólicamente, por los personajes.<sup>411</sup> Por otro lado, en vista de que la *Crónica mexicana* es una traducción de varios textos en náhuatl, el intérprete queda indultado de lo que los autores de la lengua original dijeron. La función del intérprete tiene la ventaja tanto de escudarse de una interpretación peligrosa, como de manipular el contenido de su traducción para entregar la mejor traducción

---

<sup>411</sup>Se recordara el pasaje de la *Crónica mexicana*, en el que por boca del *Cihuacoatl Tlacaeltzin* se afirma la supervivencia de la memoria autóctona (355-56).

posible--o admisible.

Como se indicó, la constante mención de su pertenencia a una genealogía noble es otra de las estrategias que refuerzan su autoridad como sujeto escritural para legitimar una historia desacreditada a raíz de la Conquista. En la *Crónica mexicayotl* además de verificar la historia autóctona por medio del discurso jurídico, su nobleza es un ingrediente necesario para la apropiación del espacio que habían dejado los sabios *tlamantinime*. El didactismo de la *Crónica mexicayotl* estriba en mostrar a los *mexica-tenochca* aquello que pertenece a los mexicanos, como lo transmite el vocablo *mexicayotl*.

En esta segunda obra, se revela un conocimiento suficientemente sofisticado del discurso legal notarial para su transcripción. La veracidad y legitimidad de la memoria autóctona queda afirmada por la voz del narrador en primera persona cuya función se asemeja a la del notario público.<sup>412</sup> Subraya, al mismo tiempo, la legitimidad de la historia al quedar como un documento escrito.<sup>413</sup> Un “fetichismo” por la escritura, como lo llamaría Martin Lienhard llevó a cronistas como el padre Acosta a afirmar que la escritura era el único medio por el que podía sobrevivir la memoria de los pueblos. Sin duda el eco de esta afirmación rezumbaba en los oídos de los descendientes de los transmisores del pasado prehispánico. En Garcilaso de la Vega la resonancia del principio escritural como poder para legitimar la historia se revela en la conversación con su tío en el que cuestiona la precisión histórica oral.<sup>414</sup> Tezozomoc no llega a cuestionar la información

---

<sup>412</sup>“Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc...certifico y doy fe” (7).

<sup>413</sup>: “Hela aquí, que aquí comienza, se verá, está *asentada por escrito* la bonísima, veracísima relación de su renombre” (4) (Mi énfasis).

<sup>414</sup>Se recordará la cita de tal pasaje en el tercer capítulo.

que relata en la *Crónica mexicayotl*. Por medio del formato notarial, se autoriza como informador cuyo poder recae en él por ser noble y por haber recibido la información que relatará de sus parientes nobles. La veracidad se afirma tanto por el formato apelativo, como por su posición como cristiano noble a quien corresponde transmitir la historia de sus antepasados.

Bajo las condiciones de censura que se impusieron en la sociedad colonial, el espacio enunciativo se debía tejer con los hilos del poder hegemónico. Como se dijo al principio, los indígenas como Tezozomoc, heredaron de sus antepasados prehispánicos una política que se formaba por coaliciones. El espacio textual del intermediario se produce mediante el poder enunciativo que resulta de su afiliación política y religiosa con el poder colonial. En las obras de Tezozomoc, el poder enunciativo se lleva a cabo por su constante afirmación como indígena noble cristiano. Como se recordará, en su *Crónica mexicayotl* insiste en que los sabios de los cuales escuchó la historia que escribe se habían convertido.<sup>(8)</sup> Por lo mismo, la coherencia de la historia mítica prehispánica, se recrea desde el elemento ordenador del cristianismo. En la *Crónica mexicana*, aunque de manera pasajera, aparece la anunciación de la venida del elemento ordenador--el Dios cristiano--en la palabras de la piedra que serviría para la escultura de *Moctezuma II*. En su segunda obra, el elemento del orden se anuncia con la llegada de los españoles e igual que en el pasado prehispánico son los nobles indígenas como él los que se encargarían de transmitir tal establecimiento. La afiliación al cristianismo y la aceptación del régimen colonial, propició un espacio discursivo para la recreación y continuación de la memoria colectiva según los formatos míticos cíclicos prehispánicos. Políticamente, la afiliación de los indígenas--como Tezozomoc--abrió canales para inscribirse en el círculo discursivo tanto del fraile como del colonizador.

Como lo había hecho *Tlacaélel*, Tezozomoc se percató del poder didáctico y político de la historia. De la misma manera que su antepasado había transformado el contenido de la historia para servir los propósitos del gobierno, Tezozomoc reinterpreta el legado prehispánico en un afán de dejar perenne la grandeza del pasado *mexica*. Obviamente, la reinterpretación y transcripción de la historia durante la colonia ocasionó transformaciones de mayores consecuencias a las que se habían producido en la reinterpretación histórica de *Tlacaélel*. La escritura y reinterpretación de la historia de los antepasados originó nuevas formas discursivas. La evasividad de la palabra oral quedó desposeída de la riqueza interpretativa y de los matices que le daban los sabios del pasado. La autoridad que los textos históricos indígenas buscaban con la escritura suplantó la validez de la oralidad como historia oficial. La transformación del conducto original de la historia prehispánica fue uno de los compromisos que resultaron de la negociación del escritor “marginado”. Sólo de esta manera, el discurso nativo se pudo expresar por estar protegido por los rituales discursivos del poder hegemónico.

