

## **INFORMATION TO USERS**

**This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.**

**The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.**

**In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.**

**Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.**

**Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.**

# **UMI**

**A Bell & Howell Information Company  
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA  
313/761-4700 800/521-0600**



## **NOTE TO USERS**

**The original manuscript received by UMI contains broken, slanted and or light print. All efforts were made to acquire the highest quality manuscript from the author or school.  
Microfilmed as received.**

**This reproduction is the best copy available**

**UMI**



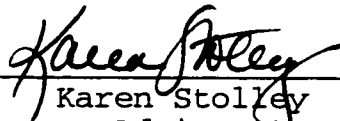


La historiografía nahua en transición

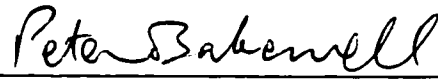
By


María Valérie Benoist  
Doctor of Philosophy

Department of Spanish

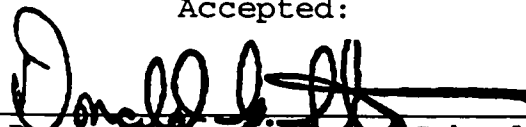
  
\_\_\_\_\_  
Karen Stolley  
Adviser

  
\_\_\_\_\_  
Carlos J. Alonso  
Committee Member

  
\_\_\_\_\_  
Peter Bakewell  
Committee Member

  
\_\_\_\_\_  
Donald Tuten  
Committee Member

Accepted:

  
\_\_\_\_\_  
Dean of the Graduate School

9-16-98

\_\_\_\_\_  
Date

La historiografía *nahua* en transición

By

María Valérie Benoist  
B.A., College of Charleston, 1992

Adviser: Karen Stolley, Ph.D.

An abstract of  
A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate  
School of Emory University in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

Department of Spanish

1998

Esta disertación se enfoca sobre el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca, dos anales pictográficos y alfabéticos *nahua* (*xiuhpohualli*) compuestos entre 1550 y 1580 por unos miembros de la aristocracia *nahua* que habían sido alfabetizados por los frailes españoles. A diferencias de la tradición crítica--esencialmente mexicana y comprometida en un proyecto de reconstrucción nacional--que considera estas dos obras como documentos fijos que testimonian sobre la cultura *nahua* prehispánica, mi propósito es señalar que tanto el Códice como la Historia apuntan hacia una escritura transculturada fruto del contacto inicial entre la elite *nahua* y los eclesiásticos españoles. Esta escritura es diferente de la escritura pictográfica que empleaban los *nahua* antes del contacto con los españoles, pero no es una pasiva asimilación de la tradición escritural europea, sino un producto híbrido resultado de negociaciones entre las dos tradiciones. Es una escritura, propongo yo, de transición porque desaparece de las obras *nahua* después de 1600, al intensificarse los contactos entre los *nahua* y los españoles, y es reemplazada por un formato exclusivamente alfabético. De forma aún más llamativa es una escritura híbrida en la que las negociaciones entre el alfabeto y las pictografías no abarcan solamente la cultura española frente a la cultura *nahua* sino también las diferentes etnias indígenas del centro de México y la clase aristocrática *nahua* frente a la clase baja *nahua*.

Mi proyecto está dividido en cinco capítulos: el primer capítulo presenta la tradición historiográfica *nahua* del *xiuhpohualli* anterior a la conquista y su transformación con el contacto *nahua/español*; el segundo, tercero y cuarto examinan el Códice y la Historia y más específicamente el texto alfabético (cap.II), el texto pictográfico (cap. III) y la relación entre los dos (cap. IV). El quinto capítulo estudia las Relaciones de San Antón Muñón de Chimalpahin y la Crónica mexicayotl de Fernando de Alva Tezozómoc, dos *xiuhpohualli* exclusivamente alfabéticos compuestos después de 1600. Concluyo con una meditación sobre la reificación de estos dos textos como producto cultural en la Bibliothèque Nationale de Paris y el Museo Nacional de Antropología de México.

La historiografía *nahua* en transición

By

María Valérie Benoist  
B.A., College of Charleston, 1992

Adviser: Karen Stolley, Ph. D.

A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate  
School of Emory University in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy

Department of Spanish

1998

**UMI Number: 9901844**

---

**UMI Microform 9901844**  
**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**

## ÍNDICE

Introducción- La transculturación textual en los <i>xiuhpohualli nahua</i> (1540-1600)	1-18
Capítulo I- El <i>xiuhpohualli</i> : saber especializado y mecanismo de control para la elite <i>nahua</i>	19-43
Capítulo II- Lo oral en lo alfabético en el <u>Códice Aubin</u> y la <u>Historia tolteca-chichimeca</u>	44-87
Capítulo III- La hibridez pictográfica en el <u>Códice Aubin</u> y la <u>Historia tolteca-chichimeca</u>	88-143
Capítulo IV- Mestizaje textual: la alternancia entre lo alfabético y lo pictográfico como elementos autorizantes en el <u>Códice Aubin</u> y la <u>Historia tolteca-chichimeca</u>	144-211
Capítulo V- La ansiedad de autoría y autoridad en Chimalpahin y Tezozómoc	212-264
Conclusiones	265-277
Obras citadas	278-306

## TABLA DE FIGURAS

Figura 1 (Burkart 68)	102
Figura 2 ( <u>Códice</u> 24)	107
Figura 3 ( <u>Historia</u> 14r)	109
Figura 4 ( <u>Códice</u> 3)	110
Figura 5 ( <u>Códice</u> 48)	111
Figura 6 ( <u>Códice</u> 81)	112
Figura 7 ( <u>Historia</u> 16v)	114
Figura 8 ( <u>Historia</u> 32v/33r)	115
Figura 9 ( <u>Códice</u> 101)	126
Figura 10 ( <u>Códice</u> 110)	127
Figura 11 ( <u>Códice</u> 156)	128
Figura 12 ( <u>Historia</u> 26v/27r)	135
Figura 13 ( <u>Historia</u> 9v/10r)	140
Figura 14 ( <u>Códice</u> 6)	151
Figura 15 ( <u>Códice</u> 18)	156
Figura 16 ( <u>Códice</u> 9)	161
Figura 17 ( <u>Historia</u> 40r)	166
Figura 18 ( <u>Historia</u> 33v)	169
Figura 19 ( <u>Historia</u> 16r)	171
Figura 20 ( <u>Memoriales</u> 251)	181
Figura 21 ( <u>Historia</u> 6r)	186
Figura 22 ( <u>Códice</u> 5)	187
Figura 23 ( <u>Códice</u> 16)	188
Figura 24 ( <u>Códice</u> 66)	189



Figura 25 ( <u>Historia</u> 24v)	191
Figura 26 ( <u>Historia</u> 30v/31r)	193
Figura 27 ( <u>Códice</u> 81)	194
Figura 28 ( <u>Historia</u> 13v)	197
Figura 29 ( <u>Historia</u> 32v/33r)	200
Figura 30 ( <u>Historia</u> 35v/36r)	201

## Introducción:

La transculturación textual en los xiuhpohualli *nahua*  
(1540-1600)

Y para memoria del tiempo en que acaecía cada cosa, tenían aquellas ruedas pintadas, que cada una de ellas tenía un siglo, que eran cincuenta y dos años, como se dibuja arriba, y al lado de estas ruedas, conforme al año en que sucedían cosas memorables, las iban pintando. Pero porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras.  
(Acosta 400)

En la Historia natural y moral de las Indias (1590), el jesuita José de Acosta presenta el marco geográfico del Nuevo Mundo y las costumbres sociales y culturales de los pueblos *mexica* e *inca* que los conquistadores y los viajeros españoles habían encontrado en las dos regiones más importantes de la conquista española. En medio de la descripción sobre el pueblo del centro de México, Acosta introduce un comentario revelador acerca de la escritura utilizada por los *mexica* antes de la llegada de los españoles, calificando las historias que encontraron los españoles al llegar al valle de México como "memoria del tiempo" con "figuras y caracteres" no "tan suficientes como nuestra escritura".<sup>1</sup> Es decir, Acosta introduce las historias de los *mexica* como versiones históricas inferiores a las de los europeos. La causa de la

---

<sup>1</sup>El término *mexica* se refiere al imperio indio del centro de México más conocido hoy en día bajo el nombre de *azteca*.

inferioridad queda clara en el comentario de Acosta: se trata del sistema escriptural de los *mexica* calificado de "figuras y letras", un sistema que, según Acosta, no ha llegado al nivel europeo de "escritura".

La cita de Acosta no representa un caso particular aislado, sino que refleja un tópico común en la historiografía colonial. Muchos de los autores coloniales presentaron la cultura indígena anterior a la conquista como una cultura en posesión de una forma inadecuada de escritura. Pedro de Gante, uno de los primeros franciscanos en llegar a México, por ejemplo, habló de la dificultad de cristianizar a la población indígena debido a la ausencia de una verdadera escritura. El mismo tipo de comentario se encuentra en la Relación acerca de las antigüedades de los indios de Fray Ramón Pané, y hasta los defensores de los indios, como Bartolomé de las Casas, opinaron que los indios no tenían letras.<sup>2</sup>

Hoy en día, después de cuatro siglos, la presentación de las historias *mexica* no parece haber cambiado mucho si leemos

---

<sup>2</sup>Para más información sobre la escritura *nahua* y la visión europea de ésta, véanse los artículos siguientes de Walter Mignolo: "Literacy and Colonization: The New World Experience," 1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing, eds. René Jara y Nicholas Spadaccini (Minneapolis: U of Minnesota P, 1989) 51-96; "Signs and Transmissions: The Question of the Book in the New World," Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes, eds. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo (Durham: Duke UP, 1994) 220-270; "When Speaking Was Not Good Enough: Illiterates, Barbarians, Savages, and Cannibals," American Images and the Legacy of Columbus, eds. René Jara y Nicholas Spadaccini (Minneapolis: U of Minnesota P, 1992) 312-345.

la descripción hecha por Enrique Florescano en Memoria mexicana (1987):

La mayor limitación del discurso histórico nahua, y del pensamiento mesoamericano en general, fue la ausencia de un sistema de escritura plenamente desarrollado.... Constreñido por las limitaciones técnicas de su sistema de escritura, el escriba mesoamericano nunca pudo crear una representación de los hechos pasados rica en matices de tiempo, lugar, acción comparable a las literaturas históricas indoeuropeas. (60-61)

Como Acosta, Florescano subraya la incompletez de la escritura *mexica* frente a la escritura alfabética europea y considera que ésta es la causa de la inferioridad de las historias *mexica* respecto a las europeas.

Lo que revelan los comentarios de dos hombres tan alejados temporalmente y culturalmente como Acosta y Florescano es la tendencia a lo largo de varios siglos y culturas a estudiar las historias *mexica* a partir de un esquema dicotómico indígena/español. En el siglo XVI el fraile español empleaba el paradigma europeo para evaluar las historias y la escritura pictográfica de los *mexica*, y en el siglo XX, paradójicamente, el investigador mexicano comprometido en un proyecto nacionalista de recuperación de las raíces indígenas mexicanas continúa haciendo lo mismo. Irónicamente muchos otros investigadores mexicanos preocupados en rescatar la cultura prehispánica, como Miguel León-Portilla y Angel María Garibay, consideran que toda escritura es transcripción de un lenguaje oral, una situación que sólo se aplica a la escritura alfabética europea y no a

la pictográfica indígena ya que ésta no es fonética.<sup>3</sup> Quizá sin darse cuenta, estos investigadores entonces siguen empleando la escritura europea alfabética como arquetipo para evaluar el sistema escriptural de los habitantes del centro de México antes de la llegada de los españoles (El destino 12-13).

La aproximación tradicional ilustrada por Garibay, Florescano, y León-Portilla considera la escritura pictográfica de acuerdo al paradigma alfabético, y por lo tanto la presenta implícitamente--aunque seguramente sin intención--como una versión de anotación inferior a la versión alfabética europea. Este acercamiento, propongo yo, es poco productivo porque pasa por alto la noción de la escritura pictográfica empleada en el imperio *mexica* como un sistema escriptural a parte entera que se debe juzgar de forma independiente del modelo alfabético europeo. En lugar de considerar la escritura pictográfica de acuerdo a su función en la cultura *mexica*, la visión tradicional es claramente eurocéntrica.

---

<sup>3</sup>A diferencias de la escritura alfabética, la escritura pictográfica de los *nahua* no transcribe los sonidos de las palabras, sino que usa imágenes que comunican las ideas que se quieren presentar, sea directamente o a través de convenciones arbitrarias. Por lo tanto la escritura pictográfica de los *nahua* es comprensible para receptores que conocen las convenciones pictográficas aunque sean de lenguas diferentes, mientras que la alfabética requiere primero el conocimiento de la lengua. Esto está particularmente bien explicado en el artículo de Elizabeth Hill Boone, "Introduction: Writing and Recording Knowledge," Writing without Words 3-26.

Varios investigadores han empezado a cuestionar la definición de la escritura como escritura fonética. Writing without Words, la colección de ensayos editada por Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, reúne aportaciones de una serie de investigadores que querían alejarse de la definición tradicional de escritura. En la introducción de esta obra Elizabeth Hill Boone recapitula el proyecto del libro:

Most of the scholars who think and write about writing consider writing to be alphabetic writing, normally referring to one of the modern alphabetic scripts; this tends to rest as a basic assumption from which their argument grow. My intent is to confront this common definition of "writing" and our notions of what constitute writing systems, to explode these assumptions. We have to think more broadly about visual and tactile systems of recording information, to reach a broader definition of writing. (4)

Hill Boone propone entonces ampliar la definición tradicional de escritura como escritura alfabética para incluir otros sistemas de apuntes como las pictografías o los kipu (1-9).

En La voz y su huella, Martín Lienhard también ofrece una nueva definición de escritura, insistiendo en la necesidad de despojarla de "toda referencia a los sistemas fonográficos clásicos" (13). Transformando la definición del etnolingüista italiano Giorgio Cardona, Lienhard presenta el concepto de escritura como "cada conjunto (abierto) de signos en el cual se asocian, a los elementos sensibles, significados distintos y explicitables por la comunidad" (13). Esta concepción de la escritura le parece un excelente punto de partida porque podría abarcar los glifos mesoamericanos, el lenguaje de los tambores (indios caribeños

y amazónicos) y los *kipu*, más la decoración de vasijas y tejidos andinos (13).

Esta nueva percepción de la escritura como una actividad abierta es más provechosa que la tradicional para estudiar los textos pictográficos de las poblaciones indígenas de México ya que éstos se basan en el concepto cultural mesoamericano de escritura que no separaba la actividad de escribir y pintar. Además el reconocimiento de la pictografías como un sistema de escritura tan válido como el alfabético conlleva implicaciones importantes sobre la manera en que se leen todas las obras pintadas por las poblaciones indígenas porque permite finalmente considerar las historias pictográficas indígenas como versiones del pasado tan apropiadas como las historias europeas.

Por otra parte, al abordar el estudio de las historias indígenas, también hay que tener en cuenta que la escritura no es nunca un fenómeno estático, sino que cambia conforme se transforma la cultura que la produce. En Book of the Fourth World Gordon Brotherson insiste en que la cultura de los americanos autóctonos, que él califica de cultura del "cuarto mundo", tiene su propia gramatología.<sup>4</sup> Brotherson toma prestada la noción de gramatología propuesta por Derrida quien define la escritura como un acto que se encuentra en

---

<sup>4</sup>Brotherson califica a América de cuarto mundo porque, al llegar al continente nuevo, los españoles añadieron América a los tres mundos que ya representaban en sus mapas-- Asia, Europa y Africa. En los mapas europeos Asia ocupaba el puesto de primer mundo, y siempre se representaba en el semi-círculo arriba a la derecha. Debajo de ésta, al oeste se colocaban Europa, el segundo mundo, y Africa, el tercero (1).

todos lados, tanto en la esfera oral como en la escrita. Para descifrar esta gramatología, insiste Brotherson, es necesario examinar la historia de las relaciones internas del "cuarto mundo" y de sus quinientos años de convivencia con el Occidente (41-48). Al plantear la cuestión del efecto sobre los textos de la cultura indígena de los quinientos años de contacto cultural con lo europeo, Brotherson empieza entonces a aludir a la necesidad de examinar la escritura indígena como un fenómeno cambiante.

La toma de conciencia que la lengua no es estática esbozada por Brotherson está también en la base del estudio exhaustivo más reciente de James Lockhart. En The Nahuas After the Conquest Lockhart parte de la premisa que la escritura de los *nahua* se transformó a lo largo de los siglos y estudia la evolución de ésta en el siglo posterior a la conquista.<sup>5</sup> Lockhart propone que hasta alrededor de 1540, época en que la convivencia *nahua* y española era todavía casi inexistente, muchos de los documentos *nahua* continuaron

---

<sup>5</sup>Lockhart utiliza la palabra *nahua* para referirse a los habitantes del centro de México generalmente conocidos bajo el nombre de *azteca*. Lockhart explica que prefiere la palabra *nahua* a la de *azteca* porque el término *azteca* no se empleaba en la época anterior a la conquista y porque la población del valle de México no constituía el grupo homogéneo y unido que se ha querido mostrar en ellos. No era unida políticamente ni tenía la conciencia de una identidad en común, sino que sólo compartía una lengua, el náhuatl, y unos pocos elementos culturales. Este grupo era entonces diferente del de los *mexica*, los habitantes de la capital imperial México-Tenochtitlan (The Nahuas 1). Eloise Quiñones Keber añade que la palabra '*nahua*' fue adoptada por Alejandro Von Humboldt en el siglo XIX y popularizada para referirse a todos los habitantes del centro de México. Véase Eloise Quiñones Keber, "(Re)discovering Aztec Images," American Images and The Legacy of Columbus 138.



escribiéndose como en la época prehispánica, es decir por medio de pictografías acompañadas de narrativas orales. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI, al establecerse un puente entre la cultura *nahua* y la española a través de intermediarios y de intérpretes, las historias *nahua* dejaron de ser textos pictográficos acompañados de una tradición oral y se convirtieron en nuevos documentos híbridos que incorporaban el sistema europeo de la escritura alfabética. En lugar de ser pictográficas y orales, las historias se volvieron pictográficas y alfabéticas. Esta fase duró poco, ya que después de 1600, cuando ya se había establecido un contacto más frecuente entre las poblaciones *nahua* y españolas, el sistema alfabético se impuso plenamente, y los documentos dejaron de incorporar la escritura pictográfica (330-331).

En mi tesis parto del esquema temporal de evolución de la escritura *nahua* establecido por Lockhart para profundizar los cambios escriturales que tuvieron lugar en la brevísima época de transición entre la escritura pictográfica acompañada de una tradición oral anterior a la conquista y la escritura alfabética posterior a 1600. Para esto me concentro sobre dos historias compuestas en la segunda mitad del siglo XVI por miembros de la nobleza *nahua* que habían sido alfabetizados por los frailes españoles.<sup>6</sup> Estas

---

<sup>6</sup>Siguiendo la tradición escritural *nahua* prehispánica, el (los) autor(es) del Códice y de la Historia no revelan su identidad dentro de sus obras. Sin embargo se sabe que eran miembros de la aristocracia *nahua* porque solamente la elite indígena conocía el sistema pictográfico y alfabético que

historias, tituladas el Códice Aubin (ca 1576) y la Historia tolteca-chichimeca (ca 1550-1570), presentan la historia de dos comunidades *nahua* desde la época prehispánica hasta la segunda parte del siglo XVI, utilizando una escritura alfabética y pictográfica. Como muchas de las obras indígenas coloniales, los manuscritos de estas dos historias desaparecieron en algún momento durante la época colonial y volvieron a aparecer en Europa mucho más tarde. La Historia se encuentra hoy en día en la Bibiothèque Nationale de Francia en París, y el Códice está en el British Museum.<sup>7</sup> Ambas obras fueron editadas en los años sesenta o setenta, durante la época del renacimiento del interés de los estudiosos por lo náhuatl. La Historia fue publicada en México por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes en 1973, y el Códice fue publicado por Charles Dibble en Madrid en 1963.

Estos dos *xiuhpohualli nahua* de la época colonial temprana (ca 1540-1600) han sido muy poco examinados.<sup>8</sup> Se

---

utilizan ambos *xiuhpohualli*.

<sup>7</sup>También existe otra copia del Códice en la Bibiothèque Nationale de Paris.

<sup>8</sup>Los principales estudiosos que se han acercado a estas obras son Charles Dibble, Enrique Florescano, Angel María Garibay, Paul Kirchhoff, Dana Leibsohn, Miguel León-Portilla, James Lockhart y Donald Robertson. Entre estos Dana Leibsohn--quien escribió su tesis doctoral en historia del arte sobre el problema de la identidad en la Historia--es la única que provee un extenso estudio de alguna de las dos obras. Véanse Charles Dibble, Intr., Códice 1576 (Códice Aubin) (Madrid: Ediciones Porrúa Turanzas, 1963) 9-15; Enrique Florescano, Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence, tr. Albert G. Bork (Austin: U of Texas P, 1994) 43-55; Angel María Garibay, Historia de la literatura náhuatl, intr. Miguel León-Portilla (México:

han publicado varios estudios que hacen breves referencias a estas obras, pero hasta donde sé no existe ningún estudio que se enfoque sobre los dos *xiuhpohualli*. Además todos los estudiosos que se han acercado al Códice y a la Historia son historiadores, antropólogos e historiadores del arte, es decir investigadores cuya tarea consiste en la recuperación o reconstrucción a través de los textos de una realidad pasada.

Mi estudio intenta ser interdisciplinario, incorporando elementos de la antropología, historia, historia del arte y crítica literaria, pero sin presentarse como el rescate de una realidad. Mi propósito es examinar la noción de contacto cultural y de hibridez escritural a la luz del Códice Aubin y de la Historia tolteca-chichimeca.<sup>9</sup> No pienso entonces

---

Porrúa, 1992) 456; Paul Kirchoff, intr., "La Historia tolteca-chichimeca: un estudio histórico, sociológico," Historia tolteca-chichimeca, ed. Heinrich Berlin y Silvia Rendón (México: José Porrúa e Hijos, 1947) xix-lxiv; Dana Leibsohn, "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity," Writing without Words 161-187 y "The Historia Tolteca-Chichimeca: Recollecting Identity in a Nahua Manuscript," Diss., U of California, 1993; Miguel León-Portilla, Toltecatoyotl: Aspectos de la cultura náhuatl (México: Fondo de Cultura Económica, 1995) 90, 239, 385 y El destino de la palabra: de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 63, 104, 186, 193, 194, 196, 255, 266, 306, 310, 337, 340; James Lockhart, The Nahuas 348-352; Donald Robertson, Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period, intr. Elizabeth Hill Boone (Norman y London: U of Oklahoma P, 1994) 38.

<sup>9</sup>La palabra hibridez y el proceso de hibridación que empleo en esta disertación son términos que generalmente se asocian con el intento de presentar la situación de colonialismo como ambivalente y no como una imposición de su cultura por el grupo dominante sobre el grupo dominado. Esta nueva visión del discurso colonial se inició en la obra de Edward Said, Orientalism (1978), enfocada en la situación colonial y postcolonial del Oriente. Hoy en día la concepción de hibridación se ha expandido mucho y ha sido

utilizar las obras para extraer información histórica concreta, sino examinarlas dentro de su contexto histórico de producción y establecer de qué manera las circunstancias coloniales transformaron el discurso historiográfico *nahua*.

Como mostraré, los *nahua* y españoles que tuvieron contacto diario en la segunda parte del siglo XVI y que participaron en la creación de la escritura híbrida que se encuentra en el Códice y en la Historia constituían subgrupos de sus culturas. La elite *nahua* era una minoría dentro de la sociedad *nahua*, y de la misma manera los frailes constituían un grupo particular dentro de la cultura española. En cada una de sus culturas respectivas estos grupos detenían ciertos elementos, como el poder de la escritura y de la lectura, y no los compartían con los otros sectores. Las relaciones entre los religiosos y los aristócratas *nahua*, espero demostrar, no se caracterizaron por un movimiento de oposición, sino por la toma de conciencia de la existencia de ciertas similitudes entre las culturas *nahua* y europeas y la creación de una nueva cultura mixta.

Los estudios existentes sobre el Códice y la Historia se presentan como proyectos claramente ideológicos. Estas visiones ideológicas se pueden dividir en dos grupos opuestos: las que presentan el Códice y la Historia como

---

adoptada tanto por algunos críticos latinoamericanistas coloniales como Mary Louise Burkhart en The Slippery Earth (1979) como por críticos latinoamericanos post-coloniales como Néstor García Canclini en Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity (1990).

historias *nahua* auténticas y las que describen los dos *xiuhpohualli* como partes de la desintegración de la cultura *nahua*. El primer tipo de aproximación forma parte del proyecto de los nacionalistas mexicanos, y está muy bien ilustrado por la obra de investigadores como Florescano y León-Portilla. Florescano y León-Portilla están comprometidos en el proyecto de rescate de la tradición *nahua* prehispánica, una cultura que presentan como algo puro y homogéneo. Para ellos, a pesar de que fueron producidos cuatro décadas después de la conquista e incorporando la escritura alfabética, el Códice y la Historia son productos *nahua* auténticos (43-55; El destino 66). En cambio el segundo tipo de acercamiento se corresponde con la visión de los críticos como Donald Robertson que insisten sobre el carácter colonial de los *xiuhpohualli*. Robertson considera la adopción del alfabeto en el Códice y la Historia como señal de la aculturación de las historias indígenas al sistema español. Sobre el Códice, escribe por ejemplo, "The Codex Aubin of 1576 is a stage in the desintegration of the native tradition" (38). Para Robertson, los *xiuhpohualli* pictográficos y alfabéticos revelan entonces la contaminación de la cultura *nahua* por la cultura europea y la desaparición de la tradición indígena (38).

Estos acercamientos al Códice y a la Historia son ideológicamente opuestos, pero ambos se basan sobre la misma ficción de la cultura como una entidad estable y pura. Las palabras que utilizan ambas perspectivas son de hecho las

mismas: "auténtico", "contaminación" y "desintegración"; es decir son palabras que crean la ilusión de la existencia de una cultura *nahua* pura, homogénea y estable que corre el riesgo de ser "contaminada" por su contacto con lo español.

De las dos aproximaciones, sin embargo, la que prevalece es la que se asocia con el proyecto nacionalista de los investigadores mexicanos. Desde su ya clásica antología Visión de los vencidos (1959), el antropólogo mexicano León-Portilla ha dominado el discurso de la crítica acerca del pasado *nahua*. No sólo ha presentado numerosas colecciones de textos indígenas como El reverso de la conquista (1964), sino que también ha escrito múltiples estudios sobre la cultura *nahua* y su patrimonio como Toltecáyotl (1980) y El destino de la palabra (1996). En El destino de la palabra León-Portilla explica claramente cuales son las fuentes que utiliza para rescatar la cultura indígena autóctona:

Si consideramos no solamente los libros mixtecos y nahuas verdaderamente prehispánicos, sino también los más abundantes del periodo colonial temprano, pueden identificarse otros muchos elementos propios de la escritura indígena. (33)

León-Portilla y otros investigadores han tenido que utilizar las obras coloniales tempranas para tener un más amplio conocimiento de la historia prehispánica *nahua* porque todas las historias *nahua* compuestas antes de la conquista han desaparecido. En su labor de recuperación de las historias *nahua* prehispánicas, los historiadores, antropólogos e historiadores del arte se han valido, por consiguiente, de los códices coloniales, de comparaciones con

manuscritos de la escuela *mixteca* cuyo estilo era muy parecido al *nahua* y del estilo del arte *nahua* en otros medios como las esculturas, la arquitectura y los textiles (Robertson 9-11).<sup>10</sup>

Como han señalado Néstor García Canclini y Jorge Klor de Alva, el movimiento de revalorización de lo *nahua* por los mexicanos está íntimamente conectado con un proyecto nacionalista. En México, la cultura *mexica* tuvo un papel muy importante en la construcción de una identidad nacional, y por eso hoy en día la antropología en particular está centrada en sus poblaciones indígenas (García Canclini 129; Klor de Alva, "Nahua Studies" 14-19).<sup>11</sup> El Museo Nacional de

---

<sup>10</sup>Como la escritura *nahua*, la escritura *mixteca* empleaba glifos de tres tipos: pictogramas que representan directamente el elemento que se quería comunicar, ideogramas que representaban simbólicamente el mensaje y una escritura de carácter fonético. Para más información sobre la escritura *mixteca*, véanse: Alfonso Caso, Reyes y Reinos de la Mixteca, 2 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, 1977); Mary Elizabeth Smith. Picture Writing from Southern Mexico, Mixtec Places, Signs and Maps (Norman: U of Oklahoma P, 1973) y "The Relationship Between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language: A Study of Some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís," Mesoamerican Writing Systems (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1973) 47-98; Anne Marie Wohrer "Glyphes toponymiques porteurs d'éléments déterminatifs de xipe totec dans le codex nuttal," Descifre de las escrituras mesoamericanas, ed. Joaquín Galarza (Oxford: BAR, 1989) 281-320.

<sup>11</sup>Es importante señalar por supuesto que existe una larga tradición de la revalorización del pasado autóctono *nahua* que comienza en el siglo XVII en dramas como la loa para El divino Narciso de Sor Juana Inés de la Cruz y el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora. En el siglo XVIII también se encuentran obras que valoran el pasado *nahua* como la Historia antigua de México de Francisco Javier de Clavijero. Pero no fue realmente hasta mediados del siglo XVIII y el siglo XIX, cuando los criollos buscaban crear una identidad nacional independiente de la española, que se revalorizó más sistemáticamente el pasado prehispánico.

Antropología de México ilustra muy bien este proyecto ideológico al privilegiar al papel de las comunidades indígenas en la formación del México moderno. Ninguna de las otras etnias--españolas, negras y judías--son representadas; es decir la visión antropológica es reducida a la tradición indígena. Por otra parte, al describir la vida indígena después de la conquista no se hace ninguna referencia a la transformación de las tradiciones indígenas por el proceso de la conquista. El museo hace por consiguiente todo lo posible por comunicar la imagen de un patrimonio puro, unificado y estable (García Canclini 129-30).

En este estudio, en cambio, intento alejarme de la dicotomía *nahua*/española sobre la que se basan los estudios nacionalistas y muestro cómo el Códice y la Historia son obras híbridas que revelan una nueva definición de la concepción de transculturación: en lugar de sólo señalar las negociaciones entre la cultura *nahua* colonizada y la cultura española colonizadora, propongo que los dos *xiuhpohualli* también apuntan a tensiones entre varias comunidades *nahua* del centro de México (*nahua* frente a *nahua*) y entre varios grupos sociales *nahua* (aristocracia *nahua* frente a la gente común).<sup>12</sup> Mi definición por lo tanto reconoce la coexistencia

---

Después del período inicial de contrucción de una identidad nacional, el pasado prehispánico *nahua* volvió a ser marginado hasta la labor de Angel María Garibay en los años cuarenta y el renacimiento del interés por los estudios *nahua* impulsado por León-Portilla.

<sup>12</sup>En 1947 el antropólogo cubano Fernando Ortiz introduce el neologismo "transculturación" en su obra Contrapunteo cubano para describir cómo en su intercambio con una civilización vencedora, la cultura periférica no se asimila



de varias subculturas dentro de lo que generalmente se considera como la cultura *nahua* e introduce el proceso de la transculturación como un fenómeno complejo. El primer capítulo de la tesis cumple una función esencialmente informativa no sólo sobre el género del *xiuhpohualli* en general, sino también sobre el Códice y la Historia en particular. Examino el género del *xiuhpohualli* al que pertenecen la Historia y el Códice y subrayo el concepto de poder con la que se asociaba este género historiográfico *nahua*. Muestro cómo antes de la conquista el *xiuhpohualli* era un instrumento textual monopolizado por la clase dirigente *nahua* que servía para defender los intereses de la aristocracia frente al resto de la comunidad *nahua*. Luego paso a demostrar cómo en la segunda parte del siglo XVI, a pesar de la situación colonial, el *xiuhpohualli* siguió funcionando como un mecanismo de control muy poderoso al servicio de la elite *nahua* frente al resto de su comunidad indígena. Después de establecer esto, paso a describir de

---

pasivamente al sistema central sino que selecciona algunos de sus rasgos y los transforma para crear nuevas versiones híbridas de éstas. En 1980 en su muy conocido libro intitulado Transculturación narrativa Angel Rama toma prestada la teoría de Ortiz, pero aplica las ideas de Ortiz a la narrativa contemporánea de José Arguedas, Roa Bastos y Juan Rulfo para mostrar que sus textos son una nueva creación literaria híbrida y no son modelos ni de la capital ni de la periferia regional. En 1992 en Imperial Eyes Mary Louise Pratt utiliza la teoría introducida por Ortiz para analizar varios textos latinoamericanos coloniales y propone la existencia de "zonas de contacto". Pratt introduce estas zonas de contacto como espacios nuevos donde el colonizado selecciona material de la cultura colonizadora y lo transforma.

manera detallada el contenido, formato e historia del Códice y de la Historia.

En el segundo capítulo me concentro en el texto alfabético de la Historia y del Códice, subrayando cómo este nuevo elemento, resultado de la influencia española, fue utilizado y transformado en los *xiuhpohualli* por la elite *nahua* para acomodar los parámetros orales de la cultura *nahua* y para conservar el control exclusivo de las historias de cada comunidad por la clase dirigente. Muestro cómo los textos alfabéticos de ambos *xiuhpohualli* se construyen utilizando estrategias verbales generalmente asociadas con el discurso oral como la redundancia, la fórmula, y el anacoluto, y cómo reinscriben la palabra oral dentro del texto alfabético a través de numerosos diálogos que apuntan a la falta de autosuficiencia de la escritura alfabética.

El tercer capítulo analiza el texto pictográfico de la Historia y del Códice. Empiezo señalando la presencia de zonas de contacto entre la escritura pictográfica prehispánica *nahua* y el uso de las imágenes por la iglesia en la época medieval y renacentista temprana. Subrayo en particular la intersección cultural de la tradición de la *imitatio*, es decir de la creación de la imagen a partir de la copia de otra imagen, y muestro cómo los escritores *nahua* partieron de esta zona de contacto con la cultura española para transformar el gesto mimético en un gesto de reapropiación que permitía la conservación del control de las historias por una pequeña minoría *nahua*.

En el capítulo cuarto examino la relación entre el texto pictográfico y el texto alfabético en la Historia y el Códice, comparándola con los Memoriales, otro texto *nahua* pictográfico y alfabético compuesto en la segunda mitad del siglo XVI.<sup>13</sup> Señalo cómo en el Códice y la Historia tanto al nivel del contenido como el de la forma, la relación entre lo pictográfico y lo alfabético se transforma constantemente, mientras que en los Memoriales esta relación permanece fija. Llevando esto más allá, muestro cómo estas diferencias en la relación entre la pictografía y el alfabeto revelan una separación en la forma de autorización que utilizan los textos y también en la estrategia de lectura que requieren las historias.

En el capítulo quinto hago un breve salto al siglo XVII y estudio brevemente los cambios más significativos entre los *xiuhpohualli* como la Historia y el Códice y los que se compusieron ya en plena hegemonía del alfabeto como las Relaciones de San Antón Chimalpahin Quatlehuantzin y la Crónica mexicayotl de Fernando de Alva de Tezozómoc. Examino cómo estas dos obras apuntan hacia un nuevo proceso autorizador que, a diferencia de los *xiuhpohualli* como el Códice y la Historia, se basa en la noción de la autoría individual.

---

<sup>13</sup>Los Memoriales fueron compuestos alrededor de 1559-1561 como esbozo para el Códice florentino. Lo escribieron en náhuatl indígenas de la aristocracia *nahua* que estaban al servicio de fray Bernardino de Sahagún. Para información bibliográfica véase la primera nota del capítulo quinto.

## Capítulo I:

### El *xiuhpohualli*: saber especializado y mecanismo de control para la elite *nahua*

#### **I- El *xiuhpohualli* antes de la conquista**

Antes del contacto con los españoles, los *nahua* utilizaban tres tipos de historias: la historia *res gestae*, la historia cartográfica, y el *xiuhpohualli*.<sup>14</sup> Cada una de esas historias era regida por un eje estructurador diferente. La historia *res gestae* se organizaba de acuerdo a los sucesos y partícipes y colocaba el tiempo y el espacio en un plano subordinado. Se empleaba generalmente para las historias dinásticas de las familias en el poder. Este tipo de historia era muy útil para proveer un sentido de gran actividad, pero no representaba fácilmente la idea de la continuidad histórica. En la historia cartográfica, el espacio proveía el eje principal, y los sucesos y el tiempo se definían alrededor de éste. Esta forma era ideal para contar las migraciones, pero no lograba dar una perspectiva

---

<sup>14</sup>A pesar de su predominio en la época prehispánica, el género del *xiuhpohualli* ha sido estudiado por solamente tres investigadores: Enrique Florescano, Elizabeth Hill Boone y James Lockhart. Todos los *xiuhpohualli* prehispánicos han desaparecido, y por lo tanto estos investigadores consultaron fuentes coloniales tempranas para llegar a sus conclusiones. Consúltese Florescano, *Memory* 51-52; Elizabeth Hill Boone, "Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology," en *Aztec Imperial Strategies* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1996) 181-206; Lockhart, *The Nahuas* 376-392.

global ni proporcionar la noción de la sucesión histórica. De las tres formas, el *xiuhpohualli* era la más prevaleciente en el momento de la llegada de los españoles y la única forma capaz de suministrar la idea de una progresión histórica.<sup>15</sup> El *xiuhpohualli* se ordenaba temporalmente. Cada año se pintaba en secuencia, y a su lado se ponían los sucesos ocurridos en una comunidad particular (Hill Boone, "Aztec Pictorial" 50-67).

El *xiuhpohualli* apareció durante el reino de Izcoátl (1427-1440) al consolidarse el imperio de los *mexica* después de su victoria sobre el señorío *tepaneca* que por muchos años había ejercido la hegemonía en el valle de México y sus alrededores.<sup>16</sup> Este nuevo formato historiográfico fue

---

<sup>15</sup>Según Lockhart, el nombre del género era *xiuhpohualli*, pero también se le conocía bajo otros nombres como *xiuhamatl*. Florescano utiliza el término de *xiuhpohualli*, pero Hill Boone lo llama por el nombre de *xiuhtonalamatl*, una variante de la versión anterior. Para mi tesis he escogido el término de *xiuhpohualli* porque me parece que es el que mejor representa la doble vertiente pictográfica y oral de la historia *nahua*. *Xiuhpohualli* significa etimológicamente *xiuh* (año) y *pohua* (leer o relatar), es decir 'relato o lectura de los años'. Esta definición comunica claramente la componente oral que siempre acompañaba al texto pictográfico. En cambio, la palabra *xiuhamatl* y su variante *xiuhtonalamatl* que incorporan la raíz *amatl* (papel) sólo reflejan el aspecto pictográfico de la historia y dejan a un lado la tradición oral.

<sup>16</sup>En Tolotecáyotl León-Portilla provee un repaso muy conciso de la historia de los *mexica*. Esta, explica León-Portilla, se puede dividir en cinco etapas: la primera abarca el periodo legendario en que los *mexica* eran *macehualtin* para los señores de Aztlan; la segunda comprende desde el establecimiento en Tenochtitlan (1325) hasta el reino de Acamapachtli (1367) y corresponde con el cambio de forma de organización de los *mexica* quienes deciden ya no ser regidos por sus viejos guías llamados *tecyanque*, sino por un gobernante supremo llamado *tlatoani*; la tercera va desde el reino de Acamapachtli--cuando los *mexica* todavía son tributarios de los *tepaneca*--hasta la guerra contra los

adoptado por los *mexica* para subrayar la autonomía y la fuerza de su estado. Al verse liberado de la influencia de los *tepaneca*, Izcoátl ordenó que se quemaran todos los antiguos códices, y se empezaron a reescribir sistemáticamente las historias de los *mexica*.<sup>17</sup> En este proceso no sólo se transformó el contenido de las historias, sino también su formato temporal. Los *mexica* dejaron de utilizar exclusivamente el tiempo circular, como lo habían hecho bajo la tutela *tepaneca*, y empezaron a emplear un nuevo formato lineal. A diferencia de las otras formas historiográficas, la disposición visual por año estaba íntimamente asociada con la idea del poder *mexica* porque permitía presentar la historia de los *mexica* como una línea ininterrumpida. La línea implicaba que su historia seguiría para siempre y que con ella continuaría el poder del imperio *mexica* (Hill Boone, "Aztec," 64-67; "Aztec Manuscript," 201).

En los *xiuhpohualli* escritos antes de la llegada de los españoles, los años se presentaban entonces uno tras otro en una línea temporal. Sin embargo, el calendario solar *nahua*

---

*tepaneca* (1428); la cuarta se inicia con la victoria de los *mexica* (1428) y marca el momento en que Tenochtitlan se vuelve la fuerza dominante en el altiplano; la quinta y última etapa va desde el reino de Motecuhzoma hasta la llegada de los españoles y corresponde al momento en que los *mexica* han formado un imperio que controla no sólo tierras dentro del valle, sino que recibe tributos de tierras lejanas (232-233). Para más información sobre la sociedad y la economía durante esta evolución mirése León-Portilla, *Toltecáyotl* 232-292.

<sup>17</sup>Sobre la independencia de los *mexica* de la tutela *tepaneca*, se puede consultarse Miguel León-Portilla, Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares (México: Fondo de Cultura Económica, 1992) 86-90.

sobre el que se basaban los *xiuhpohualli* era circular. En el *xiuhpohualli* el nombre de los años se formaba combinando los números uno a trece con los cuatro puntos cardinales *acatl* (este), *tecpatl* (norte), *calli* (oeste) y *tochtli* (sur). Los años se contaban por series de trece: *ce* (1) *acatl*, *ome* (2) *tecpatl*, *ei* (3) *calli*, *nahui* (4) *tochtli*, *ma cuilli* (5) *acatl*, *chicuace* (6) *tecpatl*, *chicome* (7) *calli*, *chicuei* (8) *tochtli*, *chiucnahui* (9) *acatl*, *mahtlactli* (10) *tecpatl*, *mah once* (11) *calli*, *mah omome* (12) *tochtli* y *mah omei* (13) *acatl*. Acabado el primer ciclo numérico se empezaba otro con *ce* (1) *tecpatl*, continuando así la sucesión de los puntos cardinales empezada anteriormente. Después de cincuenta y dos años se volvía al conjunto inicial *ce acatl* y se repetía el proceso entero (Andrews 404-5).<sup>18</sup> Se repetían entonces los ciclos de trece años cuatro veces hasta volver al punto inicial *ce acatl*, y cada cincuenta y dos años, se repetía el mismo año.

La adopción del género de los *xiuhpohualli* marca por lo tanto el momento en que el tiempo dejó de ser para los *mexica* exclusivamente un tiempo sagrado y cíclico, y se convirtió en un tiempo profano que simbolizaba y consolidaba la idea de continuidad de los desarrollos político-sociales de su imperio. El paso de un formato cíclico a uno lineal

---

<sup>18</sup>Cada cincuenta y dos años, el ciclo del calendario solar correspondía al del calendario divinadorio. El calendario divinadorio o *tonalpohualli* era muy diferente del *xiuhpohualli*: se utilizaba para dar los horóscopos de los recién nacidos y para predecir el futuro. El año de éste contenía doscientos sesenta días.

ejemplifica las profundas transformaciones en la visión del tiempo histórico. En los *xiuhpohualli* todavía se hallan los ecos del tiempo sagrado, mítico y cíclico, pero a la vez se introducen con fuerza la temporalidad lineal y la cuenta continua de los sucesos humanos, año tras año.<sup>19</sup>

Aquí es importante subrayar que la adopción del *xiuhpohualli* por los *mexica* revela una profunda transformación de la visión del tiempo histórico. Esta transformación muy anterior a la llegada de los españoles convierte el tiempo en un proceso lineal. Los *xiuhpohualli* señalan que el tiempo dejó de ser exclusivamente sagrado mucho antes del contacto cultural *nahua*/español, y que los *nahua* empezaron a dominar la noción de progresión histórica a mediados del siglo XV. Revelan entonces que la visión temporal de los *nahua* no era drásticamente opuesta a la europea, sino que compartía importantes zonas de contacto con ella. Esta toma de conciencia es importante porque desautoriza la concepción habitual que presenta la visión temporal europea como lineal y la visión temporal *nahua* como cíclica y revela que la cultura prehispánica *nahua* y la europea medieval y renacentista no eran siempre diametralmente opuestas.

El paso de un tiempo sagrado y circular a un tiempo profano y lineal indica también que ya existían mutaciones culturales importantes y cierta hibridez historiográfica en

---

<sup>19</sup>Para una visión más detallada de este proceso de transformación de tiempo sagrado a tiempo profano, véase Florescano, *Memory* 49-55.



el seno de la cultura *nahua* antes de la conquista de México por los españoles. Cuando llegaron al poder los *mexica* cambiaron las relaciones culturales de poder en el centro de México. La noción temporal asimismo se alteró y, como consecuencia, las historias *mexica* cambiaron de formato. Las historias *nahua* no eran entonces estáticas antes de la llegada de los españoles, sino que ya se transformaban de acuerdo a los cambios de dinámicas de poder entre los varios grupos étnicos del centro de México.

Después del reino de Izcoátl, el *xiuhpohualli* se volvió un elemento fundamental de la estrategia de conquista de los *mexica*. Conforme fueron agrandando su imperio, los *mexica* no sólo adoptaron este nuevo género historiográfico, sino que lo fueron imponiendo en todos los territorios conquistados. Con el tiempo, el *xiuhpohualli* fue adoptado por muchas provincias del centro de México. Dejó de ser rasgo exclusivo de los *mexica* para convertirse en el género histórico más usado por todos los *nahua* en el momento de la llegada de los españoles (Hill Boone, "Aztec Manuscript," 181-206).

Sin embargo, e irónicamente, el *xiuhpohualli* que fue claramente impuesto como parte del proyecto imperialista *mexica* se convirtió rápidamente en uno de los principales instrumentos de identidad local, es decir de resistencia contra ese mismo imperialismo *mexica*. En efecto, como muestra Lockhart, en el momento de la llegada de los españoles no existía una sola identidad *mexica* en el centro de México, sino más bien una gran variedad de identidades

locales. En el territorio del imperio *mexica* vivía una multiplicidad de comunidades, y cada una de ellas tenía una identidad propia (The Nahuas 376-377).

Una gran parte de estas identidades locales, explica Lockhart, se construían y conservaban a través de los *xiuhpohualli* porque éstos se concentraban siempre sobre la historia de un *altepetl* en particular. El *altepetl* era la unidad de definición de la comunidad étnica en el imperio de los *mexica*. Cada *altepetl* se definía por la posesión de un territorio, un número determinado de partes constituyentes y un *tlatoani* que gobernaba la comunidad. Cada *altepetl* poseía sus propios *xiuhpohualli*--compuestos por la elite de la comunidad--que presentaban los sucesos más importantes en la historia del *altepetl* y fortalecían el sentido de identidad común de los miembros de la comunidad frente a los grupos de otras comunidades (The Nahuas 376-377).

Los *xiuhpohualli* prehispánicos, insiste Lockhart, presentaban exclusivamente los sucesos de la comunidad local en los que se componían. Estos eventos generalmente eran las migraciones, las fundaciones de las ciudades, las guerras y conquistas, los cambios de jefes, y los fenómenos naturales y climáticos como las inundaciones y los eclipses, es decir los acontecimientos más importantes de la vida anual de la comunidad local. El lugar en que ocurrían los sucesos era presupuesto ya que los *xiuhpohualli* contaban la historia de una comunidad local específica, y sólo cuando las acciones

tomaban lugar en otro territorio se identificaba el sitio con un glifo toponímico (The Nahuas 376-377).