Tezozomoc es uno de los escritores indígenas formados durante un caos intelectual, cultural, religioso, social y político. La supervivencia del legado prehispánico y la suya propia como miembro de una nueva sociedad estribó en la reevaluación y búsqueda de otros espacios discursivos. Es en la emergencia del intersticio--la superposición y el dislocamiento de los dominios de la diferencia--que la intersubjetividad y la experiencia colectiva de idea de nación, interés común, o valor cultural tienen negociación (Bhaba, *The Location of Culture* 2). Las obras de Tezozomoc precisamente se producen desde el intersticio o *nepantlismo* discursivo por el sujeto intermediario, en ese “otro” lugar inaugurado que se forma mediante el ajuste de nuevas categorías semánticas pero que siempre quedan en conflicto. El espacio discursivo en el que se

redistribuyen las fronteras culturales como lo diría Michel de Certeau, es un espacio topográficamente íntimo, cuyas coordenadas de contingencia y contradicción alternan constantemente entre el discurso hegemónico y el de la tradición ancestral.

El discurso oscilante siempre en proceso de negociación que se produce en el espacio intermedio textual es un discurso transcultuador. El énfasis en la transculturación como proceso y no como resultado, redefine la teoría lineal de los tres estados: pérdida, ganancia y reconfiguración (Fernando Ortiz, *Contrapunteo del tabaco...* 92). La redefinición de esta teoría estriba en la inclusión del elemento creativo y selectivo del escritor (Rama, *Transculturación narrativa* 33). Como se vio en las obras de Tezozomoc, aún dentro de una sociedad colonial, los individuos marginados pueden seleccionar de una manera creativa los elementos discursivos para reconfigurar un nuevo espacio. Dado que las culturas son entidades dinámicas en las que sus prácticas se reajustan de acuerdo a las necesidades de sus contextos (Jean-Loup Amselle “Beyond Authenticity...” 30), la transculturación es precisamente el proceso redistributivo de aquellas prácticas más adecuadas según la situación social y política. Es decir, el discurso transculturado se produce en un constante dinamismo, que se adapta de acuerdo a las condiciones del contexto en que surge. Mientras mejor conoce el escritor indígena las prácticas del colonizador, mejor puede oscilar entre los espacios “disidentes” y “hegemónicos.” No es del todo sorprendente que los sabios *tlamantinime* se dieran cuenta de que ellos ya no podrían interceder en la nueva sociedad.<sup>415</sup>

---

<sup>415</sup>Se recordará que en los coloquios con los frailes, los sabios prehispánicos habían señalado que la muerte de sus dioses los dejaba desposeídos. Permanecer en la nueva sociedad era equivalente a estar en una prisión. Los sacerdotes habían rehusado a renunciar a los principios religiosos de su cultura. Su generación ya no habría podido adaptarse a las exigencias censurables de la nueva sociedad colonial. Correspondió a los descendientes que se formaron en la nueva sociedad buscar otras formas de supervivencia.

Las obras de Tezozomoc son narraciones que nos revelan la compleja red de componentes de influencias de horizontes simbólicos dispares que no acaban de mezclarse. El trasfondo cultural de los autóctonos, el trasfondo ideológico colonial y las propias percepciones del sujeto escritural son algunas de las piezas que forman el rompecabezas de una historia determinada por su contexto colonial. Es decir, las obras históricas reflejan las experiencias del escritor, su ideología y su contexto. Aunque se ha reconocido en las obras indígenas un pesimismo que se vincula a la filosofía nahua (León-Portilla, *Filosofía nahuatl*), sin duda, las cuestiones como la apelación a la verdad histórica, el didactismo de la historia hacia los *mexica* y el reclamo del espacio de los indígenas nobles que se tratan en la *Crónica mexicayotl* es en mucho el resultado de la situación de los indígenas en la colonia a finales del siglo XVI. Los proyectos optimistas de los franciscanos que incluían a nobles indígenas como él, habían fracasado. Las investigaciones patrocinadas por los frailes y la Corona ya habían desaparecido. La gran decadencia de la población indígena debida a las pestes y a su desterritorialización sin duda eran golpes de gracia para las esperanzas de recuperación de la gran pérdida territorial y violencia de la colonia. De igual manera, ya amainaban las esperanzas de participar en puestos de importancia en una ya asentada sociedad colonial. Los pocos puestos en gobiernos locales que algunos indígenas todavía tenían a finales del siglo XVI y principios del XVII, se reemplazaba cada vez más por españoles. Además, una creciente población criolla y mestiza empujaba a los indígenas al último peldaño de la jerarquía social. Su generación moría igual que había muerto la de los sabios *tlamantinime* con la conquista. Sin embargo, una apertura a la apropiación y recodificación de prácticas culturales y el poder de adaptación a la situación que se presentaba que caracterizaba la cultura de los mesoamericanos, fueron componentes de gran importancia para la recreación mítica, política, social y cultural el legado

ancestral en su vejez.

Las obras de Hernando de Alvarado Tezozomoc, como muchas de indígenas de su tiempo, desgraciadamente no se publicaron durante su momento histórico. No obstante, fueron de gran influencia en la construcción de una identidad nueva. Se habían preservado por intelectuales como Sigüenza y Góngora—como se recordará, paradójicamente este escritor había protestado la enseñanza franciscana a los indígenas. La gran producción histórica por indígenas y mestizos durante los primeros dos siglos de la Conquista contribuyó a la formación de una incipiente idea de nación en la colonia del siglo XVII. Criollos como el mencionado Sigüenza y Góngora,<sup>416</sup> el mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl<sup>417</sup> y aún el padre Diego Durán<sup>418</sup> implementaron conceptos del pasado indígena en la creación de una nueva sociedad. El legado prehispánico ha sido uno de los ingredientes más importantes en la búsqueda de una identidad “mexicana.” El vínculo con el pasado que obras como las de Tezozomoc proporcionan, continúa vivo en el arte, política y cultura del México de hoy. Después de quinientos años, como lo indica la cita de Paz al principio de esta sección, la historia de México y de su mexicanidad o *mexicayotl* se ha construido en base a la búsqueda de la afiliación con los orígenes.

---

<sup>416</sup>Miguel Angel Garibay menciona que Sigüenza y Góngora utiliza obras del pasado prehispánico en la construcción de una nacionalidad. *Historia de la literatura nahuatl* I 42.

<sup>417</sup>Se recordará que Georges Baudot señala la apropiación que hace Ixtlilxóchitl de conceptos indígenas para la una escritura cristiana del pasado prehispánico.

<sup>418</sup>Como se dijo en el tercer capítulo, Diego Durán interpreta en el mito de *Quetzalcoatl* la presencia del apóstol Santo Tomás. De haber llegado al Nuevo Mundo con anterioridad a los españoles, se podía cuestionar la legitimidad de la colonia para evangelizar unas tierras que ya tenían un conocimiento de Cristo.

### Bibliografía

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Bárbara G. Beddall. Valencia: Artes Gráficas Soler, 1977.
- Adorno, Rolena. *Cronista y Príncipe: La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Perú: Pontífica Universidad Católica del Perú, 1989.
- . "Discurso jurídico, discurso literario: El reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI. En *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana Jalla La Paz, 1993*. La Paz: Plural, 1995. 15-27.
- . "El sujeto colonial y la construcción de la alteridad." *Revista de Critica Literaria Latinoamericana*. 28 (1988): 55-68.
- . *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, New York: Syracuse University, 1982.
- . *Guaman Poma : writing and resistance in colonial Peru*. Austin : University of Texas Press, 1986.
- . "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos," *Revista de Critica Literaria Latinoamericana* 28 (1988): 11-27.
- . "The Language of History in Guaman Poma's *Nueva corónica y buen gobierno*." *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. Syracuse, New York: Syracuse University, 1982. 109-135.
- . "The Rhetoric of Resistance: The 'Talking' Book of Felipe Guaman Poma." *History of*

*European Ideas*. 6:4 (1985): 447-464.

---. "Todorov y De Certeau: La alteridad y la contemplación del sujeto." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 33 (1991): 51-58.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Alegria, Paula. *La educación de México antes y después de la conquista*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Federal de Capacitación del Magisterio. 1963.

Alva Ixtlilxóchit, Fernando de. *Historia de la nación chichimeca*. Ed. Germán Vázquez. Madrid: Historia 16, 1985.

---. *Obras históricas*. Ed. Edmundo O'Gorman. Vols I, II. México: UNAM, 1975

Alvarado Tezozomoc, Hernando de. *Crónica mexicana*. Ed. Manuel Orozco y Berra. 4ta ed., México: Porrúa, 1987.

---. *Crónica mexicayotl*. Trad. Adrián León. México: UNAM, 1975.

Amselle, Jean-Loup. "Beyond authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture." *PMLA* 110 (1995): 30-42.

Bakhtin, M.M. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.

Barlow, Robert H. *Obras de Robert H Barlow: Los mexicas y la triple alianza*. Ed. Jesús Monjarás-Ruiz et al. Vol 3. México: INAH, 1990. 13-28

Baudot, George. "Imagen y discurso del México antiguo en la fundación novohispana: El pensamiento nahuatl contemplado por la evangelización franciscana." *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990. 219-235.