Yo propongo, sin embargo, que los *xiuhpohualli* no sólo fueron instrumentos de una identidad local como lo subraya muy acertadamente Lockhart, sino más específicamente de una identidad local aristocrática.<sup>20</sup> Para demostrar esto me fundo en un examen minucioso del sistema educativo prehispánico *nahua* como condición indispensable para la escritura y la lectura de los *xiuhpohualli* y cómo los *xiuhpohualli* constituían un saber especializado y un mecanismo de control de la elite *nahua* sobre el resto de la comunidad indígena.

La cultura *nahua* prehispánica era sumamente dual. En cada *altepetl* existía una división social muy obvia: por una parte se encontraban los *macehualtin*, el pueblo sumiso acostumbrado a ser mandado, y por otra parte se hallaban los

---

<sup>20</sup>En the Nahuas el trabajo de Lockhart se enfoca sobre las divisiones entre las diferentes comunidades del centro de México. Su aportación al estudio de los *nahua* es inestimable porque Lockhart fue el primero en destacar con fuerza la falta de existencia de una identidad indígena homogénea en el centro de México. Jorge Klor de Alva señala esta misma falta de homogeneidad al nivel social cuando apunta el carácter dual de la sociedad *nahua*. Klor de Alva muestra cómo los *nahua* poseían dos idiomas: el idioma de la nobleza y el de la gente común, y cómo después de la conquista, el lenguaje de la nobleza fue favorecido por los españoles quienes lo convirtieron en el idioma mediador por el que tenían que pasar todos los indígenas. Véase Jorge Klor de Alva, "Language, Politics and Translation: Colonial Discourse and Classical Nahuatl in New Spain," The Art of Translation: Voices from the Field, ed. Roseanne Warres (Boston: Northeastern UP, 1989) 143-162. Lo que propongo es paralelo a lo que argumenta Klor de Alva pero no se aplica al idioma sino al sistema educativo: apunto a la dualidad del sistema educativo *nahua* prehispánico y señalo como, al principio de la colonia, la clase alta continuó recibiendo una educación privilegiada en relación con el resto de la población indígena.

*pipiltin*, los dirigentes nobles acostumbrados a mandar. Cada grupo tenía un puesto preciso en la sociedad del *altepetl*. Los *pipiltin* eran los gobernantes, los jueces, los maestros, los sabios y los escritores, y los *macehualtin* eran los que cultivaban la tierra y pagaban tributo (León-Portilla, El destino 246-249).

Desde su juventud los *macehualtin* y los *pipiltin* se educaban de manera diferente, y cada grupo estudiaba en instituciones diferentes. Los *macehualtin* tenían clases en los *telpuchcalli* donde los sacerdotes les enseñaban a cantar los cantos divinos. Allí los jóvenes *macehualtin* se reunían todas las noches para aprender a cantar, bailar y tocar el tambor. En cambio, los *pipiltin* asistían al *calmecac* donde aprendían no sólo el *pillahtolli*, el idioma exclusivo a la nobleza *nahua*, sino también a escribir, a leer y a recitar las tradiciones orales de su pueblo. En el *calmecac*, los sabios *nahua* llamados *tlamatini* preparaban a los nobles para ser futuros dirigentes de su comunidad, enseñándoles no sólo a escribir, sino también a leer los libros pintados.<sup>21</sup> Para la lectura, los *nahua* necesitaban recurrir al mismo tiempo a la memoria verbal y a las pinturas. Las dos formas se complementaban: los *nahua* miraban las pictografías y a la vez recordaban las recitaciones memorizadas en el *calmecac* que las acompañaban (Garibay 288-291; Gruzinski 17).

---

<sup>21</sup>En El destino de la palabra Miguel León-Portilla provee una explicación más detallada sobre los *tlamatini* (27-29). También en Toltecáyotl León-Portilla tiene un capítulo entero dedicado al tema de "los ideales de la educación".

Las recitaciones que acompañaban las pictografías que los *pipiltin* aprendían a leer en los *calmecac* eran entonces un saber oral reservado a la clase dirigente *nahua*. Los *nahua* distinguían entre dos formas orales: los *ciucatl* y los *tlahtolli*. Los *ciucatl* designaban los himnos dedicados a los dioses y los cantos de guerra, de amistad y de amor, y los *tlahtolli* contenían las narraciones históricas. Los *ciucatl* circulaban libremente entre toda la población *nahua*, mientras que los *tlahtolli* eran el patrimonio exclusivo de los nobles y sólo se enseñaban en los *calmecac* (Gruzinski 18).<sup>22</sup>

De la misma manera, el sistema pictográfico sólo se enseñaba en los *calmecac*. Para los *nahua* pintar y escribir eran la misma actividad. En la escuela de la nobleza, los *pipiltin* eran entrenados a "pintar" o "escribir" los libros de su *altepetl*. Para esto se les enseñaban las convenciones glíficas que existían y al mismo tiempo las narraciones orales que siempre acompañaban las pictografías.<sup>23</sup> En la

---

<sup>22</sup>Jan Vansina distingue entre la tradición oral sagrada y la tradición oral profana. Explica que a veces las dos coexisten, pero que la tradición oral sagrada tiene un carácter de saber especializado y que siempre funciona como mecanismo de control en manos del grupo que ostenta el poder. Véase Jan Vansina, Oral tradition: A Study in Historical Methodology (London: Routledge and Kegan Paul, 1961). La descripción hecha por Vansina de la tradición oral sagrada y su empleo por la minoría al poder corresponde a lo que encontramos sobre el uso de los *tlahtolli* en la cultura prehispánica *nahua*.

<sup>23</sup>Proveo mucha más información sobre la actividad de la escritura en la cultura prehispánica *nahua* en el capítulo III. Examino detalladamente las tres formas de escritura empleadas por éstos--el pictograma directo, el ideograma, y la escritura fonética--y explico cómo estas formas de escritura eran ambiguas y necesitaban la versión oral para adquirir un significado cerrado.

cultura *nahua* el conocimiento de la escritura era considerado un saber especializado y por lo tanto los *tlacuilo* y los *tlamatini* ocupaban el rango de sabios (Florescano 32-33). Sólo ellos tenían acceso a los libros del *altepetl* que se conservaban en una sala reservada dentro del *calmecac*.

Dentro de cada *altepetl* los *pipiltin* conservaban celosamente los conocimientos exclusivos que habían adquirido en el *calmecac*. Para la elite, uno de los saberes más importantes para la conservación de su posición privilegiada dentro de la comunidad era el patrimonio del pasado. Los *pipiltin* eran los únicos capaces de transcribir las historias a través de las pictografías y de leerlas gracias al acompañamiento de las recitaciones orales. Por lo tanto en cada *altepetl* los *macehualtin* tenían que pasar por su intermediario para acceder a los documentos escritos sobre el pasado de la comunidad (Florescano 41; Gruzinski 17).

El *xiuhpohualli* jugaba el mayor papel en esta conservación de la posición privilegiada de los *pipiltin* porque, como ya hemos visto, eran la historia escrita, más usada en el centro de México. En cada *altepetl*, la elite en el poder era la que única que podía componer los *xiuhpohualli* y la única que podía leerlos debido a su conocimiento de las convenciones glíficas y del indispensable suplemento oral. Las implicaciones de este monopolio de la aristocracia *nahua* sobre la producción y la recepción de los *xiuhpohualli* son llamativas porque sugieren que los *xiuhpohualli* reflejaban más la visión de la historia de la nobleza local que la del

pueblo bajo. Ya que los *pipiltin* controlaban estrechamente los *xiuhpohualli*, podían dar su propia interpretación de los hechos del pasado de su comunidad y subrayar más la participación de los miembros de su propia clase en el desarrollo del *altepetl*. En cambio los *macehualtin* no tenían manera de asegurarse de que su visión de la historia fuera parte de los *xiuhpohualli* ni que su participación dentro de la evolución del *altepetl* fuera reconocida.<sup>24</sup>

## **II- El *xiuhpohualli* después de la conquista**

Después de la conquista del centro de México por los españoles, los *nahua* continuaron escribiendo sus *xiuhpohualli* hasta fines del siglo XVII. Esta supervivencia del *xiuhpohualli*, espero mostrar, se puede relacionar con dos elementos: la semejanza entre el *xiuhpohualli* y el anal europeo y su funcionamiento como mecanismo de poder de la elite *nahua* sobre el resto de la comunidad indígena. Como el *xiuhpohualli* se organizaba anualmente y se fundaba sobre la idea de un tiempo lineal y progresivo, constituyó una zona textual de contacto con el anal de la cultura europea y por lo tanto un espacio de paralelismo reconocido y reconocible desde el cual la aristocracia *nahua* intentó negociar la permanencia de su poder sobre el resto de la comunidad *nahua*.

---

<sup>24</sup>En mi estudio del Códice y de la Historia en los capítulos II, III, IV y sobre todo en el capítulo V que examina los *xiuhpohualli* posteriores a 1600 como las Relaciones de Chimalpahin y la Cronica mexicavotl de Tezómoc examino la cuestión de la representación de los *pipiltin* y de los *macehualtin* después de la conquista.

Como resultado del contacto cultural *nahua/español*, el contenido de los *xiuhpohualli* se fue modificando, pero la temática y los autores continuaron siendo locales. La elite *nahua* de cada *altepetl* continuó siendo la exclusiva productora de los *xiuhpohualli*. Los *xiuhpohualli* siguieron presentando los mismos acontecimientos locales que en su tradición precolombina, pero empezaron a incorporar elementos nuevos de la vida colonial como la venida al *altepetl* de los arzobispos y de los otros personajes españoles de alto cargo, la construcción de iglesias, los cambios de tributos, las pugnas internas y el arreglo de nuevas congregaciones (Lockhart, The Nahuas 377-8).

La influencia cultural española más visible sobre los *xiuhpohualli* escritos después de la conquista del centro de México por los españoles fue el cambio de formato escriptural. Esta evolución tomó lugar en tres fases: una pictográfica, otra pictográfica/alfabética, y la última alfabética.<sup>25</sup> De la conquista a 1540, el contacto

---

<sup>25</sup>Lockhart establece una relación entre la evolución del náhuatl y la transformación del contacto cultural entre los *nahua* y los españoles después de la conquista. Este divide la evolución del contacto cultural *nahua/español* en tres etapas: la etapa de contacto casi inexistente (152-1540) en la que el náhuatl no cambia, la etapa de contacto limitado a intérpretes e intermediarios (1540-1640) en la que el náhuatl empieza a incorporar sustantivos españoles, y la etapa de pleno contacto (1640 hasta hoy en día) en que el español se infiltra en el náhuatl en todos los niveles del lenguaje y existe el bilingüismo (333-364). La fase pictográfica se corresponde con la etapa I del contacto lingüístico señalada por Lockhart. La fase pictográfica/alfabética equivale al inicio de la etapa II de contacto administrativo a través de intérpretes e intermediarios (1550-1650), es decir a un momento de transición. La fase exclusivamente alfabética marca el final de la etapa II. Véase Lockhart, The Nahuas.



*nahua*/español fue casi inexistente, y por consiguiente los *xiuhpohualli* se siguieron escribiendo como en la época prehispánica, es decir a través de pictografías acompañadas de una tradición oral. Al inicio de la segunda parte del siglo XVI, se estableció un intenso contacto entre la nobleza *nahua* y los frailes españoles.<sup>26</sup> Después de ser alfabetizados por los frailes españoles, la elite *nahua* empezó a transcribir las narraciones orales que acompañaban las pictografías de sus historias al texto alfabético. Ese fue el momento de la creación de los *xiuhpohualli* alfabéticos/pictográficos como el Códice Aubin (1576) y la Historia tolteca-chichimeca (1545-1563), tema de esta disertación. En el siglo XVII, sin embargo, al intensificarse el contacto entre los españoles y la población *nahua*, se impuso el sistema alfabético. Las formas alfabéticas/pictográficas desaparecieron y dejaron lugar a los *xiuhpohualli* exclusivamente alfabéticos como las

---

Para más información sobre la evolución lingüística del náhuatl consúltese Frances Karttunen y James Lockhart, Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period (Berkeley and Los Angeles: U of California P, 1976).

<sup>26</sup>Barbara Mundy explica que se creó un contacto frecuente entre los frailes y los *pipiltin* porque los frailes necesitaban la ayuda de la elite indígena para convertir al resto de la población. Mundy añade que la elite *nahua* también trataba frecuentemente con los administradores coloniales, pero que la iglesia ocupaba un papel más central que la administración española en las comunidades indígenas. Mundy basa su conclusión sobre el estudio de muchos mapas indígenas coloniales en los que las representaciones de las iglesias siempre ocupan un lugar central, mientras que los locales administrativos muchas veces no están pintados (73-74). Véase Barbara Mundy, The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas (Chicago: Chicago UP, 1996).

Relaciones de San Antón Muñón Chimalpahin Quatlehuantzin y la Crónica mexicayotl de Fernando de Alva de Tezozómoc.

Después de la conquista los religiosos desmantelaron rápidamente los *calmecac*, y a partir de finales de los años 1530 abrieron sus propias escuelas como el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco para hacerse cargo de la educación de los hijos de la nobleza *nahua*. Los hijos de los *pipiltin* recibieron allí una educación nueva: aprendieron la doctrina cristiana y fueron alfabetizados. Los sacerdotes esperaban que, después de recibir una educación europea, los jóvenes *nahua* regresarían a su pueblo y facilitarían la colonización cultural y religiosa de sus comunidades por los españoles (Gruzinski 23; Mundy 76-77).<sup>27</sup>

El reemplazo de los *calmecac* por las escuelas españolas reservadas a la aristocracia indígena era parte de la destrucción de los patrimonios orales y pintados de los *nahua*, pero a la vez los miembros de la elite dirigente *nahua* supieron aprovecharse de su situación de saber privilegiado para continuar su dominación sobre el resto de la comunidad indígena. En los *calmecac* y en las escuelas españolas no se aprendían las mismas cosas, pero en ambas, el saber era reservado para los *pipiltin* y servía para legitimar el poder de la nobleza *nahua* sobre el resto de su comunidad. Y sobre todo, ambas escuelas eran los centros exclusivos del aprendizaje de la escritura. Si en los *calmecac* los *pipiltin*

---

<sup>27</sup>Para más información sobre la educación de los indígenas en la época colonial, léase Lino Gómez Canedo, La educación de los marginados (México: Porrúa, 1982).

habían aprendido la escritura pictográfica, en las escuelas de los frailes aprendieron la escritura alfabética.

Al conocimiento exclusivo por la elite *nahua* del saber de la escritura pictográfica y de las recitaciones acompañantes que había existido en la época prehispánica, se añadió entonces en la segunda parte del siglo XVI el saber de la escritura alfabética monopolizado de nuevo por el mismo grupo de los *pipiltin*.<sup>28</sup> En la época colonial temprana (1540-1600), los *pipiltin* tomaron partido de su educación privilegiada y utilizaron su saber de la escritura alfabética como arma suplementaria para continuar ejerciendo su exclusividad sobre la producción y difusión de los *xiuhpohualli* de su comunidad. Como veremos en los capítulos siguientes, estos *pipiltin* empezaron a incorporar la escritura alfabética en sus *xiuhpohualli* y a combinarla con su antigua escritura pictográfica. Ambas escrituras eran un conocimiento ajeno a los *nahua* ordinarios al inicio de la segunda mitad del siglo XVI, y por lo tanto esta escritura doble, resultado del contacto cultural y escriptural español/*nahua*, siguió siendo exclusivamente controlada por la aristocracia *nahua*.

---

<sup>28</sup>Para una visión de las diferentes perspectivas que se muestran la adopción del alfabeto en el Nuevo Mundo como un proceso de negociación, véanse Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII (México: Fondo de Cultura Económica, 1995); Klor de Alva, "Language, Politics and Translation: Colonial Discourse and Classical Nahuatl in New Spain"; Leibsohn, "The *Historia Tolteca-Chichimeca*: Recollecting Identity in a Nahua Manuscript," 219; Lockhart, The Nahuas 326-373; Mignolo, "Literacy and Colonization" 51-96.

El Códice Aubin fue compuesto en la segunda mitad del siglo XVI, más precisamente alrededor de 1576. A diferencia de los códices prehispánicos compuestos sobre las pieles de venado o las cortezas del árbol llamado por los *nahua amacuahuitl*, el Códice fue escrito sobre el papel al estilo europeo. También, en lugar de ser una larga tira como en el período precolombino, el Códice tiene la forma de un códice europeo, es decir que sus hojas están sujetadas a la izquierda. No se conoce la identidad de su(s) autor(es), pero se sabe que era(n) ciudadano(s) del distrito San Juan de México-Tenochtitlan, uno de los cuatro distritos de la capital *mexica*. El Códice contiene la historia de los *mexica* de San Juan desde 1168 hasta 1596, más una parte adicional, escrita por una mano diferente del resto del *xiuhpohualli*, que va hasta 1608.

En el momento de producción del Códice, los españoles ya estaban instalados en el centro de la ciudad de México-Tenochtitlan. Les habían quitado espacio a los cuatro barrios *mexica* prehispánicos después de cambiarles el nombre a Santa María, San Sebastián Atzacualca, San Pablo Zoquipan y San Juan Moyotlan, y habían instalado su barrio en el centro de la antigua ciudad *mexica* (Gibson 371). Habían destruido los *calmecac* y los habían reemplazado por escuelas de misioneros como la de Gante en Tenochtitlan y el Colegio franciscano de Santa Cruz en Tlatelolco. Allí estaban educando a los hijos de la aristocracia *nahua* (Gibson 149-151). Al nivel político hasta 1565, las secciones indias

todavía tenían su propio gobernador, y éste era descendiente de la misma dinastía en el poder que antes de la conquista (Gerhard 180-181).

El Códice sigue el formato del *xiuhpohualli*, es decir que su eje de organización principal es temporal y que provee la noción de una progresión histórica del *altepetl*. Al principio del documento, y siguiendo la tradición historiográfica *nahua* prehispánica, cada año tiene su propia página: a la izquierda se encuentra el glifo del año, en medio el texto alfabético y abajo las imágenes o glifos correspondientes. A partir del año prehispánico 2 Tecpatl, sin embargo, se empiezan a poner cinco años en la misma página, y este esquema continúa hasta después de 1521. Los cinco glifos del calendario *nahua* están colocados en una secuencia vertical situada a la izquierda de la página. A la derecha de los signos del año *nahua*, se encuentra el texto alfabético; más a la derecha, conectados con el glifo del calendario por una línea, están los glifos y pictografías que comunican los sucesos que tomaron lugar.

El Códice combina de manera llamativa la escritura pictográfica y la escritura alfabética. Ambos sistemas escripturales comparten el espacio del manuscrito, y ambas son importantes para la lectura. En ciertas páginas, predomina lo alfabético y en otras lo pictográfico, pero en términos de la obra en general, no aparece privilegiada una escritura sobre la otra. Al contrario, las palabras alfabéticas y los glifos se presentan claramente como

escrituras complementarias; es decir que es necesario leer las dos formas escriturales para hacer una lectura completa de la obra.

El Códice empieza con el relato de la salida de los *mexica* de Aztlán y el inicio de su largo viaje hacia el valle de México. Los *mexica* pasan por muchos pueblos en los cuales se quedan poco tiempo. En medio de las andanzas en el año 2 casa (1325), eligen a Tenochtli como jefe de su grupo. Después de la toma de poder de Tenochtli, los *mexica* continúan su migración por el valle de México. Allí tienen varios conflictos con los ocupantes del valle, de los cuales el más significativo ocurre con el rey de Tezozómoc de Azcapotzalco, jefe de los *tepaneca*. Habiéndose establecido los *mexica* en Chapultepec donde se encuentra una gran fuente de agua, los *tepaneca*, ayudados por Cocox y los habitantes de Colhuacan los expulsan de Chapultepec después de una humillante derrota. En el año 2 caña (1351), los *mexica* abandonan Chapultepec y vuelven a iniciar su viaje.

En el año 1 caña (1363), después de varios años de andanza, los *mexica* paran su recorrido al encontrar un águila sobre un nopal comiéndose una serpiente. Obedeciendo a una revelación, los *mexica* establecen allí su capital, Tenochtitlan. A partir de ese momento, los *mexica* empiezan a consolidar su imperio. Se suceden varios emperadores, y con los años se agranda el territorio controlado por los *mexica* hasta que llegan los españoles a Chalchicueyecan (Veracruz) en el año 1 caña (1519).

En el año 3 casa (1521), los españoles invaden México-Tenochtitlan, matan a Mochtezuma y conquistan a los *mexica*. A partir de esa fecha, la presencia de la cultura española dentro de la vida anual de los *mexica* se vuelve obvia con la inclusión de nuevos elementos cristianos. Junto con la sucesión de los jefes de los *mexica* del distrito de San Juan, se empiezan a marcar los acontecimientos cristianos más importantes como la construcción de iglesias, la celebración de fiestas cristianas y la ida y venida de los arzobispos. A partir del año 1564, también se empiezan a incorporar referencias personales sobre la vida privada del (de los) autor(es) y de su(s) familia(s).<sup>29</sup>

El Códice termina en el año 1608, pero los acontecimientos de los años 1597 a 1608 ya no son de la misma mano que el resto del *xiuhpohualli*, y por lo tanto esta parte se considera como un suplemento y no como una parte principal de la obra (Brotherson, Painted 177). El suplemento provee información muy limitada en comparación con el resto del *xiuhpohualli* ya que sólo presenta la sucesión de los jefes *mexica* de San Juan y la llegada del gobernador de México, del arzobispo y del virrey.

La Historia también contiene este tipo de suplemento posterior, pero éste no se encuentra al final de la obra sino al principio. La Historia empieza con una introducción

---

<sup>29</sup>Esta aparición de notas biográficas precede y anuncia el fenómeno que explicamos en el capítulo V al poner de relieve el empleo al principio del siglo XVII de la noción de autoría como instrumento de autorización en las Relaciones de Chimalpahin y la Crónica mexicayotl de Tezozómoc.

bilingüe (chocho-popoloca por una parte y náhuatl por la otra). Esta parte bilingüe se encuentra en los nueve primeros renglones del texto alfabético, pero según señala Charles Dibble, el editor de la Historia, esta sección no es de la misma mano que el resto de la obra y parece haber sido escrita en el siglo XVIII (11). Esta introducción presenta la obra como un libro de conquista de 52 hojas e invita a los miembros de la familia a sentarse para leer juntos el *xiuhpohualli*.<sup>30</sup>

La Historia es conocida bajo una multiplicidad de nombres: el Xiutlapoualli, los Papeles de la conquista de esta tierra, el Libro de conquista y la Conquista de México, y como el Códice, tiene la forma de un códice europeo y fue escrita sobre hojas de papel europeo. Fue compuesta en Cuauhtinchan entre los años 1545 y 1563 por un(os) autor(es) cuya(s) identidad(es) se ha(n) perdido, y contiene más de cuatro siglos de la historia de los *chichimeca* de Cuauhtinchan, del siglo XII hasta 1547.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup>La presencia de varias escrituras tanto en el Códice como en la Historia es probablemente resultado de la tradición *nahua* prehispánica en la que se componían los textos pictográficos entre varios escribas. Pero en la Historia la coexistencia de la escritura del siglo XVIII con la del siglo XVI también simboliza que los *nahua* visualizaban sus *xiuhpohualli* como obras que nunca estaban acabadas, es decir como textos a los que siempre se les podía añadir más elementos. La noción *nahua* del *xiuhpohualli* parece entonces haber sido sumamente abierta. Además la aparición del bilingüismo en la Historia revela que tampoco el idioma se consideraba un elemento fijo en estos *xiuhpohualli*.

<sup>31</sup>Cuauhtinchan se encuentra al sur este de Puebla. Para más información sobre esa región veáanse las dos obras de Luis Reyes García, Cuauhtinchan del siglo XII al XVI (Puebla: Fondo de Cultura Económica, 1988) y Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan (Puebla: Fondo de Cultura



En la época durante la que se compuso la Historia, Cuauhtinchan tenía menos influencia española que Tenochtitlan. Los españoles habían tomado control de la región en 1520, y Cuauhtinchan se había vuelto parte de la encomienda de Tecali, posesión de Francisco de Orduña Loyando. Rápidamente se habían instalado en los alrededores varias órdenes religiosas, pero la población indígena estaba dispersa en muchas estancias, y a pesar de la orden en 1552 de que se reunieran los indios en la cabecera de Cuauhtinchan, los habitantes indígenas siguieron dispersos hasta por lo menos 1580 (Gerhard 222).