---. *La corona y la fundación de los reinos americanos*. Vol. 5. Madrid: Asociación Francisco

López de Gómara, 1992.

---. *La pugna franciscana por México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990

---. "La visión franciscana del pensamiento náhuatl." *La imagen del indio en la Europa moderna*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

---. "Sentido de la literatura histórica para la transculturación en el México del siglo XVII: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl." *Reflexiones lingüísticas y literarias*. Ed. Rafael Olea Franco y James Valender. Vol. II *Literatura*. México: Colegio de México, 1992. 125-137.

---. *Utopia and History in Mexico: The First Chronicles of Mexican Civilization (1520-1569)*. Trans. Bernard R. Ortiz de Montellana y Thelma Ortiz de Montellano. Colorado: University Press of Colorado, 1995.

---. *Utopie et histoire au Mexique*. Toulouse: Privat, 1976.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge, 1994.

Beals Nagel y Federico Bielicke. "El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España," *Estudios de cultura náhuatl* 24 (1994): 419-441.

Benavente, Toribio de. *Memoriales*. Ed. Edmundo O'Gorman. México: UNAM, 1971.

---. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Georges Baudot. Madrid: Castalia, 1985.

---. *Relaciones de la Nueva España*. Introd. Nicolau d'Ólwer. 3er. ed. México: UNAM, 1994.

Beuchot, Mauricio. *La querrela de la conquista: Una polémica del siglo XVI*. México: Siglo Veintiuno, 1992.

Boban, Eugène. *Documents pour servir a l'histoire du Mexique, Catalogue raisonné de la collection de M. Eugène Goupil*. Vol. I París: Ancienne Collection J.M Aubin 1891.

Bambrough, Renford. Ed. *The Philosophy of Aristotle*. New York: New American Library, 1963.

40-41.

Borah, Woodrow. *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1983.

---. "The Spanish and Indian Law: New Spain". *The Inca and Aztec States: 1400-1800*. Ed. George A. Collier, et al. New York: Academic Press, 1982. 265-88.

Bueno, Raúl. "Sobre la heterogeneidad literaria y cultural de América Latina." *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 29.

Buckhart, Louis. *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama From Early Colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

— *The Slippery Earth*. Arizona: The University of Arizona Press, 1989.

Campbell, Joseph. *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl*. Madison WI: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd, 1985.

---. *Foundation Course in Nahuatl Grammar*. Vol I y II. Austin: University of Texas Press, 1989.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Double Day, 1988.

Carr, Edward Hallett. *What is History?* London: Macmillan & CO LTD, 1962.

Carrera Sampra, Manuel. "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos". Siglos XVI-XVII." *Revista Española de Antropología Americana: [Trabajos y Conferencias]*. 6 (1971): 221-222.

Castán Tobeñas, José. *El derecho y sus rasgos, a través del pensamiento español, clásico y moderno, popular y erudito*. Madrid: Insituto Editorial Reus, 1949.

- Castillo Ferreras, Víctor. Ed. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*. México: UNAM, 1991.
- Castro-Klaren, Sara. "El orden del sujeto en Guaman Poma." *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*. 41 (1995): 121-134.
- Certeau, Michel de. *Heterologies: a Discourse on the Other*. Introd. Wlad Godzich. Theory and History of Literature. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- . *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- Clendinnen, Inga. *Ambivalent Conquests*. Cambridge: UP, 1987.
- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millenium*. New York: Oxford UP, 1970.
- Colston, Stephen Ally. *Fray Diego Duran's 'Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme' A Historiographical Analysis*. Los Angeles: University of California, 1973.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Perú: Horizonte, 1994.
- . "Respuesta a Roberto Paoli," *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 502.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación de Hernán Cortés*. Ed. Julio Le Riverend. México: Concepto, 1983.
- Covarrubias Horozco, Sebastian. *Tesoro de la lengua castellana o española según la impresión de 1611*. Ed. Martin de Requer. Vol II. Barcelona: S.A Horta, 1943.
- Croce, Benedetto. *Theory and History of Historiography*. Trand. Douglas Ainslie. London: George G. Harrap & CO. LTD, 1921.

- Cruz, Sor Juana Inés de la. *Obras Completas*. México: Porrúa, 1992.
- Cuevas, Mariano Ed. *Historia de la Iglesia en México*. Vol. I. México: Patria, 1946.
- Chang-Rodríguez, Raquel. *La apropiación del signo*. Arizona: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1988.
- . "Writing as Resistance: Peruvian History and the *Relación* of Titu Cusi Yupanqui. New York: Syracuse University, 1982. 41-65.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca and London: Cornell UP, 1986.
- Davies, Nigel. *El imperio Azteca*. Trad. Guillermina Féher. México: Alianza Editorial, 1992.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Alianza Editorial, 1991.
- Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Real Academia Española, 1970.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*. Ed. Ángel María Garibay. Vols. I y II. México: Porrúa 1967.
- . *Historia de las Indias de Nueva España*. Ed. Ángel María Garibay. Vol I y II. México: Editorial Porrúa, 1967.
- . *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México: Inovación, 1980.
- Duverger, Christian. *La conversion des indies de Nouvelle Espagne*. Paris: Editions du Seuil, 1987.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return*. 9na. Ed. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Esteve Barba, Francisco. *Historiografía indiana*. 2da. Ed. Madrid: Gredos, 1992.