La Historia, como el Códice, sigue el formato temporal del *xiuhpohualli*, pero su organización anual no es tan fija como la del Códice. En algunos casos se encuentran varios glifos del año en la misma página, y en otros casos, no se halla ningún glifo temporal durante varias páginas. Además la obra parece incompleta. Al final de la obra sólo se encuentra el texto alfabético y espacios en blanco donde deberían haberse añadido los glifos.<sup>32</sup> Como en el Códice, en la Historia el texto pictográfico no es una sencilla repetición de los elementos ya comunicados por el texto alfabético sino que ambos medios, el pictográfico y el

---

Económica, 1988).

<sup>32</sup>La presencia de espacios en blanco donde deberían de haberse añadido los glifos parece indicar que primero se escribió el texto alfabético en el Códice. El hecho que la parte pictográfica haya quedado vacía revela ya el inicio del movimiento hacia lo exclusivamente alfabético del siglo XVII que estudio en el capítulo V.

alfabético, son complementarios y traen informaciones diferentes.

La historia de los *chichimeca* de Cuauhtinchan empieza en el año 1 sílex cuchillo con la llegada a Tollan de los *nonoualca-chichimeca* con sus aliados los *tolteca-chichimeca*. Después de un año de convivencia amical, los dos grupos se pelean por culpa de Uemac, un niño recogido y criado por los *tolteca-chichimeca*. La pelea acaba con la muerte de Uemac por los *nonoualca-chichimeca* y la salida de éstos de Tollan. Los *nonoualca-chichimeca* empiezan entonces una migración por diferentes territorios en los que van fundando nuevos pueblos.

Trece años después de la salida de los *nonoualca-chichimeca* de Tollan, los *tolteca-chichimeca* también deciden abandonar la ciudad. Mandan a un sacerdote llamado Coenan en búsqueda del lugar ideal. Coenan lo encuentra en Cholula, y después de consultar con Quetzalcoatl, regresa a Tollan y les da la buena noticia a los cuatro jefes *tolteca*: Ixcicouatl, Quetzalteueyac, Tezcacahuitzil y Tolohuitziltzin. Los *tolteca-chichimeca* parten entonces para Cholula. Llegan allí después de varios años de viaje y se instalan con el permiso de los habitantes previos, los *olmeca xicalanca*.

Después de ser humillados por los *olmeca xicalanca* varias veces, los *tolteca-chimeca* inician una guerra contra éstos. Para vencer a sus enemigos, los *tolteca-chichimeca* deciden pedir ayuda a otros *chichimeca* que aún viven en Chicomóztoc, el lugar originario de los *nonoualca-chichimeca*

y de los *tolteca-chichimeca*. Siete tribus vienen a ayudar a los tolteca. Los *olmeca xicalanca* son derrotados, y a mediados del siglo XII se funda Cuauhtinchan.

El resto de la Historia trata de los vaivenes que experimenta la comunidad desde el momento de su fundación hasta varios años después de la conquista española. Primero Cuauhtinchan vive como un señorío autónomo. Pero después de 224 años de independencia, el territorio es conquistado primero por los *tlatelolco* y 69 años más tarde por los *mexica* quienes dividen la comunidad en cinco partes. Finalmente a su vez los españoles conquistan Cuauhtinchan. La Historia termina en 1545, es decir más de dos décadas después de la conquista española. En la sección que trata de la época posterior a la conquista, sin embargo, la Historia hace poca alusión a los sucesos de la cultura española y sigue enfocándose en los conflictos entre los *altepetl nahua* y los asuntos de sucesión.

Tanto el Códice como la Historia tratan entonces de la historia de una comunidad *nahua* desde su fundación en la época prehispánica hasta la época posterior a la llegada de los españoles. Los dos empiezan con el inicio de la migración del pueblo hacia un lugar mejor, presentan las diversas etapas de la migración y la fundación de la comunidad. Ambos terminan presentando los acontecimientos más importantes de la comunidad ya establecida en un territorio fijo y finalmente el cambio al llegar los españoles y conquistar el territorio.

El Códice y la Historia, tal como lo revela la breve síntesis de sus contenidos temáticos, revelan la conexión entre el poder local y el *xiuhpohualli* señalado por Lockhart ya que cada historia está claramente relacionada con una comunidad local y relata los problemas de esta comunidad con otros grupos étnicos. Los dos *xiuhpohualli* entonces no dan la impresión de pertenecer a la historia común de un mismo grupo, sino que más bien se presentan como dos memorias separadas del pasado.

Al mismo tiempo, como veremos en los próximos capítulos, a pesar de presentar la historia de dos comunidades diferentes y de haberse escrito en dos partes del centro de México distintas, los dos *xiuhpohualli* señalan un proceso común de transculturación muy complejo que no se limita al contacto entre la cultura *nahua* y la española, sino que incorpora señales de tensiones entre los diferentes *altepetl nahua* y entre la clase *nahua* alta y el resto de la población indígena. A través de un análisis textual del Códice y de la Historia, mostraré entonces cómo los dos *xiuhpohualli nahua* coloniales tempranos se construyen a través de un proceso de transculturación que se basa en el contacto y la transformación de la cultura *nahua* frente a la española, y también dentro de este nuevo contexto colonial, en la evolución de las subculturas *nahua* locales y de la cultura de la elite *nahua*.

## Capítulo II:

### Lo oral en lo alfabético en el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca

El Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca, temas de esta disertación, son, como vimos en el capítulo anterior, historias a la vez pictográficas y alfabéticas. El formato pictográfico que se halla en los dos *xiuhpohualli* ya era parte de la tradición historiográfica *nahua* antes de la conquista. En la época anterior a la llegada de los españoles a México, estas pictografías siempre eran acompañadas de una narración oral que complementaba la información provista por los dibujos. Esta versión oral constituía una parte esencial de la producción porque proveía la clave para entender las pictografías. En cambio, en las historias *nahua* compuestas después de 1550 como el Códice y la Historia el producto textual se transformó de texto pictográfico a texto pictográfico/alfabético como resultado de la alfabetización de los miembros de la elite *nahua* por los religiosos españoles y de la transcripción de sus discursos orales al alfabeto.

Este capítulo trata sobre el paso de lo oral a lo alfabético tal como lo revelan el Códice y la Historia, una transición que ha sido el punto de partida para lecturas ideológicas drásticamente opuestas por parte de la crítica y que me propongo matizar a continuación. Algunos

investigadores como Enrique Florescano y Miguel León-Portilla sostienen que la escritura alfabética que contienen los dos *xiuhpohualli* apunta hacia una límpida transcripción de lo oral a lo alfabético, mientras que otros como Donald Robertson proponen que lo alfabético es clara señal de una asimilación del sistema escritural europeo y de la cultura española. Yo espero demostrar cómo estas visiones tan contrarias son demasiado binarias y limitadas porque están basadas en la misma noción ficticia de la cultura *nahua* como una entidad fija y pura.

León-Portilla y Florescano, comprometidos con el proyecto ideológico de rescate de la tradición *nahua* prehispánica que he discutido en el capítulo anterior, han insistido en mirar los códices coloniales tempranos como el Códice y la Historia como obras prehispánicas trasvasadas al alfabeto. Como parte de este proyecto León-Portilla y Florescano no problematizan suficientemente el paso de lo oral a lo alfabético y consideran estos dos códices como productos "auténticos" de la cultura prehispánica *nahua*. Aunque en la sección introductoria de El destino de la palabra León-Portilla reconoce la existencia de cuestionamientos por mesoamericanistas como Louise Burkhart sobre la falta de "confiabilidad de los testimonios en náhuatl...transvasados después de la conquista a escritura lineal alfabética" (22), él no piensa que "el simple hecho de transformar la oralidad indígena en textos así fijados o establecidos altera radicalmente lo que se recitaba o cantaba

(22).<sup>33</sup> León-Portilla admite que después de la conquista "la antigua forma de transmisión se alteró y quedó desplazada por la de procedencia europea", pero añade casi al final de su obra: "Sin embargo el cambio en la forma de transmitir no implicó necesariamente una modificación substancial en el contenido de la expresión" (263). Las palabras usadas por León-Portilla en la conclusión de El destino de la palabra son llamativas porque repiten el mismo mensaje sobre la falta de transformación del contenido histórico en el paso de lo oral a lo alfabético que la introducción, pero a la vez ya revelan cierta cautela por parte del investigador mexicano quien añade en su comentario las palabras "necesariamente" y "substancial".

En la Memoria mexicana Florescano ni reconoce la existencia de un debate entre los mesoamericanistas sobre la cuestión del paso de lo oral a lo alfabético en las historias *nahua* compuestas después de la conquista. Sin embargo la obra de Florescano es sumamente valiosa porque examina la evolución de la representación del pasado en México desde la época anterior a la conquista hasta el momento de la

---

<sup>33</sup>Burkhart problematiza el acercamiento de León-Portilla a los textos coloniales tempranos: "Such cultural reconstructions strive to block out European influence, to show the Indians as they "really were". The results are fascinating and are probably valid for the most part, but they tend to overlook the realities of the contact situation and their influence on the sources. Also, this emphasis on the pre-Conquest period, this quest for the authentic Indian, ignores what these sources are best suited for: the study of cultural contact". Véase Louise Burkhart, The Slippery Earth: Dialogue in Sixteenth-Century Mexico (Tucson: Arizona UP, 1989) 5.

independencia. El estudio está organizado en tres grandes partes: antes de la llegada de los españoles, el momento de la conquista, y después de la conquista. Lo llamativo, no obstante, es que Florescano incorpora el Códice y la Historia dentro de su sección sobre los códices *nahua* prehispánicos sin mencionar que ambos *xiuhpohualli* fueron compuestos después de la conquista y que ambos emplean no sólo la escritura pictográfica como los códices prehispánicos sino también, como los libros europeos, la escritura alfabética (43-55). Estas omisiones revelan claramente una falta de problematización de la transcripción de lo oral a lo alfabético al presentar las historias indígenas alfabéticas coloniales tempranas como auténticas fuentes de autoridad sobre la cultura prehispánica *nahua*.

En cambio en Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period Robertson, quien no está comprometido con un proyecto de rescate cultural sino con estudiar los códices desde la perspectiva de la historia del arte, presenta los dos *xiuhpohualli* como historias aculturadas al sistema español por su adopción del sistema alfabético europeo. A diferencia de Florescano y de León-Portilla, Robertson no sólo subraya entonces el traspaso de lo oral a lo alfabético como un fenómeno problemático que cambia el contenido original de la historia *nahua*, sino que va más allá al interpretar la presencia del alfabeto en estos textos como señal de la pérdida del carácter auténtico *nahua* en los dos *xiuhpohualli*.



Los acercamientos al Códice y a la Historia de Florescano y León-Portilla y los de Robertson son por consiguiente ideológicamente opuestos. Los dos primeros estudiosos hacen todo lo posible para presentar los dos *xiuhpohualli* como productos *nahua* autóctonos, mientras que el tercero subraya la pérdida del carácter *nahua* en las dos historias. Sin embargo, al mismo tiempo, ambas aproximaciones describen la cultura prehispánica *nahua* como un elemento fijo y puro--auténtico--que fue contaminado después de mezclarse con la cultura española. Esta perspectiva cultural corre el riesgo de provocar una oposición demasiado simplista al considerar el contacto entre la cultura *nahua* y la cultura española y no toma en cuenta lo que más revelan el Códice y la Historia: la hibridez textual.

En cambio, pienso apuntar cómo el Códice y la Historia señalan una mutación del sistema escritural *nahua*, --no una desintegración de la tradición indígena, sino una hibridación de ésta. Como veremos a continuación, en los dos *xiuhpohualli*, la escritura alfabética europea proveniente de la cultura europea ha sido incorporada dentro del sistema escritural *nahua*, pero a la vez transformada por los escritores de los dos *xiuhpohualli*. El texto alfabético del Códice y de la Historia no es equivalente al europeo, sino que funciona de forma contestataria porque recaptura el componente oral *nahua* que ha transcrito al construirse con

mecanismos típicos del discurso oral y al reinscribir literalmente la palabra oral dentro de la palabra alfabética.

Para examinar el paso de la palabra oral a la palabra alfabética tal como se revela en los textos alfabéticos del Códice y de la Historia me propongo seguir el 'modelo contextualizado' planteado por investigadores como Jon Schaeffer y Joanne Rappaport como alternativo al 'modelo autónomo' de la palabra escrita desarrollado por estudiosos como Jack Goody, Eric Havelock y Walter Ong.

El modelo "autónomo" de la escritura fue introducido a finales de los setenta y en los ochenta en tres estudios claves sobre la relación entre lo oral y lo escrito: The Domestication of the Savage Mind (1977) de Goody, The Muse Learns to Write (1986) de Havelock y Orality and Literacy (1982) de Ong. Aunque partiendo de perspectivas disciplinarias diferentes--la etnología para Goody, y la literatura para Havelock y Ong--estos tres investigadores llegaron a conclusiones similares sobre el funcionamiento de la palabra escrita en relación con la palabra oral.<sup>34</sup> Los

---

<sup>34</sup>En The Domestication of the Savage Mind Goody, cuyo campo es la etnología, señala las dificultades en pasar de la información oral dada por los informantes nativos de una cultura sin escritura alfabética a una transcripción alfabética. Goody parte de una consideración general sobre el funcionamiento de la comunicación oral y alfabética y muestra de qué maneras se distinguen las dos formas de comunicación. En The Muse Learns to Write Havelock estudia el paso de lo oral a lo escrito en el contexto de la cultura griega alrededor del siglo VII cuando los poemas orales de la Iliada y de la Odisea fueron llevados a la escritura alfabética. Havelock argumenta que al pasar de lo oral a lo alfabético se perdieron muchos elementos de estos poemas orales. En Orality and Literacy Ong examina las diferencias entre lo oral y lo alfabético en un contexto menos específico

tres insisten en que, al pasar de lo oral a lo escrito, la información transmitida se encuentra modificada por las diferencias en el funcionamiento de la escritura y del sistema oral. En cualquier cultura, explican estos críticos, la escritura se vincula con lo abstracto y lo lógico, mientras que el lenguaje oral se enlaza con lo inmediato y lo irracional. En sus trabajos, estos críticos por lo tanto establecen una oposición entre el sistema de comunicación de la oralidad y el de la escritura, argumentando que al volverse alfabética cualquier sociedad siempre cambia su modo de pensamiento siguiendo los mismos moldes predecibles porque la palabra oral y la escrita se relacionan con modos de pensar fijos.

Pero, como bien afirman Schaeffer y Rappaport, la relación entre lo escrito y lo oral es mucho más compleja que lo que indican los estudiosos citados arriba.<sup>35</sup> La escritura,

---

histórica y culturalmente. A pesar de las diferencias en sus acercamientos estos tres investigadores han llegado a conclusiones muy similares sobre la oralidad y la escritura alfabética y sus estudios sugieren que la escritura alfabética y la oralidad tienen un funcionamiento fijo independiente de la cultura en las que se dan. Schaeffer y Rappaport no son los únicos críticos que han resistido las teorías propuestas por Goody, Havelock y Ong. Para más ejemplos de estudiosos opuestos a la idea de un modelo 'autónomo' de la palabra escrita, véase entre otros: M.T. Clanchy, From Memory to Written Record: England 1066-1307 (Cambridge: Harvard UP, 1979); Susan Scriber y Michael Cole, The Psychology of Literacy (Cambridge: Harvard UP, 1981); Brian Stock, The Implications of Literacy: Written Languages and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries (Princeton: Princeton UP, 1985); y Brian Street, Literacy in Theory and Practice (Cambridge: Cambridge UP, 1985).

<sup>35</sup>Schaeffer estudia la relación entre la oralidad y el alfabeto en el contexto preciso del cuarto libro de De doctrina christiana de San Agustín. Empieza desmantelando

como apuntan estos dos críticos, no se instituye independientemente del contexto histórico social, y por lo tanto no se puede crear una teoría general con respecto al paso de lo oral a lo escrito, sino que se tienen que tomar en cuenta las circunstancias culturales específicas a la adopción de la escritura alfabética. Conviene entonces reemplazar la visión "autónoma", demasiado ahistórica y teórica, por un acercamiento más práctico que tome en cuenta la especificidad cultural de cada caso de institucionalización del alfabeto (Schaeffer, "The Dialectic" 1135; Rappaport, "Object" 272).

En el Códice y la Historia la adopción de la escritura alfabética por los *nahua* tiene que ser leída dentro del contexto colonial latinoamericano en la que ocurrió, es decir que se tiene que tomar en cuenta que la escritura alfabética adoptada en los dos *xiuhpohualli* era un elemento tomado de los españoles colonizadores y que la transcripción de lo oral a lo alfabético era parte de un proceso de colonización por

---

las teorías que presentan lo alfabético y lo oral como dos formas de expresión binarias propuestas por investigadores como Goody, Havelock y Ong, y después examina la oralidad presente en la obra de Agustín. Véase Jon Schaeffer, "The Dialectic of Orality and Literacy: The case of Book 4 of Augustine's *De doctrina christiana*," PMLA 111(1996): 1133-1145. Rappaport estudia el paso de lo oral a lo alfabético en el contexto cultural de la región andina durante la época colonial. Ella resume su proyecto así: "Although I perceive literacy as playing a central role in the transformation of native Andean thought and organization, I do not consider it a neutral technology that molds thoughts in predictable ways, as do the more evolutionary theorists (Goody 1977; Ong 1982). I look for explanation within the social and political matrix in which specific literacies are employed to comprehend the impact that the written word had on native Andean People," (272). Consúltese Rappaport, "Object and Alphabet" 271-291.

parte de los españoles. En la segunda mitad del siglo XVI, los españoles ya habían conquistado el centro de México; es decir que el pueblo *nahua* estaba bajo la dominación española. Como parte de esta dominación, a partir de 1525, los españoles habían cerrado los *calmecac nahua*, y de manera simultánea los frailes habían abierto sus propias escuelas en las que se habían hecho cargo de la alfabetización de la nobleza *nahua* (Gruzinski 23). En el contexto colonial latinoamericano, la alfabetización de la nobleza *nahua* estuvo entonces íntimamente relacionada con el proyecto de evangelización de la población indígena y con un intento de asimilación de la aristocracia *nahua* a la cultura española.<sup>36</sup>

La transcripción de lo oral a lo alfabético en el caso cultural específico de la colonización de México por los españoles también tuvo un impacto profundo sobre la lengua náhuatl.<sup>37</sup> Como parte de la alfabetización los discursos orales prehispánicos en náhuatl se transcribieron al alfabeto, pero como el alfabeto español no era adecuado para transcribir la variedad de sonidos del náhuatl, muchos sonidos náhuatl fueron transformados.<sup>38</sup> Veamos lo que dice sobre este problema Richard Andrews:

---

<sup>36</sup>Para más información sobre las diversas perspectivas acerca de la alfabetización de los indígenas en en Latinoamérica durante la época colonial, véase la nota número 28.

<sup>37</sup>Para más información sobre la transformación del náhuatl después del contacto español/*nahua* el capítulo siete de The Nahuas After the Conquest de Lockhart es particularmente informativo.

<sup>38</sup>Richard Andrews explica el sistema fonético náhuatl en Introduction to Classical Nahuatl (Austin: Austin UP, 1975) 1-12.

When the Spanish missionaries of the sixteenth century faced the problem of assigning graphic symbols to Nahuatl sounds, they used the spelling conventions of the Spanish alphabet. This was not an altogether happy solution. The Spanish alphabet of the time was neither economical nor stable. And, furthermore, some of the Nahuatl sounds had no Spanish counterparts, while others occurred in environments different from the Spanish ones, creating difficulties in regard to how they should be represented.

....There arose, consequently, a certain lack of uniformity in the use of various letters, a lack found not only in the works of different writers but also within a single work. (406)

Como explica Andrews al pasar del discurso oral náhuatl al alfabeto español, las palabras en náhuatl empezaron a escribirse en una multitud de maneras. Esta situación ocurrió, como señala Andrews en los textos alfabéticos recopilados por los religiosos, pero también sucedió, como mostraré a continuación, en las obras alfabéticas náhuatl transcritas por los propios *nahua*. La transcripción de la oralidad *nahua* al alfabeto español consistió entonces no sólo en el paso de un modo de comunicación (oralidad) a otro (alfabeto), sino que también incorporó asimilaciones lingüísticas del español por el náhuatl.

Como señala Walter Mignolo en "Literacy and Colonization: The New World Experience", la alfabetización de los *nahua* fue entonces parte de un proyecto más amplio de control español sobre la cultura *nahua*. Este proyecto que Mignolo califica de "tyranny of the alphabet" conllevó mucha violencia:

The violence, however, is not located in the fact that the youngsters have been assembled and enclosed day and night. It comes, rather, from the

interdiction of having conversations with their parents, particularly with their mothers. In a primary oral society, in which virtually all knowledge is transmitted by means of conversation, the preservation of oral contact was contradictory with the effort to teach how to read and write. Forbidding conversations with the mother meant, basically, depriving the children of the living culture imbedded in the language and preserved and transmitted in speech. (67)

Los españoles no sólo querían destruir la producción oral *nahua* sino también asegurarse de que controlarían el modo de comunicación alfabético que iba a remplazar la oralidad: "alphabetic writing gave control of the situation to the Castilians, for even if a version of the dialogue was written in Náhuatl, control of the alphabetic writing and printing was in the hands of the colonizer" (69). Sin la transcripción al alfabeto--aún en náhuatl--de las narraciones orales *nahua*, los españoles no hubieran podido tener acceso a las historias *nahua* ni hubieran podido vigilar los productos culturales *nahua* en circulación. Al obligar a la nobleza *nahua* a adoptar el alfabeto para reemplazar su sistema oral, los españoles estaban entonces asegurándose de que los *nahua* se verían obligados a utilizar un instrumento de expresión que ellos dominaban.

Esto me lleva a otra gran implicación del paso de lo oral a lo alfabético en México. Al forzar a los *nahua* a transcribir sus historias al alfabeto, los españoles estaban garantizando que las historias *nahua* prehispánicas pasarían por un filtro. En efecto, la transcripción de las historias orales al alfabeto creó la posibilidad de reescribir las historias al mismo tiempo que se estaban pasando de la forma

oral a la forma escrita. Permitió que algunos elementos del pasado *nahua* anterior a la conquista, como la religión, se volvieran a interpretar desde la nueva realidad colonial.

Este filtro religioso cristiano, como mostraré en el capítulo cuarto, es particularmente obvio en el Códice. En el texto alfabético de este *xiuhpohualli* se hallan varias referencias a los dioses *nahua* prehispánicos como figuras del demonio. Por ejemplo, en la sección del Códice que presenta la aparición de Huitzilopochtli frente a los azteca para ordenarles que cambien su nombre a *mexica* se encuentra: "oc ceppa oncan oquinnotz in diablo in huitzilopochtli quimilhui" (Otra vez allá les llamó el diablo Huitzilopochtli; les decía) (7; trad. 22). Aquí es de notar que la palabra diablo está escrita en español en el texto alfabético en náhuatl del Códice, subrayando una vez más la estrecha conexión entre el proyecto de asimilación de la escritura alfabética española y el proyecto de colonización cultural.

Como propone Mignolo, la alfabetización fue entonces claramente parte de un proyecto colonizador por parte de los españoles, pero yo quisiera matizar esta visión al mostrar cómo la incorporación del alfabeto que encontramos en el Códice y en la Historia no revela un gesto pasivo de aculturación a la tiranía de la cultura española, sino un gesto de hibridación cultural mucho más complejo que le permitió a la clase dirigente negociar su poder sobre el resto de su comunidad indígena. Apuntaré cómo los textos



alfabéticos del Códice y de la Historia no asimilaron pasivamente el sistema del colonizador, sino que lo redefinieron para acomodarlo a los parámetros más orales de su propia cultura hegemónica *nahua* a través de un movimiento doble: la construcción del texto alfabético con mecanismos típicos del discurso oral y la reinscripción dentro de la narrativa de los discursos orales que acompañaban las historias *nahua* antes del contacto español/*nahua*.

La presencia de estos ecos de la oralidad--que en el contexto de paso autónomo de la oralidad a la escritura alfabética en una cultura como la europea en la Edad Media podría interpretarse como un hecho poco rebelde--cobra en el caso del Códice y de la Historia una significancia muy diferente. En la situación de contacto cultural entre la elite *nahua* y los religiosos españoles ocasionada por la conquista de México, la reaparición de la oralidad dentro del texto alfabético español constituye un gesto contestatario de apropiación del sistema escritural europeo y de reivindicación del sistema oral *nahua* dentro de éste, es decir una técnica de resistencia por parte de la elite *nahua*.

#### **I- Mecanismos del discurso oral en el Códice y la Historia**

Tanto en el texto alfabético del Códice como en el de la Historia se encuentran tres de las características principales del discurso oral: la fórmula, la redundancia y el anacoluto. Como veremos a continuación, la presencia y la locación en el texto alfabético de ambos *xiuhpohualli* de

estos recursos típicos del discurso oral revelan la reinserción de la narrativa oral prehispánica *nahua* dentro del sistema escritural español y constituyen un gesto de negociación con el sistema alfabético europeo colonizador.

Aunque los investigadores como Goody, Havelock y Ong--que creen en la existencia de una relación fija entre la oralidad y la escritura--y los estudiosos como Schaeffer y Rappaport--que al contrario argumentan que la dinámica entre lo oral y lo escrito es variable y depende de las circunstancias culturales que la rodean--no concuerden en sus conclusiones acerca de la relación entre la comunicación oral y la comunicación escrita, los tres señalan características comunes del discurso oral: el anacoluto, la redundancia y la fórmula. Otro rasgo propio al lenguaje oral que todos ponen de relieve es su aspecto mnemónico. Insisten en que en el sistema de comunicación oral el contenido se transmite por vía auditiva. La memoria tiene por lo tanto que estar entrenada acústicamente, y el lenguaje que se utiliza debe ser fácil de memorizar (Ong 33; Schaeffer 1139).

Uno de los métodos principales para ayudar la memoria auditiva consiste en utilizar ciertas formas léxicas muy específicas. Dentro de estas formas léxicas está, por ejemplo, la fórmula, que consiste en un grupo de palabras que se repiten con regularidad para expresar la misma idea en una narrativa. En lugar de utilizar un léxico diferente para expresar el mismo concepto o la misma acción en una narrativa, el discurso recicla las mismas palabras y las

utiliza varias veces. Las narrativas orales se construyen generalmente a partir de varias de estas fórmulas que se repiten conforme va avanzado la acción (Goody 112-5; Ong 34; Schaeffer 1140).

Otra característica léxica del discurso oral es la redundancia o repetición excesiva de la misma palabra o concepto. En las recitaciones, se emplea mucho esta estrategia verbal para asegurarse que el público entienda el mensaje: en un auditorio numeroso no todas las personas oyen perfectamente todas las palabras del hablante a causa de los problemas acústicos. Además no todos entienden la palabra o el concepto la primera vez que lo oyen. Por lo tanto conviene repetir el mensaje que se quiere transmitir (Neuschel 103-14; Ong 39-40).

Para facilitar la memorización, la narrativa oral emplea entonces las estrategias verbales de la redundancia y de las fórmulas. Como nota Kristin Neuschel, estas estrategias tienen consecuencias importantes sobre la estructura del discurso oral porque lo convierten inevitablemente en una estructura circular. Al repetirse una y otra vez, el lenguaje forma unos círculos lingüísticos que ayudan al lector a seguir la progresión de la trama (103-114).<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup>Neuschel habla de la estructura circular de la recitación en un contexto más amplio. Su obra estudia el caso de Francia en el siglo XVI e ilustra cómo los documentos escritos en esa época contienen estructuras no sólo lineales sino también otras circulares, residuos de las recitaciones de las que provienen (103-14).

También concuerda la crítica sobre el carácter aditivo del discurso oral, aunque no todos los investigadores interpreten de la misma manera este elemento. La estructura aditiva utiliza la construcción del anacoluto 'y...y...y' para relacionar las cláusulas del pensamiento. Todos los críticos coinciden en calificar el anacoluto de estructura muy rítmica que permite ayudar a recordar la narrativa, pero no sacan todas las mismas conclusiones sobre el uso del anacoluto. En Orality and Literacy Ong, por ejemplo, compara dos versiones de la Biblia, una que ha mantenido la estructura del anacoluto para presentar los hechos y la otra que ha reemplazado los y...y...y por "entonces" "por consiguiente" y "mientras" y concluye que sólo la segunda "provides a flow of narration with the analytic, reasoned subordination that characterizes writing" (37). La asociación de Ong entre la escritura y lo analítico revela que éste interpreta el uso del anacoluto en la oralidad como señal de que el discurso oral es un discurso incapaz de racionalidad. En cambio, los críticos que se oponen a la binaridad oralidad/alfabeto consideran el anacoluto como una técnica puramente rítmica que no señala necesariamente una falta de racionalidad (37).

Estrechamente asociada con el anacoluto, el formulismo y la redundancia, la recitación utiliza el ritmo como recurso adicional para facilitar el recordar de la narrativa y ayudar en su reiteración. Junto con el ritmo se emplea generalmente

la música y a veces el baile.<sup>40</sup> Estas dos actividades usualmente acompañan la enunciación del discurso oral y crean el ritual necesario para facilitar la memorización de la narrativa (Havelock 70-5; Ong 34; Schaeffer 1142).

Tanto en el Códice como en la Historia los textos alfabéticos se construyen utilizando casi todas las características del discurso oral que acabo de mencionar. No sólo emplean la fórmula, sino también la redundancia y el anacoluto. Además estas estructuras se utilizan en los momentos más importantes de los *xiuhpohualli*, es decir para resaltar cierta información por sobre el resto de la narración. Esta reinscripción del discurso oral dentro del texto alfabético revela entonces un privilegio de la estructura del lenguaje oral sobre la del lenguaje alfabético. Lo realmente importante en las historias es lo que se comunica con los mecanismos del discurso oral, y el alfabeto--que no se construye como un discurso oral--sirve sólo para comunicar lo que no tiene tanta importancia.

El Códice y la Historia emplean ambos la estructura sintáctica del anacoluto cuando presentan los episodios claves de la historia. Veamos dos ejemplos de esto: El primero se encuentra al inicio de la Historia y relata el incidente de la primera pelea entre los *tolteca-chichimeca* y

---

<sup>40</sup>Ya que el ritual del baile era un medio externo que acompañaba la recitación, no se encuentra incorporado en los textos alfabéticos de los dos *xiuhpohualli*, y no he encontrado suficiente información para determinar si seguía acompañando la lectura de los *xiuhpohualli* en la época colonial temprana.

sus aliados los *nonoualca-chichimeca* después de su convivencia amical en Tollan durante un año. La segunda cita se halla en el Códice y narra el proceso de migración de los *mexica* hacia Tenochtitlan:

auh yn iquac ya telpochtli yn memac niman ya quinuatia ynic ychan tlapiazqua y nonoualca yn memac.

auh yn iquac ya telpochtli yn memac niman ya quinuatia ynic ychan tlapiazqua y nonoualca yn memac.

auh niman quilquique y nonoualca mayui nopiltzin maticchiuacan yn tlein toconmonequiltia niman ya yn ychan uallapia y nonoualc y uemac.

auh niman y quimitlanillia zoua quimilhuia y nonoualca anechmoquaquilizque ciua namechnoauatillia yeuatl y nauiztetl ynic tzintamalpatlauac.

auh niman quimonanaco yn ciua nauime yn aoc auilli ynic ueueyn amo yxquich y nicnequi amo aci y nauiztetl yn intzintamall cenca uey y nicnequi niman cenca oquallanteuaque yn nonoualca.

Y en verdad fue el yueyo de Tezcatlipoca, fue obra, **para que** se desbarataran, **para que** se alteraran los *tolteca chichimeca* con los *nonoualca chichimeca*; **para que** se enfrentaran los *tolteca chichimeca* con su complemento los *nonoualca*.

Y cuando ya era joven Memac, luego ya les ordena a los *nonoualca* para que vigilen su casa.

Y luego le dijeron los *nonoualca*: Así sea, mi *pili*.<sup>41</sup> Hagamos lo que tú deseas. Luego ya los *nonoualca* vigilan la casa de Uemac.

Y luego les pide mujer: -Ustedes me darán mujer, les ordeno que sea de caderas de cuatro cuartas de ancho.

Y luego vinieron y tomaron cuatro mujeres, aún no jugadas, que no eran de la medida. Le dijo a los *nonoualca*: No llegan a lo que deseo, sus caderas no llegan a cuatro cuartas, las quiero más grandes. Luego los *nonoualca* se enojaron mucho y se fueron. (Historia 133, trad. de la edición, subrayado mío)

3 tecpatl: yc niman hualmiquanique y tollan y *mexica*

---

<sup>41</sup>*Pili* se utiliza para un noble. Es un título de rango que no se puede traducir fácilmente.

- 9 acatl: in ipan acatli cempohualxiuhtique yn onca  
tolla y mexica  
10 tecpatl: auh niman yc omniquanique yn  
tlitlalacyan ym mexica  
7 tochtli: oncan matlasxihtique ozce atlitlalacyan  
y mexica  
8 acatl auh niman yc omniquanique yn tlemacaym  
mexica  
12 acatl: I(pm)n cpan acatl in ypan macuilxiuhtique  
yn tlamaco y mexixa
- 3 tecpatl: Y luego se mudaron los *mexica* a Tollan.  
9 acatl: cumplieron los *mexica* veinte años allí en  
Tollan  
10 tecpatl: Y luego se mudaron los *mexica* a  
Atlitlalacyan.  
7 tochtli: allí cumplieron los *mexica* once años en  
Atlitlalacyan.  
8 acatl: Y luego se mudaron los *mexica* a Tlemaco.  
12 acatl: en este año cumplieron los *mexica* cinco  
años en Tlemaco.  
(Códice 23-4; trad. de la edición y subrayado mío)

Las dos citas presentan una narrativa muy diferente, pero ambas son partes esenciales de la historia de la comunidad: la primera porque trata de la pugna que causó la salida de los *tolteca-chichimeca* hacia Cuauhtinchan, el lugar donde se establecerían, y la segunda porque cuenta la migración de los *mexica* hacia Tenochtitlan, que se convertiría en el centro del imperio más poderoso de Mesoamérica. En los dos trozos es de notar que, para subrayar la importancia de la información, se ha escogido la estructura del 'y...y...y' que le confiere a la narrativa un carácter rítmico y facilita la memorización de la narrativa.

Pero además en estos dos *xiuhpohualli* el 'auh' (y) por lo general se usa con 'niman' (luego), en el conjunto 'auh niman' (y luego) que indica no sólo la idea de añadir, sino que también confiere una noción temporal. No se trata ya

solamente de describir un momento histórico importante dando una lista de sucesos con el aditivo 'auh' (y) como propone Ong. Ahora también se incorpora una cronología temporal con la palabra 'niman', estableciendo por lo tanto la sucesión temporal lineal de los eventos presentados. Esta incorporación de 'niman' se puede explicar por el formato de la historia presentada: al tratarse de un *xiuhpohualli*, el formato temporal se vuelve el eje esencial de la narrativa, y la palabra 'niman' sirve para poner de relieve la estructura temporal lineal. El funcionamiento del anacoluto se justifica entonces por el formato cronológico lineal característico del *xiuhpohualli* y constituye más una señal de la capacidad de mantener la escritura lineal *nahua* del *xiuhpohualli* al transcribirse la historia al alfabeto que la marca de una falta de racionalidad.

Esta situación se confirma al notar en la cita de la Historia la repetición de 'para que'. Esta reiteración es significativa porque muestra que el discurso oral *nahua* no corresponde al modelo teórico del anacoluto presentado por Goody. El discurso oral *nahua* es redundante para facilitar el recuerdo de la narrativa, pero no es, como lo propone Goody en su análisis teórico de la estructura aditiva, un discurso irracional. En la cita: "**para que** se desbarataran, **para que** se alteraran los *tolteca chichimeca* con los *nonoualca chichimeca*; **para que** se enfrentaran los *tolteca chichimeca* con su complemento los *nonoualca*" (133) las palabras 'para que' revelan un proceso de intencionalidad en



el discurso oral, y son por lo tanto reflejos de un discurso racional.

Otro rasgo de la narrativa oral que se reinscribe en el texto alfabético de ambos *xiuhpohualli* es el empleo de las fórmulas. Tanto en la Historia como en el Códice el uso de estas fórmulas es muy acentuado, y marca un elemento esencial de la historia. En el Códice las fórmulas se encuentran principalmente en las partes que cuentan las migraciones de los *mexica* como la cita que acabo de presentar y también en las secciones que narran la muerte de un *tlatoani* y la toma de poder de su sucesor.<sup>42</sup> En la Historia las fórmulas se hallan en los mismos lugares que en el Códice. Cada vez que la narrativa comunica la migración de un dirigente, aparece la misma fórmula: "'X' auh niman ya qihuh 'Y'" (X luego se va a Y). La ilustración más obvia de este procedimiento se encuentra en la siguiente cita sacada de la Historia:

Quauhtepec Niman ya uitze  
 Colhuacan Niman ya uitze  
 tlatlahqui centli ymancan Niman ya uitze  
 Nextepec Niman ya uitze  
 tlatlahquitepec Niman ya uitze  
 tzonpanuacan Niman ya uitze  
 Omitemaloyan Niman ya uitze  
 Atziuacan Niman ya uitze  
 Atoyatl quapantli ypoztecan Niman ya uitze  
 Comalla Niman ya uitze  
 Tepetl yaualiuhcan Niman ya uitze  
 Iayauhcan Niman ya uitze  
 ueycan xalpan Niman ya uitze

luego ya vienen a Quauhtepec  
 luego ya vienen a Colhuacan

---

<sup>42</sup>El *tlatoani* era el señor de cada comunidad o *altepetl*. Lockhart provee más información sobre esta figura en la sección sobre el *altepetl* de su obra The Nahuas 23-75.

luego ya vienen a Tlatlahuqui Centli Ymancan  
 luego ya vienen a Nextepepec  
 luego ya vienen a Tlatlahuquitepec  
 luego ya vienen a Tzonpanuacan  
 luego ya vienen a Omitemaloyan  
 luego ya vienen a Atziuacan  
 luego ya vienen a Atoyatl Quapantli Ypoztecán  
 luego ya vienen a Comalla  
 luego ya vienen a Tepetl Yaualiuhcan  
 luego ya vienen a Iayauhcan  
 luego ya vienen a Ueycan Xalpan  
 (176, traducción mía y subrayado mío)<sup>43</sup>

Cada vez que se quiere asociar a los *tolteca-chichimeca* con un lugar geográfico se utiliza el mismo formato. Este formulismo reinscribe el discurso historiográfico oral *nahua* en el alfabeto en uno de los momentos más importantes del *xiuhpohualli*, el momento de la presentación de la migración de los *tolteca-chichimeca* hacia Cuauhtinchan.

Examinemos ahora uno de los momentos del uso del formulismo para contar la muerte de un *tlatoani* y la llegada al poder de su sucesor. Este se encuentra en el Códice:

Nican miquico yn acamapichtli.  
 Ic ome tlatovani niman ic omotlalli y vitzillihuitl  
Nica migco in vitzillivitl  
 Yquey tlatohuano nima yc omotlalli y chimalpopoca  
Nica mic y chimalpopoca

---

<sup>43</sup>Prefiero dar una traducción diferente de la de Reyes porque me parece que su traducción no respeta la distribución espacial del documento original. En su traducción Reyes presenta estas frases una detrás de otra, separándolas con el signo de puntuación ';'. En su estudio sobre las historias coloniales de la Nueva Granada "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period," Rappaport muestra que la apariencia física de los documentos coloniales tenía mucho poder persuasivo, y por lo tanto me parece que una buena traducción debe respetar no sólo el contenido sino la apariencia visual (271-292). En el capítulo IV profundizo en el tema del cambio de la apariencia visual que causó la adopción del alfabeto en el Códice y la Historia y muestro cómo en estos dos *xiuhpohualli* el alfabeto ha sido apropiado para transmitir sentido tanto por su forma como por su contenido.

Niman ic omotlalli yn itzcovatzin c navi tlatovani  
Nica miqco in itzcovatzin

Aquí murió Acamapichtli.  
 Como segundo señor se asentó Huitzilihuitl.  
 Aquí vino a morir Huitzilihuitl.  
 Como tercer señor luego se asentó Chimalpopoca.  
 Aquí murió Chimalpopoca.  
 Luego se asentó Itzcohuatzin como cuarto señor.  
 Aquí murió Itzcohuatzin.  
 (55-64; trad. de la ed. 42-44)

En esta cita es obvio el formulismo: cada vez que se comunica el cambio de dirigente se emplean las mismas palabras y generalmente el mismo orden (Nica (aquí) + miquico (murió) + y (el) + nombre del dirigente. De nuevo, como en el caso anterior, la fórmula se emplea para comunicar una información crucial dentro del *xiuhpohualli*: el nombre y los años de mando de cada dirigente dentro del *altepetl*.

Por otra parte, la cita también revela la inestabilidad ortográfica de la que habíamos hablado al examinar las consecuencias del paso de la oralidad náhuatl al alfabeto. En las fórmulas las mismas palabras no se escriben siempre de la misma manera. Por ejemplo en la cita, el término *miquico* (morir) se escribe también *mic* y *miqco*, confirmando, como había explicado Andrews, que la ortografía varía dentro de un mismo documento alfabético colonial temprano escrito en náhuatl.

Regresando a los mecanismos del discurso oral incorporados en los *xiuhpohualli*, el texto alfabético del Códice y de la Historia también adopta la redundancia. Como en el caso del formulismo y del anacoluto, esta redundancia se utiliza en momentos precisos de los *xiuhpohualli*: la

muerte de un *tlatoani*, la toma de poder de su sucesor, la llegada o partida de un oficial, una epidemia o un cataclismo. Estos momentos son componentes esenciales de la historia de cada comunidad, y son en parte los mismos que ya privilegiaban el formulismo y el anacoluto.

El Código y la Historia construyen entonces sus textos alfabéticos utilizando las mismas estrategias verbales típicamente asociadas no sólo con el discurso oral en general, sino con el discurso oral historiográfico *nahua* en específico. Pero como vimos, lo más significativo de esta reinscripción oral es que ocurre en los momentos más importantes de la historia y por lo tanto privilegia como medio de comunicación los mecanismos de la oralidad (i.e. la oralidad) sobre el texto alfabético que se compone sin estos mecanismos orales.

## **II- La palabra oral dentro de la palabra escrita**

El texto alfabético del Código y de la Historia no sólo se escribe adoptando y privilegiando las estrategias del discurso oral, sino que también delata la reinscripción física de la palabra oral dentro del texto alfabético. En efecto, dentro del texto alfabético mismo de los dos *xiuhpohualli*, se encuentran canciones, oraciones y sobre todo conversaciones entre los diversos agentes históricos. Estas conversaciones, como mostraré, apuntan a la estrategia de privilegiar la palabra oral sobre el resto de la narrativa (palabra escrita).

La presencia del discurso oral dentro del texto alfabético juega un papel importante en estos dos *xiuhpohualli* porque el hecho que el discurso narrativo (todo lo que no es discurso directo en el texto alfabético) no sea capaz de comunicar plenamente la historia y necesite ser complementado por el discurso directo sugiere la insuficiencia del texto alfabético. Además estos espacios textuales de convivencia entre la palabra oral y la palabra escrita alfabética reflejan la hibridez oralidad/escritura de la cual son precisamente el producto, ya que fueron creados en el momento de transición entre la escritura pictográfica siempre acompañada de una narración oral antes de 1540 y la escritura exclusivamente alfabética posterior a 1600. En los dos *xiuhpohualli*, de la misma manera que todavía no se presenta una escritura exclusivamente alfabética sino pictográfica y alfabética, el texto alfabético mismo revela la necesidad de recurrir al lenguaje oral y de hacerlo parte de la narrativa escrita. La mezcla de la narración (escritura alfabética) y el discurso directo (oralidad) es entonces paralela a la hibridez misma del texto alfabético/pictográfico y de su posición de transición entre lo oral/pictográfico y lo exclusivamente alfabético.

Tanto en el Códice como en la Historia el formato dialógico predomina claramente sobre las canciones y las oraciones. En los dos *xiuhpohualli* los discursos orales complementan el discurso narrativo en los momentos más importantes de la historia del *altepetl*. Estos se introducen

generalmente con la misma fórmula *quimilhuia* (dicen/dice) seguido por el texto oral. Veamos un ejemplo. Como ya he explicado, la Historia presenta la pelea entre los *nonoualca-chichimeca* y los *tolteca-chichimeca* como uno de los sucesos decisivos de la historia de los *tolteca-chichimeca*: Memac, criado por los *tolteca-chichimeca*, exige de los *nonoualca-chichimeca*, aliados de los *tolteca-chichimeca*, una mujer de caderas muy anchas. Al no encontrar los *nonoualca-chichimeca* a tal mujer, Memac se irrita e insulta a los *nonoualca*. Estos se enojan entonces con los *tolteca-chichimeca*. Pero tres hombres *nonoualca-chichimeca* se dan cuenta de la estupidez del conflicto y muestran que el único culpable por la pugna es Memac:

niman ya quimilhuia yn nonoualca yn xelhuan yn ueuetzin yn quauhtzin yn citlalmacuetzin macamo ximoquallanaltican nopiltzin cuix neuatl nicchiua maonmiqui yn uemac.

Luego ya los *nonoualca* Xelhuan, Ueuetzin, Quauhhtzin y Citlalmacuetzin les dicen: -No se enojen ustedes *pili* ¿Acaso yo lo hago? ¡Que muera Uemac! (134, trad. de la edición y subrayado mío)

En el texto alfabético en náhuatl el único indicador del paso de una narrativa escrita a una narrativa oral es la palabra *quimilhuia* (decir). *Quimilhuia* funciona entonces aquí como si nos halláramos ante un discurso oral en el que la transición hacia un discurso directo sólo se puede indicar léxicamente con un verbo como "habla", "dice", etc...

Los diálogos de ambos, el Códice y la Historia, incorporan con frecuencia palabras que apuntan hacia lo oral como *caquitia* (dar relación de algo a otros) o *caqui*

(escuchar). Al hablar, los personajes dicen:  
 "tlaxiccaquican" (escuchen). Estos verbos como 'escuchar',  
 'dar relación' cumplen la función de poner de relieve la  
 naturaleza oral del lenguaje. Insisten sobre la recepción  
 auditiva del mensaje y cierran entonces el círculo de lo  
 oral/escrito. Este círculo se había iniciado con el paso de  
 la recepción oral auditiva a la recepción escriptural visual.  
 Pero en los momentos de reinscripción de lo oral dentro de lo  
 alfabético, regresa a una recepción auditiva y se forma por  
 lo tanto un círculo entre la comunicación oral y la escrita.

Los momentos de coexistencia de la palabra oral con la  
 palabra escrita alfabética tanto en el Códice como en la  
Historia presentan la palabra alfabética como un sistema  
 lingüístico que necesita ser complementado por la palabra  
 oral. Veamos ejemplos de esta complementariedad en el  
Códice. La cita que sigue fue tomada de otro momento clave  
 de la historia de los *mexica*: se trata del episodio en que  
 Axolohua y Quauhcohuatl encuentran el sitio de fundación de  
 la civilización *mexica*. Axolohua y Quauhcohuatl hallan este  
 lugar cuando ven un águila comiendo una serpiente sobre un  
 nopal. Después de descubrir el sitio, Axolohua se ahoga en  
 el lago, pero revive para anunciar la llegada del dios  
 Huitzilopochtli:

Yn axollohua no yehuatl yn itoca quauhcohuatl ym  
 omextin yn yaque tlatemoto yn o ypan quiçcato y  
 acatititlan mani yn tenochtli  
 yhicpac moquetzticac yn quauhtli ytzintla mani yn  
 itapaçol yn ipepech yxq'ch y nepapan tlaçcoyhuitl  
 yn tlahquechol yn xiuhtototl yn ixquich yn  
 quetzalli

Auh niman hualla yn ce tlatatl yn ioca quauhcohuatl niman ye tlanonutza quimilhuia.