- Fernández Retamar, Roberto. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Santa Fé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo XCII, 1995.
- Flint, Valerie. *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*. Princeton: University Press, 1992.
- Florescano, Enrique. *El poder y la lucha por el poder en la historiografía mexicana*. México: Departamento de Investigaciones Históricas INAH, 1980. 10-20.
- . "La función social del historiador." *Vuelta* 218 (1995): 15-20.
- . *Memoria mexicana*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Quetzalcóatl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Barcelona: Planeta, 1984.
- . *The Order of Things*. New York: Vintage Books, 1970.
- Frankl, Víctor. *El Antijovio de Gonzalo Jiménez de Quezada*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- García García, Antonio. "Los privilegios de los franciscanos en América". *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*. La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Madrid: Deimos, 1988.
- García Icazbalceta, Joaquín. Ed. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- . Ed. *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Franciscano siglo*

XVI. México: Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

---. Ed. *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice Mendiceta, siglos XVI y XVII*. Vol. 1. México: Kraus Reprint, 1971.

Garibay, Miguel Angel. *Historia de la literatura náhuatl*. Vols. 1&2. México: Porrúa, 1954.

---. *Llave del náhuatl*. México: Otumba, 1940.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. USA: Basic Books, 1973.

Genette, Gérald. *Narrative Discourse*. Trad. Jane E. Lewin. Ithaca, New York: Cornell UP, 1980.

González Echevarria, Roberto. *Myth and Archive*. Cambridge: UP, 1990.

González Stephan, Beatriz y Lúcia Helena Costigan. *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Vol. 216. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1992.

González Torres, Yolotl Ed. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse, 1991.

Gruzinsky, Serge. *The Conquest of Mexico*. Cambridge UK: Polity Press, 1993.

Harrison, Regina "Modes of Discourse: The Relación de antigüedades desde reyno del Pirú." *From Oral to Written Expression*. New York: Syracuse University, 1982. 65-100.

Hernández, Esther Ed. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana de Fray Alonso de Molina*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Hill Boone Elizabeth y Walter Mignolo. *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica & The Andes*. Durham: Duke UP, 1994.

Horcasitas, Fernando. *El teatro nahuatl: Épocas novohispana y moderna*. México: UNAM, 1974.

- Jákfalvi-Leiva, Susana. "De la voz a la escritura: *La relación de Titu Cusi*." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 37(1993): 259-77.
- Johnson, John. "Traslation as Simulacrum." *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. Ed. Lawrence Venuti. London and New York, 1992. 43-56.
- Karttunen, Frances. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press, 1983.
- . "After the Conquest: The Survival of Indigenous Patterns of Life and Belief." Austin: The Institute of Latin American Studies, University of Texas Austin, 1989. 1-17.
- . *Between Worlds: Interpretes, Guides, and Survivors*. New Jersey: Rutgers University Press, 1994.
- Klor de Alva, Jorge. "El discurso nahua y la apropiación de lo europeo". *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Imágenes interétnicas*. Vol I. Eds. Manuel Gutiérrez Esteves et al. México: Siglo XXI, 1992. 339-368.
- . "Language, Politics, and Translation: Colonial Discourse and Classic Nahuatl in New Spain." *The Art of Translation: Voices from the Field*. Ed. Rosanna Warren. Boston: Northeastern UP, 1989. 143-162.
- . "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity." *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History*. Eds. George A. Collier, Renato I. Rosado and John D. Wirth. New York: Academic Press, 1982. 345-363.
- Kobayashi, Jose Maria, *Educación como conquista*. México: El Colegio de México, 1974.
- . "Los hijos de Asís," *La educación en la historia de México*. México: Colegio de México, 1992. 1-9.

- Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de hispanoamérica 1493-1810*. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Kortenaar, Neil Ten. "Beyond Authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture." *PMLA*. 110 (1995): 30-42.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl and Guadalupe*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.
- Larroyo, Francisco. Ed. *Historia comparada de la educación en México*. México: Porrúa, 1981.
- Ledy Phelan, John. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1956.
- Lefevre, André "Translation: Its Genealogy in the West." *Translation, History and Culture*. Eds Susan Bassnett and André Lefevre. London and New York: Pinter Publishers, 1990.
- León-Portilla, Miguel. *La filosofía nahuatl*. México: UNAM, 1966.
- . "Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del Encuentro," *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Imágenes interétnicas*. Vol I. Eds. Manuel Gutiérrez Esteves et al. México: Siglo XXI, 1992. 35-53.
- . "Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro." *De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Encuentros interétnicos*. Vol I. Eds. Manuel Gutiérrez Esteves et al. México: Siglo XXI, 1992. 225-248
- . *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- . *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*. México: UNAM, 1985.