Yn otiquittato yn atl yuhqui in matlallatotl. Auh ca ompa oquillaquique yn axolloua. Auh yn oquillaquiq yn axollohua niman ic hualmocuep yn quauhcohuatl yn iuh quimilhuico ynicnihuan.

Ompa omic yn axollohua ca oquillaquique yn ompa yn otiquittaque acanepatla y mani tenochtli yhicpac ycac y quauhtli yhuan yn itapaçcol ytzintlamani yn ipechpech çà moch nepapa tlaçoyhuitl yhuan yn atl yuhquim matlallayotl yn oncan oquillaquique yn axollova.

Axolohua y también el llamado Quauhcohuatl, ambos fueron, fueron en busca, fueron a entrar entre las cañas. Está un nopal sobre el cual está parada un águila. A pie está su nido, su cama, todo de diversas plumas finas; del ave roja, del ave azul; todo de plumas preciosas.

Y luego viene un hombre llamado Quauhcohuatl.

Luego relata, les dice:

- *El agua que hemos venido a ver es como la tinta azul.*

Pero allí sumergieron a Axolohua. Y cuando habían sumergido a Axolohua al punto se volvió

Quauhcohuatl. Así fue a decir a sus compañeros:

- *Allí murió Axolohua. Pues le sumergieron allí donde vimos entre las cañas un nopal sobre el cual está parada un águila, y su nido está al pie [del nopal], su cama todo de diversas plumas preciosas, y el agua como tinta azul. Allí sumergieron a Axolohua. (39-40, trad. de la edición, subrayado mío; itálicos míos)*

En esta cita el texto narrativo es coherente por sí solo ya que presenta la búsqueda iniciada por Quauhcohuatl y Axolohua, el encuentro del sitio de fundación de la civilización mexicana en el lugar donde se encuentra un águila sobre un nopal y la muerte de Axolohua. Pero al mismo tiempo, este texto narrativo está acompañado por un discurso directo que repite parte de la información ya comunicada por este texto narrativo: el sitio donde se pararon Axolohua y Quauhcohuatl "entre las cañas" donde "está un nopal sobre el cual está parada un águila" con un nido al pie lleno de



"diversas plumas preciosas" y el ahogo de Axolohua. Sin embargo, el discurso directo añade un detalle que no estaba presente en el texto narrativo sobre el color del agua donde se ahoga Axolohua, "agua como tinta azul". El color, como explica Galarza, era un símbolo muy importante en la cultura *nahua* prehispánica. Cada color se asociaba con la materia de la que provenía y poseía un carácter simbólico (*Amatl* 39-50). Dentro de este sistema es muy probable que el color tinta azul estuviera asociado con la tinta, y la tinta en la cultura *nahua* prehispánica era, como hemos visto en la descripción del *tlamatini*, símbolo de sabiduría y poder. El texto oral suplementa por consiguiente el texto narrativo al subrayar la importancia del ahogo de Axolohua para el poder de la civilización *mexica*.<sup>44</sup>

En esta cita del Códice el texto narrativo se introduce entonces como un elemento que necesita ser suplementado por el discurso directo. El texto narrativo (texto alfabético) provee menos información que el discurso directo (discurso oral); es decir que el texto alfabético se describe como un sistema menos completo que el discurso oral. Esta situación constituye claramente un gesto contestatario hacia el

---

<sup>44</sup>Galarza explica, por ejemplo, que en la cultura *nahua* prehispánica, el color verde *quetzal* significaba tres cosas: el color mismo, la materia de la que provenía, es decir la pluma o *quetzal*, y finalmente la idea de riqueza por lo precioso de la pluma. En los códices *nahua* prehispánicos, al encontrar el color *quetzal*, cualquier de los tres significados podía intervenir (42). Para más información consúltese Joaquín Galarza, "Del empleo metafórico y fonético de los colores," Amatl amoxtli (México: Tava, 1990) 39-50.

alfabeto ya que si bien utilizan los autores del Códice el alfabeto que les ha sido impuesto a través del proceso de colonización, a la vez lo presentan como un elemento de comunicación insuficiente.

En la Historia, los momentos de discurso oral apuntan a la misma falta de autosuficiencia del sistema alfabético ya que muchos momentos claves de la historia se presentan exclusivamente a través de diálogos. Un trozo particularmente revelador en cuanto a la visión dialéctica oralidad/escritura alfabética y sus repercusiones se halla en el momento en que Icxicoatl y Quetzalteueyac, los dos jefes principales de los *tolteca-chichimeca*, van a su pueblo de origen Chicomóztoc y negocian con los *chichimeca* que todavía están allí a través del 'intérprete del nauatl' Couatzin. Este episodio es uno de los más importantes en la historia del *altepetl* de Cuauhtinchan porque marca el momento en que los *tolteca-chichimeca* dejan de ser una etnia sin fuerza ni territorio fijo e inician su progresión hacia el poder. Al convencer a los *chichimeca* de venir en su ayuda, los *tolteca-chichimeca* logran regresar a Cuauhtinchan y vencer a los habitantes originales. A partir de ese momento se establecen definitivamente allí y se convierten en el grupo más poderoso de la región.<sup>45</sup> En la cita que presento a continuación

---

<sup>45</sup>En Cuauhtinchan del siglo XII al XVI Luis Reyes García divide la historia de Cuauhtinchan en dos etapas: la primera del siglo XII y principios del XIII "que es cuando inmigrantes especializados en la milicia, por servicios prestados a la capital regional, son transformados en señores que poseen la tierra y como tales son tributados y servidos por personas sin tierras, es decir, es cuando surgen los

Ixcicouatl y Quetzalteueyac están convenciendo a los *chichimeca* de que abandonen su cueva y vida rústica para ayudarlos en su lucha contra sus enemigos, y para esto prometen a cambio de la ayuda una parte de la tierra conquistada. El trozo que presento se encuentra al inicio de la conversación entre los dos grupos:

Niman ya yc ualquiza y nauatlato yn couatzin niman ya uallatoua qui[lh]uia yn icxicouatl yn quetzalteueyac ac amean campa auitze tle anquitemoua tle amayyco tle anquichiuaco  
Niman ya omoquetza yn oztoteapan yn icxicouatl yn quetzalteueyac niman ya connanquillia quilhuia teuani mach atitechita namechanaco onamechneqi onamechtemo machnome machney niman ya quimilhuia mayui maquicaqui yn mota motepeuh  
Niman ya callaqui yn oztoc y nauatlato yn couatzin auh yn couatzin auh yn iquac oquiualitaque yn chichimeca ya callaqui yn couatzin quimilhuia tla xicmocaquitican yuin quitoua y namechanaco onamechneqi onamechtemo machnome machney yuin quitoua y niman quihuique yuh quitoua o cuix ya yeuatl yn topepicauh yn toteyocoxcauh  
Auh niman ocepa ya uallquiza yn oztoc y nauatlato yn couatzin niman ya uallatoua quimilhuia yn icxicouatl yn quetzalteueyac quitoua y mota motepeuh cuix ya yeuatl yn totepicauh yn toteyocoxcauh cuix ya yeuatl y macoche yn tepotze  
Niman ya tlatoua yn icxicouatl yn quetzalteuac niman ya quilhuia tla xiccaqui couatzin ya neuatl namechcaualltico yn amoztoyo yn amotopeyo niman quimolhuilli mayui maquicaquican quin y mota motepeuh

---

*tecalli* (casas señoriales)" (4). En la segunda etapa, que va del siglo XIII al XVI, explica Reyes, surge un período de "franca violencia entre los señores poseedores de la tierra" (4). La primera etapa presentada por Reyes corresponde aquí al establecimiento de los *chichimeca* en Cuauhtinchan y en su transformación de inmigrantes y guerreros a señores tributados. Para más información véanse también Luis Reyes García, Documentos. En ambas obras Reyes explica que un problema importante con la historia de Cuauhtinchan es "que existen documentos que dan varias versiones sobre el establecimiento de los chichimecas y su desarrollo histórico a partir del siglo XII" (Cuauhtinchan 4).

Auh niman occepa ya callaqui yn oztoc y nauatlato  
 yn couatzin quimilhuia yn chichimeca yn tepilhuan  
 tlaxicmocaquitican quitoa ya neuatl  
 namechcaua[1]tico yn amoztoyo yn amotepeyo niman  
 quilhuique mayui aquinon yn at ya nelli  
 matechontocayoti

Auh niman ya noceppa ualquiza yn oztoc y nauatlato  
 yn couatzin nimm ya ualatoua quimilhuia yn  
 icxicouatl yn quetzalteueyac quiuallitoua y mota  
 motepeuh yn at ya nelli yn techcaualltico yn  
 toztoyo yn totepeyo matechontocayoti.

Luego ya sale Couatzin, intérprete del nauatl, ya  
 habla; le dice a Icxicouatl y a Quetzalteueyac:  
 -¿Quiénes son ustedes? ¿De dónde vienen? ¿Qué  
 buscan? ¿Qué vinieron a hacer? ¿Qué vinieron a  
 ejecutar?

Luego ya Icxicouatl y Quetzalteueyac se paran al  
 borde de la cueva, luego ya le responden:

-No nos has visto, nosotros hemos venido a  
 tomarlos; los necesita, los busca El que es Dos, El  
 que es Tres.

Luego ya les responde:

-Así sea, que lo escuche tu padre, tu conquistador.  
 Luego ya Couatzin, el intérprete del nauatl, se  
 mete en la cueva; y cuando los *chichimeca* vieron  
 que ya entraba Couatzin luego ya le preguntan:

-¿Quiénes son, Couatzin?

Les responde:

-Escuchen, dicen esto: los vino a tomar, los  
 necesita, los busca El que es Dos, El que es Tres.

Así es lo que expresan.

Luego le hablaron:

-Así dicen; eh, ¿acaso se trata de nuestro creador,  
 nuestro hacedor?

Luego otra vez Couatzin, el intérprete del nauatl,  
 sale de la cueva, habla a Icxicouatl y  
 Quetzalteueyac:

-Dice tu padre, tu conquistador: ¿acaso es él  
 nuestro creador, nuestro hacedor? ¿acaso él es el  
 Macoche, el tepotze?

Luego Icxicouatl y Quetzalteueyac le dicen:

-Escucha Couatzin, yo soy el que ha venido a hacer  
 que abandonen la vida cavernícola y serrana.

Responde:

-Así sea, que lo escuche tu padre, tu conquistador.  
 Y luego ya Couatzin, el intérprete del nauatl, se  
 mete a la cueva y le dice a los *tepilhuan  
 chichimeca*:

-Escuchen, dicen: yo he venido a hacer que  
 abandonen su vida cavernícola y serrana.

Luego le contestan:

-Así sea; si en verdad son quienes pretenden, que nos nombren.

Y otra vez Couatzin, el intérprete del nauatl, sale de la cueva, habla, le dice a Icxicouatl y Quetzalteueyac:

-Dice tu padre, tu conquistador: si es verdad que vino a hacernos abandonar nuestra vida cavernícola y serrana, que nos nombre. (164-5; trad. de la edición y subrayado mío)

Esta parte de la Historia es sumamente reiterativa:

Icxicouatl y Quetzalteueyac hablan con Couatzin, y después Couatzin se mete en la cueva y repite frente a los *chichimeca* lo que acaba de oír. Los *chichimeca* le contestan a Icxicouatl y Quetzalteueyac, y Couatzin sale de la cueva y repite las palabras de éstos frente a los dos jefes *tolteca-chichimeca*. Esta repetición, como señala Dana Leibsohn, produce una narrativa circular: la trama avanza linealmente, pero también regresa a lo mismo cada vez que Couatzin repite íntegramente lo que acaban de decir Icxicouatl y Quetzalteueyac (156-7).

El texto escrito alfabético que ha reemplazado la narrativa oral que acompañaba la lectura de las pictografías antes del contacto cultural *nahua/español* reinscribe lo oral dentro de lo escrito. No sólo vuelve a 'escribir' la palabra oral dentro de la palabra escrita alfabética, sino que logra reimplantar la estructura circular que era parte de la narrativa oral en el periodo prehispánico. Deja entonces en el producto final de la Historia una mezcla de estructura lineal y circular, la misma estructura híbrida que caracterizaba al *xiuhpohualli* en su forma prehispánica.

Además de ser repetitiva y circular la escena de la cueva también representa el proceso de la traducción. La figura de Couatzin sirve aquí de intermediario entre Icxicouatl y Quetzalteueyac y los *chichimeca*. Couatzin se presenta como el único que tiene el poder de pasar del espacio fuera de la cueva al espacio dentro de ella. En cambio Icxicouatl y Quetzalteueyac están confinados al mundo exterior y los *chichimeca* están recluidos en el universo interior de la cueva. La presentación de Couatzin como el 'intérprete del náuatl' y la necesidad de su presencia para que se establezca la comunicación entre los dos grupos indica que los idiomas hablados por los dos grupos son diferentes.<sup>46</sup> Pero a la misma vez la repetición *verbatim* de las palabras de Icxicouatl y Quetzalteueyac por Couatzin frente a los *chichimeca* sugiere una concepción transparente y no problemática de la actividad de traducir.

---

<sup>46</sup>Kirchoff explica que él piensa que los *tolteca-chichimeca* no hablaban más que náhuatl, y que los *chichimeca* hablaban un idioma perteneciente a la gran familia lingüística del "Oto-Mangue". Kirchoff se basa en la escena de la cueva con Couatzin como intérprete entre los *tolteca-chichimeca* y los *chichimeca* para concluir que los dos grupos no hablaban el mismo idioma (xxxi-xxxii). Piensa que los *chichimeca* hablaban el otomí (de la familia del Oto-Mangue) porque en la Historia se encuentran referencias a esta lengua cuando se presentan los cantos de los *chichimeca*: "iztaqui yn cuicatl ynic tlaloque yn chichimeca... otomitli quazanao" (He aquí el canto con el cual hablaron los chichimecas... ¡El otomitl sólo comió) (169, trad. de la ed.). Véase Paul Kirchoff, intr. "La Historia tolteca-chichimeca: un estudio histórico, sociológico," ed. Heinrich Berlin y Silvia Rendón (México: José Porrúa e Hijos, 1947) xix-lxiv. La Historia es la única fuente que hace alusión al idioma hablado por los *chichimeca*, y por lo tanto es difícil estar totalmente seguros de la validez de esta información.

Esta concepción de una traducción límpida tal como se presenta en la Historia es significativa porque la traducción jugó un papel importante en la recopilación de las historias indígenas después de la conquista. Como muestra Klor de Alva en "Language, Politics and Translation: Colonial Discourses and Classical Nahuatl in New Spain", en la segunda mitad del siglo XVI, el náhuatl clásico se volvió la lengua de los indígenas en México. Antes de la llegada de los españoles, los *nahua* habían utilizado dos idiomas: el *macehuallahtoli* de la clase popular y el *pillahtolli* de la clase alta. Después de la conquista, el *pillahtolli* se convirtió en lo que se conoce hoy en día como náhuatl clásico, y se volvió la lengua oficial de los indígenas (146-7). Este proceso de establecimiento del náhuatl clásico como lengua indígena oficial, explica Klor de Alva, fue promovido por los españoles para quienes era más fácil lidiar con un solo idioma autóctono que con varios (146-147). Pero también fue una situación muy ventajosa para la elite *nahua* porque su idioma se volvió la lengua en la que tenían que desenvolverse todos los otros grupos lingüísticos indígenas para entrar en contacto con el gobierno español. Es probable que esta exclusividad lingüística les haya conferido poder a los *pipiltin* no sólo frente a los españoles, sino también frente a todos los otros grupos indígenas de Nueva España.

La falta de problematización del proceso de la traducción en la Historia puede entonces interpretarse en términos más amplios como una estrategia para esconder la

ideología lingüística sobre la que está construido el *xiuhpohualli*. Tanto el Códice como la Historia están escritos en náhuatl clásico, la lengua de la nobleza *nahua*. El texto alfabético de ambos *xiuhpohualli* consiste en una traducción al náhuatl de los nombres autóctonos extranjeros a la cultura *nahua* y de los diálogos entre las etnias de hablas diferentes del náhuatl. Este texto alfabético no incorpora otros idiomas del centro de México como el popoloca, el mazateco y el otomí.<sup>47</sup>

Esta situación es llamativa porque revela la continuación del empleo del náhuatl *pillahtoli* por los escritores *nahua* como un instrumento ideológico y político. En la época prehispánica, los *tlacuilo*, provenientes de la clase alta y educados como los *tlamatini* en los *calmecac*, componían sus obras en *pillahtoli*, y así restringían no sólo la escritura de éstos a la elite *nahua*, sino también su difusión. La clase popular sólo podía acceder a los *xiuhpohualli* de su comunidad a través del intermediario de los *tlamatini* quienes leían las imágenes de las historias y recitaban las narrativas acompañantes, probablemente traduciendo ambos al náhuatl popular.

---

<sup>47</sup>En la Historia existe una excepción a esta traducción de las lenguas indígenas al náhuatl. Las ocho primeras frases están escritas en dos lenguas. La primera es el náhuatl y la segunda el chocho-popoloca, un idioma que se hablaba en la comarca entre Puebla y Tehuacán (Berlin 67). Sin embargo, como según Dibble estos primeros párrafos fueron escritos en el siglo XVIII por otra persona que el resto de la obra, no se pueden considerar como una excepción significativa a la traducción masiva de los nombres indígenas no *nahua* en el texto (11).



En la época colonial temprana, los escritores *nahua* de los textos alfabéticos del Códice y de la Historia siguieron utilizando una técnica muy similar. Escribieron el texto alfabético de los *xiuhpohualli* en náhuatl clásico, asegurándose así el mantenimiento del control por la elite *nahua* de la escritura de las historias del *altepetl* y de su circulación. Entre la época precolombina y el periodo colonial temprano, sin embargo, las circunstancias de escritura habían cambiado en el centro de México porque había aparecido otro idioma aún más poderoso que el *pillahtoli*: el español.

En el Códice y la Historia la aparición del castellano en el centro de México es reconocido e incorporado en los textos alfabéticos. La actitud de los escritores *nahua* fue entonces diferente aquí de la que he señalado para los otros idiomas indígenas del centro de México. En lugar de traducir los nombres de los elementos extranjeros al náhuatl y de borrar las huellas del idioma originario como lo habían hecho con las lenguas autóctonas, los escritores *nahua* conservaron los nombres españoles y los incorporaron dentro del vocabulario náhuatl clásico. Tanto en el Códice como en la Historia, en las secciones sobre la historia después de la llegada de los españoles encontramos nombres españoles propios como "Diego" o "Pedro", nombres de los días de la semana, y también el léxico de papeles de autoridad como "fray" o "gobernador".<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup>En las páginas 232 y 234 de la Historia se hallan

Además el Códice y la Historia adoptaron el vocabulario religioso español. En las secciones que presentan la historia posterior a la llegada de los españoles al *altepetl* ambos *xiuhpohualli* intercalan palabras como "misa", "sacramento", "asunción", "auto" en el texto alfabético en náhuatl. En el Códice estas instancias son más numerosas que en la Historia, probablemente porque es más larga la sección que trata de los acontecimientos ocurridos en el *altepetl* después de la colonización y también quizás porque la influencia española era más fuerte en Tenochtitlan, sede colonial de los españoles en México, que en Cuauhtinchan, situado en las afueras del valle.<sup>49</sup>

El proceso de la traducción en los dos *xiuhpohualli* está entonces claramente relacionado con un juego de poder. Los escritores *nahua* tradujeron a su lengua las palabras y los nombres de los otros pueblos indígenas del centro de México porque eran menos poderosos que ellos, y no tradujeron las palabras españolas al náhuatl clásico, sino que las incorporaron tal cual dentro de su idioma porque el español era la lengua de sus vencedores. También es de notar que las palabras españolas que se adoptaron eran las que se asociaban

---

numerosos ejemplos del préstamo de nombres y de palabras de cargos importantes del español. En el Códice se encuentran los mismos préstamos en las páginas 80 y 83 con además los usos de las palabras españolas para los días de la semana. Para más información sobre este tipo de préstamos en la época colonial temprana es particularmente informativo Lockhart, "Language," The Nahuas 261-317.

<sup>49</sup>Para una visión más detallada de la influencia española en ambos *altepetl* véase al capítulo I donde hay una descripción del impacto de los españoles en Tenochtitlan entre 1550 y 1580 y el equivalente para Cuauhtinchan.

con las instituciones españolas más poderosas: la administración y la Iglesia.

Abriendo un paréntesis, es irónico notar cómo el gesto por presentar la traducción como una operación transparente que estudiamos en la Historia es el mismo que repiten muchos de los críticos contemporáneos de los códices *nahua*. León-Portilla, por ejemplo, en la Visión de los vencidos introduce las historias *nahua* en castellano sin mencionar su propio papel de traductor y de editor. De la misma manera en su edición de la Historia, Heinrich Berlin sólo presenta la traducción del texto alfabético al español. Los editores modernos de las historias *nahua* coloniales tempranas, repitiendo el comportamiento de la elite *nahua*, utilizan su propia lengua para representar las historias del 'otro'. La lengua del otro--en este caso el *pillahtolli*--es borrada y reemplazada por el castellano. Paradójicamente los editores, quienes supuestamente están rescatando la tradición prehispánica *nahua*, acaban entonces destruyendo una parte crucial de lo que quieren salvar: la palabra en su idioma original.

También muchos investigadores que escriben sobre la cultura *nahua* prehispánica y colonial temprana traducen los conceptos culturales *nahua* claves a su propio idioma. Por ejemplo, en sus discusiones sobre la escritura *nahua* en el periodo prehispánico, León-Portilla introduce el *amoxtli nahua* como libro: "para facilitar la forma de transmisión sistemática, los sabios y sacerdotes se valían de sus

*amoxtli*, libros, y *ámatl*, papeles (El destino 251). La traducción 'libro' es sin duda cercana al significado de *amoxtli* pero, como todas las traducciones, no es exacta porque los conceptos representados por la palabra castellana y la *nahua* no son idénticos. León-Portilla es consciente de la diferencia y sin embargo siente la necesidad de acompañar la palabra *nahua* por una traducción al español.

La ansiedad por traducir tanto las palabras como los conceptos se debe al proyecto de dar a conocer la cultura indígena prehispánica y está estrechamente relacionada con el intento de facilitar la lectura de los códices indígenas para un lector moderno que no es experto ni en la cultura *nahua* prehispánica ni en el náhuatl clásico. Sin embargo a la vez las traducciones conllevan implicaciones problemáticas porque sugieren que la cultura *nahua* es fácilmente traducible a la cultura europea, y también, como ya se ha dicho, porque de manera contradictoria borran la cultura del "otro" para mejor darla a conocer.

Tanto la costumbre de los editores de sistemáticamente traducir a su lengua los códices *nahua* prehispánicos y coloniales tempranos como el hábito de los investigadores de traducir los conceptos culturales *nahua* claves a su cultura e idioma son muy significativos porque revelan cómo la crítica actual generalmente niega la falta de estabilidad de los códices. Al presentar los *xiuhpohualli nahua* como el Código y la Historia como si fueran documentos fijos, los estudiosos

rechazan el carácter híbrido de la cultura *nahua* y de sus productos.

Por lo tanto, muchos investigadores se resisten a admitir el carácter híbrido del alfabeto en las historias *nahua* transcritas al alfabeto por los *nahua* durante la segunda parte del siglo XVI. Helen Baird, por ejemplo, escribe: "Knowledge that had been oral, pictorial and memory based became inmutably fixed and literal" (The Drawings 10). Florescano comparte la misma opinión: "From the moment when the ancient indigenous traditions were put into Nahuatl or Spanish, they lost their multiple significance... The indigenous historical text acquired a univocal meaning that it did not have before." (Memory 122). Ambos estudiosos presentan entonces el alfabeto de las historias *nahua* coloniales tempranas como el Códice y la Historia como un elemento fijo. Sin embargo, como he mostrado en este capítulo, el alfabeto no era fijo sino un elemento híbrido, resultado de las negociaciones de poder entre la cultura española y la aristocracia *nahua*. Lo que no toman suficientemente en cuenta ni Baird ni Florescano es que el texto alfabético que se encuentra en el Códice y la Historia sirvió como espacio de negociación para reinscribir la tradición historiográfico oral *nahua*.