- . "Sahagun's Early Years in Tlateloloc." *Chipping Away on Earth: Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor o Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble*. Ed. Eloise Quiñones Keber. California: Labyrinthos, 1994.
- Leonard, Irving. *Books of the Brave*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Lienhard, Martin. "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras." *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 57-81.
- . "La épica incaica en tres textos coloniales (Juan de Betanzos, Titu Cusi Yupanqui, el *Ollantay*). *Lexis*. IX (1985): 61-85.
- . *La voz y su huella*. Hanover NH: Norte, 1991.
- . "Mesoamérica: la llamada crónica indígena." *Literatura Mexicana*. 6 (1991): 9-21.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest*. California: Standford UP, 1992.
- . *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Ed. James Lockhart Berkeley: University of California, 1993.
- López Austin, Alfred. *Tamoanchan, Tlalocan: Places of Mist*. Trad. Bernard R. Ortiz de Montellano. Colorado: UP, 1997.
- "Machiavelli, Niccolò" *Britannica Online*,  
 <<http://www.eb.com:180/cgi-bin/g?DocF=micro/364/40.html>> 14 March 1998.
- Maravall, José Antonio. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- . *Estudios de la historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.
- Maxwell Judith M. y Craig A. Hanson. *Of the Manners of Speaking That the Old Ones Had: The Metaphors of Andrés de Olmos in the TULAL Manuscript*. Salk Lake City, Utah:

University of Utah Press, 1992.

Mazzotti, José A. "Betanzos: De la 'Épica' incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina." *Revista de Crítica Literaria*

*Latinoamericana*. 40 (1994): 239-258.

Mcpheeters, D.V. "An Unknown Early Seventeenth-Century Codex of the Crónica Mexicana of Hernando Alvarado Tezozomoc." *The Hispanic American Historical Review*. 4 (1954): 506-512.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México: Porrúa, 1980. Y Ed. Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua librería, 1870.

Merrim, Stephanie. "Civilización y barbarie: Prescott como lector de Cortés" *La historia en la literatura iberoamericana. Memorias del XXVI Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Ed. Raquel Chang-Rodríguez y Gabriella de Beer. New York: Norte, 1989.

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista," *Historia de la literatura hispanoamericana*. eds. Manuel Alvar et al. coord. Iñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 57-117.

---. "Decires fuera de lugar: sujetos dicientes, roles sociales y formas de inscripción." *Revista de Crítica Literaria*. 41 (1995): 9-31.

---. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

---. "La historia de escritura y la escritura de la historia," *De la crónica a la nueva narrativa: Coloquio sobre literatura mexicana*, eds. Merlin H. Foster y Julio Ortega (México:

OASIS, 1986)13-28.

- “La semiosis colonial: La dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas.” *Crítica y descolonización: El sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Eds. Beatriz González-Stephan y Lúcia Helena Costigan. Vol. 216. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1992. 29-47.
- . “Literacy and Colonization: The New World Experience,” *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing* eds. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 51-96.
- . “Teorizar a través de fronteras culturales.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 33 (1991): 103-112.
- . “Texto y contexto discursivo: El problema de las crónicas indianas,” *Texto/Contexto en la literatura iberoamericana. Memoria del XIX Congreso, (Pittsburgh 27 de mayo-1 junio 1979)*, eds. Keith Mc Duffie y Alfredo Roggiano. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1980. 223-233.
- Milhou, Alain. "El concepto de 'Destrucción' en el evangelismo milenario franciscano." *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987*. Madrid: Deimos, 1988.
- Molloy, Sylvia. “At Face Value: Autobiographical Writing in Spanish America.” *Dispositio*. 24-26 (1984): 1-18.
- Moorman, John. *A History of The Franciscan Order: From its Origins to the Year 1517*. Oxford: The Claredon Press, 1968.
- Mora, José Luis. “Situación de las misiones franciscanas en América a finales del siglo XVI.”

*Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI). La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987.* Madrid: Deimos, 1988.

Muzzey, D.S. *The Spiritual Franciscans.* New York: American Historical Association, 1907.

Nutall, Zelia. Ed. *Colloquios y doctrina cristiana.* México: Biblioteca Aprobación Histórica, 1944.

Panofsky, Edward. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental.* Madrid: Alianza Editorial 1986.

Paso y Troncoso, Francisco del. *Epistolario de Nueva España.* Vol III. México: Antigua Librería Robredo, de J. Porrúa e hijos, 1939-42.

Phelan, James. *Narrative as Rhetoric: Technique, Audiences, Ethics, Ideology.* Columbus Ohio: Ohio State University Press, 1996.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* London and New York: Routledge, 1992.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Ayacucho, Perú: Biblioteca Ayacucho, 1987.