Regresando al tema principal de este capítulo y ofreciendo una síntesis de éste, en el Códice y en la Historia, compuestos en el momento del contacto *nahua*/español limitado a la elite *nahua* y a los frailes españoles, el texto

oral memorizado en el *calmecac* que acompañaba el texto pictográfico de los *xiuhpohualli* en la época prehispánica le abrió un espacio al texto nuevo alfabético producto de la cultura europea. El reemplazo de la narrativa oral por el texto alfabético fue el resultado de la alfabetización de los *pipiltin* por los frailes españoles y de la destrucción de los *calmecac* donde se memorizaban los discursos orales reservados a la clase dirigente *nahua*. Pero si bien la adopción del alfabeto por los *pipiltin* fue una imposición española, también fue un instrumento al servicio de la clase dirigente *nahua* para continuar su mando sobre el resto de la comunidad indígena y para reinscribir su tradición histórica oral. En efecto, la adopción del texto alfabético europeo tal como la delatan el Códice y la Historia no constituyó una asimilación pasiva de la cultura escritural alfabética colonizadora por los *nahua*, sino un complejo proceso de negociación con la cultura española, acogiendo su escritura alfabética, pero transformándola en un discurso que recapturó el componente oral *nahua* que había reemplazado y que forzó la escritura alfabética a funcionar en un modo diferente.

Además, el proceso en sí de reescritura de la historia era parte de la cultura *nahua* prehispánica. La elite *nahua* ya estaba acostumbrada a borrar y reescribir sus historias y asociaba claramente este proceso con una estrategia de conservación de la fuerza de su historia. Por lo tanto la reescritura de lo oral en alfabético en el Códice y en la Historia no era un gesto ajeno a la cultura *nahua*, sino más

bien un hecho tradicional necesario para la supervivencia del patrimonio cultural *nahua* de la elite que componía las historias del *altepetl*.

Esta práctica palimpséstica estaba tan anclada en la cultura *nahua* que era hasta parte de sus relatos históricos: Sahagún narra, por ejemplo, en el libro décimo de la Historia general de las cosas de Nueva España que al llegar al centro de México, los primeros pobladores habían traído sus sabios u "hombres entendidos en las pinturas antiguas" (671). Pero al poco tiempo estos sabios se habían ido, dejando a la población sin pinturas. Entonces la elite *nahua* había tenido que escribir nuevas pinturas sobre sus gobiernos, su astrología y su patrimonio histórico (672).

La reescritura de la narrativa oral en texto alfabético tal como la revelan el Códice y la Historia no es entonces más que una transformación suplementaria en la tradición palimpséstica de la elite *nahua*. La clase dirigente *nahua* no consideraba sus historias como documentos fijos, sino como relatos que iban transformándose de acuerdo a las necesidades político-sociales. La adopción del formato escritural alfabético por los *pipiltin* tal como lo señalan el Códice y la Historia era entonces una mutación cultural de esperarse al conquistar los españoles el centro de México así como era de esperarse la creación de los *nahua* de un nuevo modelo híbrido que reinscribiera lo oral dentro de lo alfabético.

Pero, como veremos en el próximo capítulo, el período de contacto cultural entre la elite *nahua* y los frailes

españoles tal como lo revelan el Códice y la Historia no sólo dio lugar a la hibridación entre lo oral y lo alfabético en las historias escritas por la clase hegemónica *nahua*, sino que también engendró la aparición de un nuevo sistema pictográfico mixto, combinación de las tradiciones pictográficas *nahua* prehispánicas y de los usos pictográficos europeos medievales y renacentistas tempranos.



### Capítulo III:

#### La hibridez pictográfica en el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca

Los investigadores que trabajan con los códices *nahua* prehispánicos y coloniales tempranos generalmente insisten en subrayar la diferencia entre el sistema escritural indígena y el europeo. La mayoría de ellos, como por ejemplo Enrique Florescano, Miguel León-Portilla y Hanns Prem, todavía siguen evaluando la escritura indígena pictográfica de acuerdo al paradigma alfabético, y por lo tanto interpretan las diferencias entre los modos de expresión europeos y *nahua* como señal de la falta de desarrollo del sistema escritural *nahua*.

Florescano, como ya se ha explicado en la introducción, considera que el discurso histórico *nahua* era debilitado por su uso de la escritura pictográfica. Esta escritura, argumenta Florescano, tenía limitaciones técnicas porque funcionaba a través de imágenes y símbolos que le recordaban a su lector una idea precisa:

El texto o códice donde se inscribían los acontecimientos históricos eran entonces un recurso mnemotécnico, una ayuda a la memoria que permitía retener y transmitir los hechos esenciales.  
(Memoria 60-61)

Florescano se basa entonces en el hecho que la escritura pictográfica de los *nahua* era un método mnemónico para

calificar el sistema escriptural *nahua* como no totalmente "desarrollado".

En su proyecto León-Portilla trata todas las culturas indígenas al mismo tiempo, y esto le permite introducir la escritura pictográfica de los *nahua* junto con la escritura *maya*. Según León-Portilla, los *nahua* no lograron, como los *maya*, poseer una escritura capaz de representar el pensamiento, sino que se tuvieron que limitarse a la consigna de una información más reducida (El destino 12). La base de comparación que utiliza aquí León-Portilla es entonces el sistema indígena *maya*. El empleo del sistema escriptural *maya* como modelo para juzgar la escritura *nahua* es interesante porque revela el intento por parte de León-Portilla de abandonar el criterio eurocéntrico al considerar la escritura pictográfica *nahua*. Pero a la vez León-Portilla califica el sistema escriptural *maya* de más completo porque "éstos diseñaron glifos o caracteres que representaban una palabra o un pensamiento ("logos") y otros que registraban fonéticamente sílabas." (El destino 12); es decir que el investigador mexicano sigue basándose en el criterio eurocéntrico de que la escritura debe ser una representación del lenguaje oral. Irónicamente, a pesar de estar comprometidos con un proyecto de revalorización del pasado autóctono mexicano, León-Portilla y Florescano siguen empleando un parámetro eurocéntrico al definir la escritura pictográfica utilizada por los *nahua* antes de la llegada de los españoles.

De los tres estudiosos, Prem es probablemente el más crítico porque califica la escritura pictográfica *nahua* de "deficiente" (64). Prem, quien a diferencia de Florescano y León-Portilla no pertenece al grupo de los investigadores mexicanos comprometidos con un proyecto nacionalista, subraya el carácter ambiguo de la escritura pictográfica *nahua*. Explica que el lector de los textos pictográficos *nahua* nunca puede estar seguro del contenido de éstos porque las pinturas están llenas de ambigüedades. La necesidad de una lectura abierta de los textos pictográficos *nahua*, concluye Prem, vuelve el sistema escriptural indígena débil y deficiente (53-59).

Aunque no lo admiten, Florescano, León-Portilla y Prem no evalúan el sistema pictográfico *nahua* en su contexto socio-histórico autóctono, sino que se fundamentan en el parámetro europeo de la escritura alfabética. Los tres investigadores basan sus conclusiones sobre la falta de desarrollo y la deficiencia de la escritura pictográfica *nahua* sobre el esquema de comparación con la escritura europea alfabética en el que la escritura pictográfica *nahua* se describe como inferior porque es diferente de la escritura europea alfabética.

Dentro de este sistema de comparación alfabeto/pictografías las percibidas "deficiencia" o "incompletez" de las que hablan Florescano, León-Portilla y Prem claramente tienen que ver con la dependencia del componente oral para descifrar la pictografía. En efecto en

la cultura *nahua* la pictografía por si sola tenía un significado abierto, que únicamente cobraba su significado total con el acompañamiento oral. Todo lector que se hubiera acercado a las pictografías sin la clave de la versión oral habría sido incapaz de escoger con certidumbre lo que quería comunicar el texto. Como vimos en el capítulo primero, esta versión oral que resolvía el significado de la escritura, era un patrimonio exclusivo de la elite *nahua*, y por lo tanto sólo tenían la clave para solucionar la ambigüedad de la escritura pictográfica los miembros de la clase social *nahua* más alta.

A diferencia de Florescano, León-Portilla y Prem, yo propongo que esta ambigüedad escritural *nahua* (significado abierto) no revela la debilidad del sistema, sino que al contrario funcionaba perfectamente dentro de la sociedad prehispánica *nahua*. La sociedad *nahua* era sumamente dual: por una parte estaban los *pipiltin* que mandaban y por otra, los *macehualtin* que obedecían. La ambigüedad textual era un elemento a favor de la elite *nahua* en el poder que producía y controlaba los códices porque aseguraba que sólo los *macehualtin* podrían acceder y preservar la memoria de la historia de sus comunidades mediante la clave para resolver la ambigüedad, la recitación oral.

Por otra parte, dentro del esquema de oposición europeo/indígena sobre el que se basan Florescano, León-Portilla y Prem para evaluar la escritura pictográfica *nahua*, el reconocimiento de la hibridez de los *xiuhpohualli* como el

Códice o la Historia queda limitado por la idea de que la escritura europea es alfabética y la *nahua* pictográfica. Por ejemplo Joaquín Galarza, antropólogo mexicano especialista en códices mexicanos precolombinos y coloniales tempranos, describe los códices mixtos como el Códice y la Historia como obras que unen "dos sistemas de registro, el pictográfico tradicional y el de carácter latino" (Amatl 115). Aunque Galarza no menciona explícitamente que la pictografía es el sistema *nahua* y los caracteres latinos son la escritura española, su definición de hibridez se funda sobre la división pictografía/alfabeto y no toma en cuenta la posibilidad de hibridez dentro del mismo sistema de la pictografía. Esta visión en la que se asocia exclusivamente lo pictográfico con la cultura *nahua* no reconoce que en la Edad Media y al principio del Renacimiento la escritura pictográfica también era parte significativa de la cultura europea, sobre todo del sector religioso con el que estarían familiarizados los de la elite *nahua* después de la conquista.

Este capítulo propone una reconsideración de las pictografías presentes en el Códice y en la Historia no como parte de una tradición escritural exclusivamente *nahua*, sino también como parte de la escritura religiosa europea medieval y renacentista temprana (hasta la Reforma). Espero demostrar cómo en el Códice y en la Historia la escritura pictográfica constituye una zona de contacto entre la cultura *nahua* y la cultura europea que sirvió como punto de partida para que los escritores *nahua* negociaran la preservación de la ambigüedad

tradicional de su sistema pictográfico y el control de las historias por la elite *nahua* frente a la influencia española. En otras palabras intento señalar cómo la ambigüedad que era tan característica del sistema escriptural *nahua* prehispánico fue reincorporada dentro del Códice y la Historia y cómo esta reinsercción de la ambigüedad cumplió la misma función social de privilegio para la aristocracia *nahua* que antes de la conquista.

Para mejor comunicar mi argumento he dividido mi capítulo en tres partes: en la primera parte proveo un trasfondo sobre la llegada de los frailes españoles a México con su promoción de la imagen como medio de evangelización de los indígenas y apunto a la existencia de cuatro zonas de contacto entre la cultura pictográfica europea medieval y renacentista temprana y la *nahua* prehispánica; en la segunda sección empiezo el análisis textual del Códice y de la Historia y muestro cómo, siguiendo la tradición artística de la *imitatio* que existía tanto en la cultura europea como en la *nahua*, los dos *xiuhpohualli* revelan la copia en común de una serie de tradiciones iconográficas europeas; en el tercer segmento examino la imitación en los dos *xiuhpohualli* de otros elementos europeos, esta vez diferentes en el Códice y la Historia, y señalo cómo a pesar de su separación, los elementos europeos escogidos para la copia cumplen la misma función de reinscripción de la ambigüedad pictográfica tradicional *nahua* dentro de las historias indígenas.

## I- Contextualización de la imagen en México

Entre 1550 y 1580 los frailes y los *pipiltin* fueron los grupos de las poblaciones *nahua* y españoles que más contacto tuvieron. Los sacerdotes españoles sabían que los indígenas mesoamericanos estaban acostumbrados a escribir con imágenes, y para introducir su religión en la esfera *nahua*, promovieron por esa razón con mucho vigor el uso de la imagen (Mundy 84).<sup>50</sup> En lugar de reemplazar la imagen indígena, los religiosos prefirieron usar la imagen en vez del texto alfabético y empezaron a crear una multitud de pinturas catequizadoras.<sup>51</sup> Una de las mejores ilustraciones de este empleo de la imagen como medio de cristianización son los códices testerianos inventados por el franciscano Jacobo de Testera, que consistían en unos libros de conversión escritos para la población indígena y compuestos exclusivamente de imágenes (Mundy 85).<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup>Sobre el tópico del uso de la imagen como medio de conversión en México me ha sido particularmente útil la obra de Constantino Reyes-Valerio, El pintor de conventos: Los murales del siglo XVI en la Nueva España (México: INAH, 1989) 68-72. Entre los libros escritos por los frailes en la época colonial también aparece el tema del empleo de la imagen como medio superior de adoctrinamiento. Miréanse por ejemplo el Códice franciscano: Siglo XVI, vol.2 (México: Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941) 60; Fray Toribio de Benavente "Motolinía," Historia de los indios de la Nueva España (Madrid: Editorial Alianza, 1988) 271.

<sup>51</sup>Gruzinski explica que entre los años 1520 y 1530 los franciscanos, seguidos por otras órdenes mendicantes, confiscaron todas las pinturas que parecían idólatras (23). Para más contextualización sobre el control de las imágenes por los franciscanos y otras órdenes, véase Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario 23-29.

<sup>52</sup>Para un estudio completo de los códices testerianos consúltese Ann Whited Normann, "Testarian Codices: Hieroglyphic Catechism for Religious Conversion of the Native of New Spain," diss., Tulane U, 1985.

Al promover el uso de la imagen como medio de comunicación, los frailes no estaban adaptándose a la cultura *nahua*, sino que ponían en práctica las ideas sobre la complementariedad de la imagen y del texto alfabético que ya existían en Europa desde la Edad Media. En efecto, como bien subraya Michael Camille, la percepción de la imagen como medio de escritura había existido en Europa en la época medieval y seguía existiendo a principios del renacimiento. Los manuscritos medievales y renacentistas tempranos estaban generalmente decorados con pinturas, y éstas, tanto como las palabras alfabéticas constituían el texto. De hecho, en el periodo medieval y a principios del Renacimiento, las pinturas y las iluminaciones se consideraban una forma de escritura tan poderosa como la escritura alfabética, y no sólo la palabra alfabética sino también la pictográfica tenían la función de llevar el lector a la verdad (135).<sup>53</sup>

La función mnemónica de las pinturas también constituía otra zona de intersección entre la cultura *nahua* prehispánica y la europea medieval y renacentista temprana. En la cultura *nahua* la sociedad estaba basada en el cultivo de la memoria, y en los *calmecac* los *pipiltin* estaban acostumbrados a

---

<sup>53</sup>Para más detalles sobre el poder de la imagen en la Edad Media, es particularmente informativo el libro de Christiane Raynaud, Image et pouvoirs au Moyen Age (Paris: Editions le Léopard d'Or, 1993). Para referencias sobre la relación entre el texto alfabético y la imagen en la Edad Media, véanse también varios otros libros escritos por Michael Camille, Image on the Edge: The Margins of Medieval Art (Cambridge: Harvard UP, 1992) y Master of Death: The Lifeless Art of Pierre Remiet Iluminador (New Heaven: Yale UP, 1996).



memorizar enormes cantidades de información. Las pictografías servían entonces para recordar la información memorizada que después se usaba para complementar el mensaje de las pinturas (Garibay 462; León-Portilla, Precolumbian 118). En Europa durante la Edad Media, los escritos pictográficos también cumplían el propósito de ayudar a la memoria. La memoria se asociaba con la idea de virtud, y tanto la escritura alfabética como las pinturas servían como elementos mnemónicos. Ambos tenían el propósito de crear imágenes en la mente de sus lectores y de recordarles las ideas que ya se habían memorizado (Carruthers 156).

El uso de los frailes de la pictografía como instrumento potente de difusión de una ideología constituía una zona de contacto cultural entre la escritura pictográfica cristiana medieval y renacentista temprana y la *nahua* prehispánica. En la cultura *nahua* prehispánica las imágenes habían sido un medio escriptural muy poderoso para la elite *nahua* en el poder. Los *pipiltin* eran los únicos que eran capaces de producir las historias pintadas del *altepetl* por su educación especial en el *calmecac*, la escuela reservada a la clase privilegiada. También eran los únicos que tenían acceso a éstas ya que los *amoxtli* no circulaban libremente sino que se conservaban en los recintos dedicados a ellos en los *calmecac*. Y finalmente eran los únicos que sabían leer con certidumbre las historias porque conocían las recitaciones orales que siempre acompañaban los glifos de la pinturas y que proveían la clave para su desciframiento. Por lo tanto

la elite *nahua* controlaba muy estrechamente no sólo la producción de las historias pintadas, sino su contenido y su difusión.

El empleo en México de la pictografía como escritura por los evangelizadores, su función mnemónica y su uso como un instrumento ideológico correspondían entonces con las tradiciones pictográficas prehispánicas de los miembros de la elite *nahua*, quienes escribían sus historias con pinturas, usaban las pictografías para recordar las versiones orales que las acompañaban y eran plenamente conscientes del poder ideológico de la imagen. La imagen se convirtió entonces en campo de batalla entre los *nahua* y los españoles para la negociación de una serie de elementos como la religión y la historia, e inició a lo que Serge Gruzinski ha calificado de 'guerra de las imágenes'.<sup>54</sup>

Como parte del esfuerzo evangelizador, a partir de los años 1520 los religiosos españoles abrieron escuelas especiales para la educación de la nobleza *nahua* como San José y el colegio de Tlatelolco. En esas escuelas, los frailes españoles escogieron a algunos estudiantes indígenas para ser entrenados en las artes plásticas, y empezaron a organizar centros artísticos como la escuela anexa a la capilla de San José de los Naturales en el Gran Convento de

---

<sup>54</sup>Gruzinski explica que la imagen jugó un papel esencial en la empresa española de colonización del continente americano. La "guerra de las imágenes", según él, se inició con la llegada de los españoles al nuevo mundo y todavía dura siglos después. Consúltese Serge Gruzinski, La guerre des images (Paris: Fayard, 1990) 13.

San Francisco de la ciudad de México abierta por Fray Pedro de Gante en 1526-1527 (Mundy 76-77). El objetivo de los sacerdotes era claramente evangelizador: querían entrenar a los *nahua* para pintar los murales en de los monasterios y para dibujar las imágenes que se utilizarían para convertir al resto de la población indígena (Mundy 81-82).<sup>55</sup>

Sin embargo, generalmente los sacerdotes no podían enseñar ellos mismos el arte de la pintura ya que tenían muchas funciones, no eran numerosos, y no siempre conocían las técnicas de la pintura. Por lo tanto proveyeron a sus alumnos *nahua* con imágenes y pinturas importadas de Europa al Nuevo Mundo bajo la consigna de copiarlas con la ayuda de los viejos *tlacuilo*. Los *tlacuilo*, quienes habían sido educados en los *calmecac* y habían sido los encargados de pintar los *amoxtli nahua* en la época prehispánica, jugaron entonces un papel canalizador importante en la enseñanza de los métodos pictográficos españoles (Favrot 50; Mundy 81). En los colegios abiertos por los religiosos, los estudiantes *pipiltin* se familiarizaron con elementos de ambas tradiciones iconográficas. Aprendieron las tradiciones pictográficas *nahua* a través de los viejos *tlacuilo* quienes conocían los secretos de la escritura *nahua* prehispánica, y a la vez entraron en contacto con el arte europeo directamente con los

---

<sup>55</sup>El empleo de las imágenes con propósito didáctico está claramente expresado en la Sesión XXV del Concilio de Trento, celebrado en 1563. Estos documentos explican que la expresión pictográfica tiene una función didáctica y que está dedicada a la instrucción de "la ignorante plebe" (citado en Vargas Lugo 10).

grabados y las estampas producidas en Europa y traídas al Nuevo Mundo por los sacerdotes. Estos sirvieron como modelos estéticos para las nuevas pinturas (Brown 174; Mundy 77-81; Robertson 40-45). Los religiosos dieron la consigna que los *nahua* imitaran el estilo europeo, y los *nahua* obedecieron y produjeron no sólo la mayoría de los murales de las iglesias sino también las ilustraciones de las historias y los grabados de los libros de catequización.<sup>56</sup>

La técnica artística de la *imitatio* promovida por los españoles, como apunta con acierto Barbara Mundy, fue fácilmente aceptada y adoptada por los viejos *tlacuilo* y por los jóvenes pintores *nahua* porque correspondía a una tradición pictográfica *nahua* prehispánica:

By teaching their charges to copy them, the friars promoted an art that arose from previous works of art, rather than from any direct visual experience. The idea was well received by native painters, whose preconquest tradition taught an art that grew out of the preexisting model rather than from direct observation. (77)

En su cultura, los *nahua* ya estaban acostumbrados a copiar pinturas antiguas o elementos de éstas para crear nuevos *amoxtli*. Casi todos sus *amoxtli*, de hecho, eran copias parciales de obras anteriores y no copias directas de una experiencia visual. Lo que los frailes españoles pidieron no era entonces un gesto nuevo para los *nahua* sino una tradición

---

<sup>56</sup>Para más información sobre la pintura colonial hecha por los indígenas en Nueva España, el segundo capítulo del libro de Manuel Toussaint Colonial Art in Mexico (Austin: U of Texas P, 1967) es particularmente informativo.

que compartían con la cultura ajena, es decir otra zona de contacto entre su cultura y la europea.

En Europa la *imitatio* de las imágenes era lo que reforzaba la autoridad de la obra y creaba un sentido de continuidad entre un manuscrito y el otro. Los iluminadores medievales siempre tomaban prestados los motivos de otras pinturas y así se aseguraban la familiaridad del lector no sólo con el tema sino con su representación (Camille, Master 23). De la misma manera en el centro de México los *tlacuilo* no pintaban nunca sus obras de forma individual ni tampoco hacían una representación directa de una experiencia visual, sino que se inspiraban de otros códices ya pintados y conocidos (Florescano, Memory 39; Mundy 78).

Propongo sin embargo que en la base de la orden de *imitatio* de los grabados europeos formulada por los frailes estaba la idea que el modelo europeo era superior al *nahua* ya que los religiosos habían destruido las imágenes indígenas-- juzgadas religiosamente peligrosas--y querían reemplazarlas con sus imágenes europeas cristianas. La *imitatio* promulgada por los europeos implicaba entonces una clara noción de jerarquía entre la copia y el modelo. En cambio, en la cultura *nahua* el gesto de la *imitatio* no parecía estar relacionado con esta jerarquía sino que los *tlacuilo* copiaban otras obras no porque fueran necesariamente superiores sino porque permitían poner en práctica una estética que les era familiar. Aunque ambas culturas usaran la misma técnica artística de la *imitatio*, ésta no parece haber tenido las

mismas implicaciones de superioridad del modelo sobre la copia en las dos culturas.