Ossio, Juan M. *Los indios del Perú.* Madrid: MAPFRE, 1992.

---. "Myth and History: The Seventeenth-Century Chronicle of Guaman Poma de Ayala." *Text and Context: The Social anthropology of Tradition.* Ed. Ravindra K. Jain. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977. 51-93.

Rama, Angel. *Transculturación Narrativa en América Latina.* México: Siglo XXI, 1982.

Redfield Robert, Ralph Linton y Melville Herskovits. "Memorandum for the Study of Acculturation." *American Anthropologist.* 38 (1936): 149-152.

---. *The Folk Culture of Yucatán.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1941.

- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Jus & Polis, 1947.
- Ross, Kathleen. "A Natural History of the Old World: The *Memorias* of Fray Servando Teresa de Mier." *Revista de Estudios Hispánicos*. 23:3 (1989) 88-99.
- "Rossetti, Gabriele" *Britannica Online*  
 <<http://www.eb.com:180/cgi-bin/g?DocF=micro/510/99.html>> 14 March 1998.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. Juan Carlos Temprano. Madrid: Historia 16, 1990.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- . *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.
- Salomon, Frank. "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians." *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*. New York: Foreign and Comparative Studies Program Syracuse University, 1982. 9-40.
- Schmidt, Friedhelm. "¿Literaturas heterogéneas o literaturas de la transculturación?" *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 37-46.
- Schroeder, Susan. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson: The University of Arizona Press, 1991.
- Soustelle, Jacques. *Daily Life of the Aztecs, on the Eve of the Spanish Conquest*. Trad. Patrick O'Brien. Stanford: University Press, 1970.
- Stern, Steve. "The Social Significance of Judicial Institutions in an Exploitative Society: Huamanga, Perú, 1570-1640." *The Inca and Aztec States: 1400-1800*. Ed. George A. Collier, et al. New York: Academic Press, 1982. 289-320.

- Struever, Nancy. *The Language of History in the Renaissance*. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Szemiński, Jan. *Wira Quchan: Teología andina y lenguaje, 1550-1662*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- Tymockzo, Maria. "Translation in Oral Tradition as a Touchstone for Translation Theory and Practice." *Translation, History, and Culture*. Eds. Susan Bassnett and André Lefevere. London and New York: Printed Publishers, 1990.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America*. Tras. Richard Howard. New York: Harper and Row, 1982.
- Valcárcel Marínez, Simón. *Las crónicas de indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1997.
- Varela, Consuelo Ed. *Cristóbal Colón: Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Editorial, 198
- 198
- Vega, Garcilaso de la. *Comentarios Reales*. México: Porrúa, 1990.
- Weckmann, Luis. *La herencia Medieval de México*, 2 vols. México: El Colegio de México, 1984.
- "Western Philosophical Schools and Doctrines: Ancient And Medieval Schools: Sophists: Nature of Sophistic Thought" *Britannica Online*,  
 <<http://www.eb.com:180/cgi-bin/g?DocF=macro/5004/99/79.html>> 13 March 1998.
- Wey-Gómez, Nicolás. "¿Dónde está Garcilaso?." *Revista de Crítica Latinoamericana*. 34 (1991): 13.
- White, Hyden. *Metahistory*. Baltimor & London: The John Hopkins UP, 1973.
- . *Tropics of Discourse*. Baltimor and London: The Johns Hopkins UP, 1978.

Yndurán, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994.

Zamora, Margarita. "Christopher Columbus's 'Letter to the Sovereigns': Announcing the Discovery," *New World Encounters*. Ed. Stephen Greenblatt. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1993, 1-11.

---. "El descubrimiento de la diferencia sexual en los textos colombinos." *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana): La mujer en la literatura española*. Madrid: Anthropos, 1995 101-126.

---. *Language, Authority, and Indigenous History in the 'Comentarios reales de los incas.'* Cambridge: UP, 1988.

---. *Reading Columbus*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Zepeda Rincón, Tomás. *La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI*. México: UNAM, 1933.

## Apéndice

Obras escritas por Franciscanos de 1524 a 1572

Escalona, Alonso. *Sermones en lengua mexicana*.

---. *Comentario sobre los diez preceptos del Decálogo en lengua mexicana*.

Herrera, Alonso de. *Sermonario dominical*. (Náhuatl).

---. *De sanctis*. (Náhuatl).

---. *Arte de la lengua mexicana y castellana*.

Molina, Alonso de. *Doctrina cristian y breve*. (Castellano y náhuatl).

---. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*.

---. *Confessionario breve en lengua mexicana y castellana*.

---. *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*.

---. *Oficio parvo de la Virgen María*. (Náhuatl).

---. *Aparejo para recibir la sagrada comunión y oraciones y devociones varias para instrucción de los indios*. (Náhuatl).

---. *Los evangelios traducidos al mexicano*.

---. *La vida de San Francisco de Asís*. (Náhuatl).

Rangel, Alonso de. *Arte de la lengua mexicana*.

---. *Sermones del año en lengua mexicana*.

---. *Arte y doctrina en lengua otomí*.

Castro, Andrés de. *Arte y diccionario de la lengua matlatzinca*.

---. *Doctrina cristiana*. (Matlatzinca).

---. *Sermones en lengua matlatzinca*.

Olmos, Andrés de. *Arte para aprender la lengua mexicana escrita en 1547*.

---. *Vocabulario en lengua mexicana*.

---. *Siete sermones en mexicano*. (1552?).

---. *Tratado de los Santos Sacramentos en mexicano*.

---. *Tratado de los pecados capitales en lengua mexicana*.

---. *Tratado de los sacrilegios en lengua mexicana*.

---. *Libellus de extremo iudicio lingua indica conscriptus*. (Náhuatl).

---. *Arte y vocabulario de la lengua totonaca*.

---. *Arte, vocabulario, catecismo, confesionario i sermones huastecos*.

---. *Evangelios en mexicano*.

Basaccio, Arnaldo de. *Sermones*. (Náhuatl).

---. *Evangelios y Epístolas de las misas de todo el año traducidos a la lengua mexicana*.

Sahagún, Bernardino de. *Arte de la lengua mexicana*.

---. *Evangeliarium aztecum* (1558?).

---. *Tratado de las virtudes teologales en lengua mexicana*.

---. *Vida de San Bernardino de Sena, en mexicano*.

---. *Sermones en mexicano*. (1540-1563).

Béjar, Diego de. *Doctrina en lengua otomí*.

Gómez, Francisco. *Varios opúsculos sobre la inteligencia de la lengua mexicana*. (Quizá anteriores a 1572).

- Jiménez, Francisco. *Arte y vocabulario de la lengua mexicana*.
- Torel, Francisco del. *Arte, vocabulario, doctrina cristiana y sermones en lengua totonaca*.
- Cisneros, García de. *Sermones*. (Náhuatl).
- Bautista, Gerónimo. *Sermones en matlatzinca*. (1562).
- Ayora, Juan. *Arte y diccionario de la lengua mexicana*.
- . *Tratado del Santísimo Sacramento en lengua mexicana*.
- . *Arte y diccionario de la lengua tarasca*.
- Focher, Juan. *Arte de la lengua mexicana*.
- Gaona, Juan de. *Sermones dominicales en lengua mexicana*.
- . *Tratado de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo en lengua mexicana*.
- . *Homilias varias de San Juan Crisóstomo, traducidas en lengua mexicana*.
- . *Coloquios de la paz y tranquilidad cristiana en lengua mexicana*.
- Ribas, Juan de. *Doctrina cristiana en lengua mexicana*.
- . *Sermones*. (Náhuatl).
- . *Diálogo de las costrumbres del buen cristiano en lengua mexicana*.
- . *Vidas de los padres de la Iglesia*. (Náhuatl).
- . *Vida de los primeros apóstoles de México*. (Náhuatl).
- Romanones, Juan de. *Sermones*. (Náhuatl).
- . *Fragmento de la S. Escritura*. (Náhuatl).
- San Francisco, Juan de. *Sermones morales y panegíricos en lengua mexicana*.
- . *Conferencias espirituales con ejemplos y doctrinas de los Santos en lengua mexicana*.
- Lagunas, Juan Bautista de. *Doctrina cristiana en lengua tarasca*.
- Fuensalida, Luis de. *Sermones*. (Náhuatl).
- . *Diálogos o coloquios en mexicano entre la Virgen María y el Arcángel San Gabriel*.
- Rodríguez, Luis. *Proverbios de Salomón*. (Trad. en náhuatl).
- Gilberti, Maturino. *Arte de la lengua de Michoacán*. (1558).
- . *Vocabulario en lengua de Michoacán*. (1559).
- . *Diccionario tarasco español*.
- . *Diálogos de Doctrina Cristiana en lengua de Michoacán*. (México, 1559).
- . *Tesoro espiritual en lengua de Michoacán*. (1558).
- . *Evangelios en tarasco*. (1560).
- . *Cartilla para los niños en lengua tarasca*. (México, 1559).
- . *Sermones en tarasco*.
- . *Textos de la Sagrada Escritura, evangelios y sermones para los domingos y fiestas de los santos*. (Tarasco).
- . *Pláticas sobre los Evangelios del año*. (Tarasco).
- Gante, Pedro de. *Doctrina cristiana*. (Náhuatl).
- . *Catecismo en jeroglíficos*.
- . *Doctrina cristiana en lengua mexicana*. (1547).
- Palacio, Pedro de. *Arte de la lengua otomí*.
- . *Doctrina*. (Otomí).
- Benavente, Toribio de. *Doctrina cristiana*. (Náhuatl).
- . *Tratados espirituales en lengua mexicana*.