Una ilustración de este doble uso cultural de la *imitatio* se encuentra en la Psalmodia christiana (1583) de fray Bernardino de Sahagún. En esta obra se halla un grabado de la imagen evangelizadora de Magdalena, probablemente dibujado por los ayudantes indígenas de Sahagún (figura 1). En The Slippery Earth Louise Burkhart analiza este dibujo y muestra cómo a primera vista la imagen es una buena imitación de la iconografía cristiana porque Magdalena se representa como una hermosa mujer joven, con el típico pelo largo de las ermitas femeninas. Además está arrodillada, y junto a ella se pueden ver las escrituras sagradas y el crucifijo, dos símbolos típicos de la religión cristiana. Y finalmente, siguiendo la tradición iconográfica cristiana, la pequeña escena arriba a la izquierda hace alusión a la leyenda cristiana que cuenta cómo los ángeles se llevan a Magdalena a los cielos (67). La capacidad de copiar casi a la perfección los elementos de la iconografía cristiana es obvia aquí y confirma lo que fray Toribio de Benavente Motolinía había escrito sobre el tema: "y han sacado imágenes de planchas de bien perfectas figuras, tanto que se maravillan cuantos las ven, porque de la primera las hacen perfectas" (271). Las imitaciones de los murales eran, por ejemplo, tan parecidas a los originales europeos que hasta hace tres décadas muchos investigadores todavía pensaban que casi todos



FIGURA 1  
(Burkhart 68)

los murales de los monasterios coloniales tempranos de Nueva España habían sido compuestos por pintores españoles.<sup>57</sup>

Pero a la vez la copia de la representación tradicional de Magdalena no es el único calco que se incluye en el dibujo, sino que se yuxtapone otro de proveniencia *nahua*. Esta socava la autoridad de la *imitatio* europea cristiana porque presenta la visión *nahua* del infierno. En efecto, como apunta Burkhart, la cueva dibujada en la imagen representa la noción de *mictlan*. El *mictlan* era el lugar donde después de su muerte iban todas las personas que no habían tenido una vida ejemplar. El *mictlan* era sin embargo muy diverso del infierno porque no constituía un lugar de castigos, y las personas que acababan allí no eran pecadores. También a diferencia del infierno cristiano, el *mictlan* no se representaba abajo y opuesto al *ilhuicatl* adonde iban las personas excepcionales, sino que se incluía como parte del mismo plano horizontal que representaba la vida (51). En la imagen de Magdalena el plano espacial europeo arriba/abajo que caracteriza la visión europea comparte el espacio con la visión horizontal de cielo e infierno *nahua* (67).

La *imitatio* no implicaba entonces la misma jerarquía entre el modelo y la copia en las dos culturas: mientras que los españoles querían que los *nahua* sólo copiaran un modelo-- modelo según ellos superior--los *nahua* frecuentemente

---

<sup>57</sup>George Kubler, Mexican Architecture of the Sixteenth Century, 2 vols. (New Haven, CT: Yale UP, 1948) y Manuel Toussaint, Pintura colonial en México son dos ejemplos de investigadores que creían que la mayor parte de las pinturas coloniales habían sido compuestas por españoles.



imitaron el modelo europeo mezclándolo con sus propios modelos *nahua* y por lo tanto consciente o inconscientemente desautorizaron lo europeo como modelo superior. Si pasamos al estudio de los textos pictográficos del Códice y de la Historia vemos como se repite la misma situación con estos dos *xiuhpohualli*.

## II- La doble imitación en el Códice y la Historia

Tanto en el Códice como en la Historia los textos pictográficos apuntan a una imitación doble: por una parte--y siguiendo la costumbre pictográfica tradicional *nahua*--las pictografías reproducen los códigos prehispánicos que desaparecieron después de la conquista, y por otra copian las tradiciones iconográficas europeas con las que la elite *nahua* se familiarizó durante su contacto con los frailes españoles. \_

Todos los dibujos del Códice y de la Historia parecen ser copias, si no completos al menos parciales, de códigos prehispánicos.<sup>58</sup> Pero como todos los códigos *nahua* prehispánicos desaparecieron o fueron destruidos durante la conquista o poco después de ésta, ya no hay acceso a los posibles modelos, e irónicamente las copias se han convertido así en originales. Los glifos del Códice tienen sus paralelos en varios otros códigos de la época colonial temprana como el Códice Telleriano-Remensis, la Tira de Tepechpan, el Códice en Cruz y el Códice Mendocino, y es

---

<sup>58</sup>En los *xiuhpohualli* mismos se encuentran alusiones a que las obras son copias de modelos anteriores, pero sin mayores particulares.

probable que los pintores de estos códices hayan utilizado las mismas fuentes que las del Códice (Dibble 10).<sup>59</sup> Algunas imágenes de la Historia parecen haber tenido como inspiración un documento pintado sobre papel europeo anterior a la Historia llamado el Mapa Pintado (Leibsohn 163; 193).<sup>60</sup>

Al mismo tiempo las pictografías del Códice y de la Historia también imitan la tradición iconográfica europea. Varios de los elementos seleccionados y copiados son los mismos en los dos *xiuhpohualli*. El primero es la posición fija. Tanto la Historia como el Códice no dejan flotar los glifos temporales y espaciales libremente en la página como era costumbre en la cultura *nahua* prehispánica, sino que, siguiendo los modelos pictográficos europeos, las colocan en espacios fijos. Dana Leibsohn señala esta situación en la

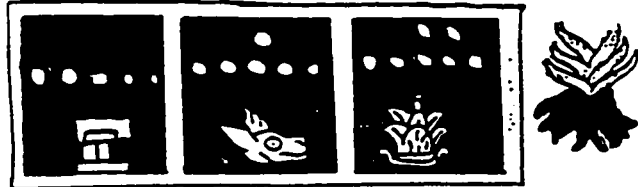
---

<sup>59</sup>El Códice Telleriano-Remensis se compuso durante la segunda mitad del siglo XVI en el centro de México. Es un manuscrito pictográfico y alfabético, pero contrariamente al Códice y a la Historia está escrito en español y no tiene el formato de un *xiuhpohualli* sino que contiene varias secciones temáticas. La Tira de Tepechpan, también conocida bajo el nombre de Mapa de Tepechpan se compuso a fines del siglo XVI. Tiene el formato de un *xiuhpohualli*, y es un documento a la vez pictográfico y alfabético escrito en náhuatl. Sin embargo a diferencia del Códice y de la Historia, en esta historia el elemento pictográfico predomina claramente sobre el alfabético. El Códice en cruz fue compuesto en la segunda mitad del siglo XVI y también es un *xiuhpohualli*, pero sólo contiene un texto pictográfico. El Códice mendocino, más conocido bajo el nombre de Códice Mendoza fue creado alrededor de 1541-1542. Es un documento alfabético y pictográfico, pero no es un *xiuhpohualli* sino que se organiza temáticamente y además está escrito en español.

<sup>60</sup>Este mapa se encuentra en la edición de la Historia tolteca-chichimeca de Heinrich Berlin y Silvia Rendón. En su edición, los editores lo presentan como parte de la Historia, pero en su edición más reciente de la Historia Luis Reyes García demuestra que el Mapa fue pintado antes que la Historia (12-13).

Historia al subrayar que los glifos de lugar y de fecha siempre se encuentran al inicio de un nuevo tema o de una nueva sección en la narrativa (150-152). En el Códice este fenómeno también es muy visible, sobre todo entre las hojas 24 y 33 que relatan la migración de los *mexica*. En esta sección, los glifos del año siempre se encuentran arriba de la página a la izquierda, y abajo en medio está el glifo de lugar que indica el lugar por donde están pasando los *mexica* (figura 2). Aquí el hecho que los autores del Códice hayan escogido imitar la tradición europea de la posición fija solamente para los glifos de lugar y de espacio es significativo porque éstos eran los elementos pictográficos más importantes del *xiuhpohualli*. Lo que vemos entonces es que los *nahua* usan los componentes europeos para conferirle más fuerza a los elementos tradicionales del *xiuhpohualli*--el tiempo y el lugar. Esto revela que los autores del Códice y de la Historia no veían la imitación de lo europeo como un gesto pasivo de asimilación de la cultura pictográfica española ni como admisión de superioridad del modelo europeo sobre el *nahua*, sino como una táctica para fortalecer su propia historiografía. Si bien incorporaban nuevos elementos provenientes de la cultura europea, no era porque fueran los pensarían superiores a sus propios elementos, sino porque éstos permitían conferirle más vigor a su propia historia.

De la misma manera las imágenes de la Historia y del Códice también copian la tradición europea en su posición fija ya no dentro de la página sino dentro de la obra entera,



7. ob cart xilmiti' ypan amporat'aci  
 ubti que ynon can covatitan ymexica  
 obu ymimancanato yochalco ymoit  
 quicacoc qmhualli tniciaque otonca  
 qmvaltiiaque ynocti ymexica yn  
 colmatitan



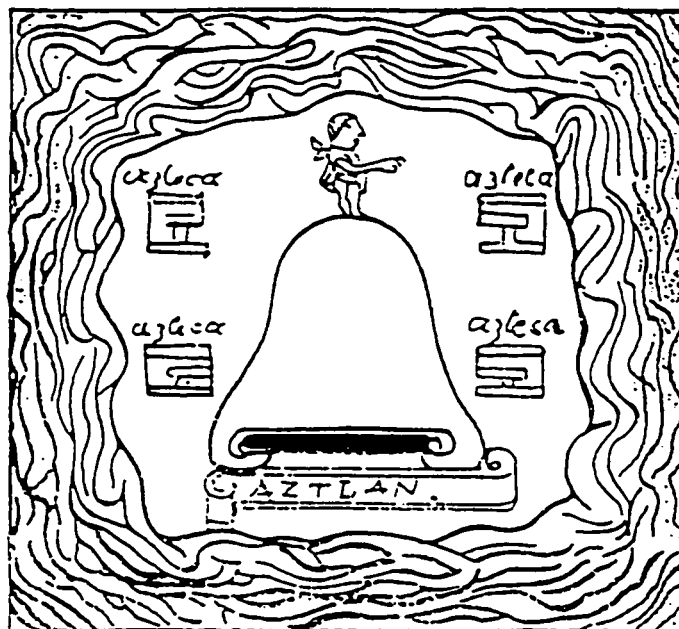
FIGURA 2  
 (Códice 24)

y a través de este proceso señalan los momentos más importantes de transición en la historia de sus comunidades. Como señala Leibsohn, en la Historia una de estas imágenes de transición es del folio 14r (figura 3) que representa a Ixcicouatl y a Quetzalteueyac abajo de la página con los atributos respectivos que los identifican, la serpiente y el pie para Ixcicouatl y la larga pluma en los labios para Quetzalteueyac ("Primers" 152-153). Arriba de estos personajes se encuentra un cerro con un sapo encima, símbolo de la ciudad de Cholula. Esta imagen marca la transición en la narración entre la migración de los *tolteca-chichimeca* de Tollan a Cholula que ha ocupado los folios 5 hasta 12 y el establecimiento de éstos en Cholula que se empieza a representar a partir del folio 14r.

En el Códice solamente se hallan tres imágenes que ocupen toda o casi toda la hoja. Como en la Historia, estas imágenes marcan momentos de transición cruciales para la historia de los *mexica*. La primera imagen (figura 4) ocupa casi toda la página y representa Aztlan con la partida de los *mexica*, es decir los orígenes más antiguos de la historia *mexica* (3). La segunda imagen (figura 5) relata la fundación de Tenochtitlan, por lo tanto un momento de transición muy importante para los *mexica* quienes dejan de migrar para establecerse finalmente en un lugar fijo (48). La tercera imagen (figura 6) señala otro periodo de transición crucial en la historia *mexica*, el momento de la llegada de Cortés a



FIGURA 3  
(Historia 14r)



E huerotzeca Chalca Xochimilca Cuilhuaca  
 ca Malinalca Chichimeca Tetzucaca Ma  
 tlatzinca Ompahuallaque quinehuayan

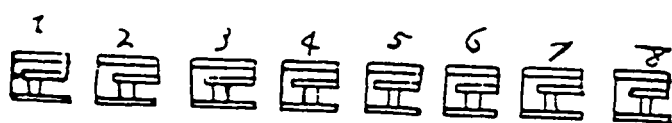


FIGURA 4  
 (Códice 3)





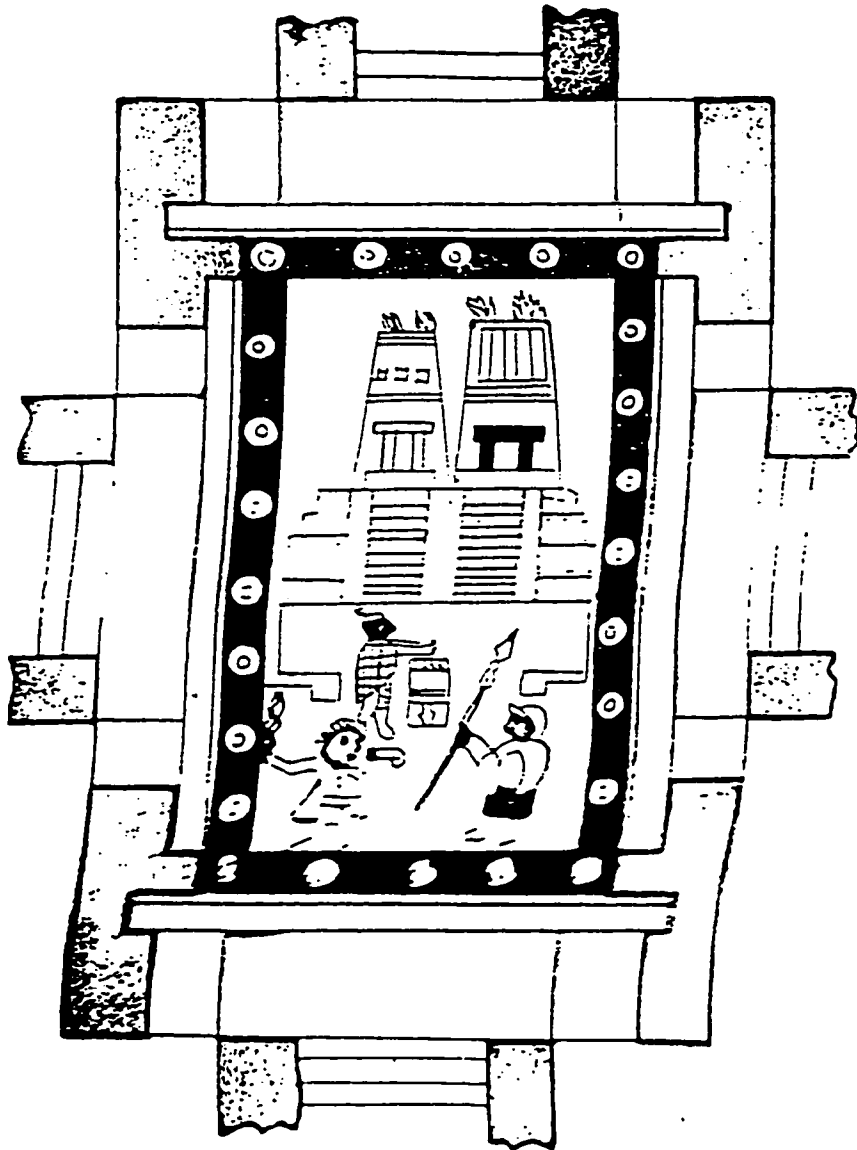


FIGURA 6  
(Códice 81)

México-Tenochtitlan y el principio de la colonización de los *mexica* por los españoles (81).

Antes de la llegada de los españoles, los *nahua* no pintaban copiando la realidad visual, sino que sus pinturas representaban una realidad simbólica. Como consecuencia sus pictografías no usaban técnicas de ilusionismo, y las imágenes existían en un mundo de espacio indefinido en el que generalmente no se representaban los elementos naturales del paisaje (Hill Boone, "Towards" 153-155; Mundy 78). Tampoco empleaban los *nahua* la técnica de perspectiva, sino que dibujaban todos los elementos en un espacio bidimensional (Gruzinski 43-45). En cambio tanto en el Códice como en la Historia la tradición pictográfica europea del ilusionismo es imitada. Por ejemplo, en la Historia en algunas de las imágenes de una página entera como la del folio 16v (figura 7), se pintan los árboles y la vegetación. De la misma manera en la página 48 del Códice ya citada y que representa la fundación de Tenochtitlan, se encuentran varias plantas pintadas alrededor de la página, un gesto cuyo propósito es puramente ilusionista. También en ambos *xiuhpohualli* se utiliza el escorzo, es decir que para acercarse a la realidad visual los colores se mezclan en lugar de separarlos tan tajantemente como se solía hacer en los códices prehispánicos. Y finalmente como señala Mundy, en algunos de los mapas de la Historia como el que se encuentra en los folios 32v y 33r (figura 8), las representaciones de los

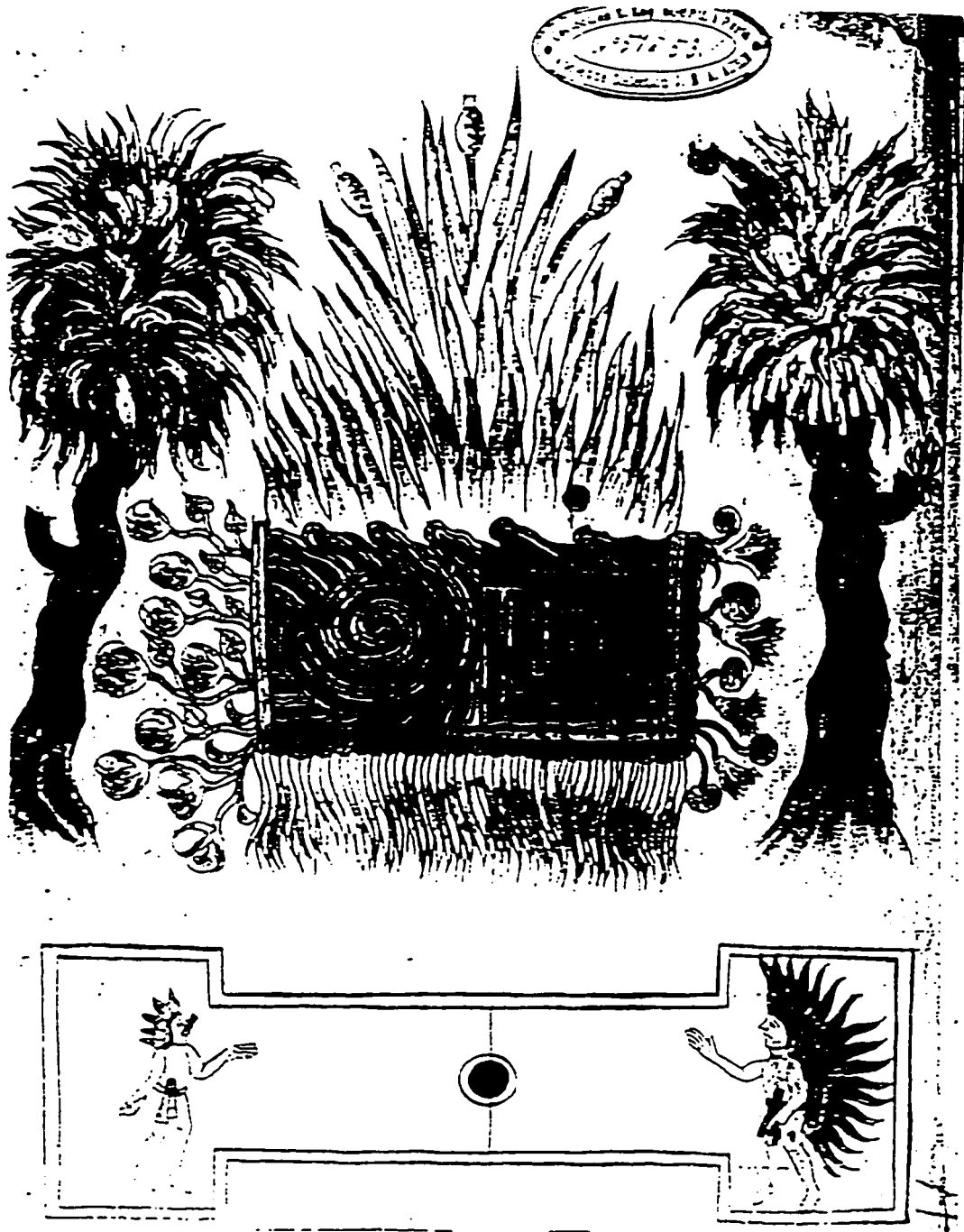


FIGURA 7  
(Historia 16v)

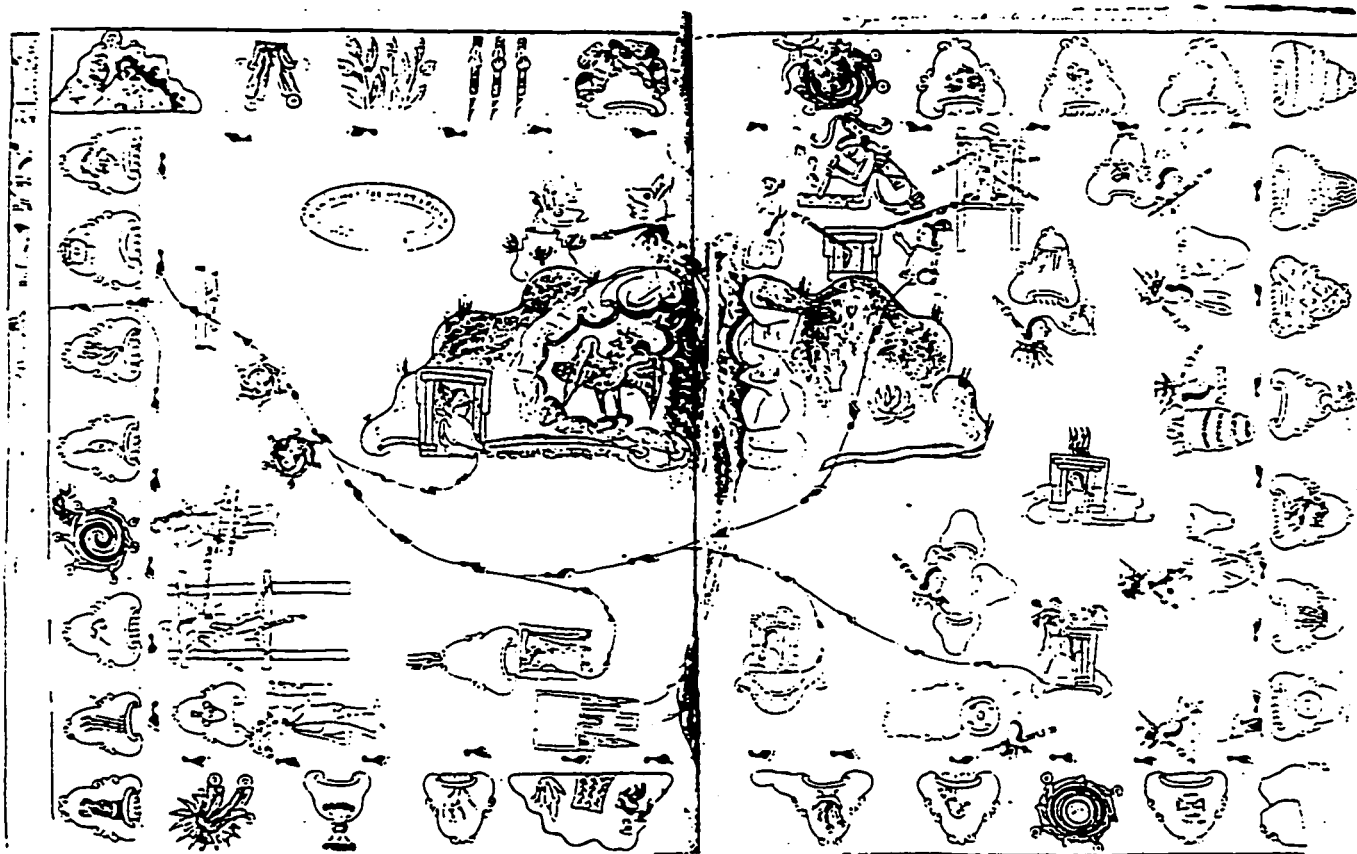


FIGURA 8  
(Historia 32v/33r)

templos ya imitan las técnicas europeas de perspectiva y son tridimensionales (107-108).

El empleo del estilo ilusionista de la pintura europea que vemos tanto en el Códice como en la Historia rompe con las tradiciones *nahua* de representación ya que los *nahua* representaban la realidad de manera simbólica. A diferencia de la copia de la posición fija compartida por los dos *xiuhpohualli*, esta imitación no parece cumplirse en momentos precisos de la historia, y por lo tanto no se puede decir con seguridad si está relacionada con un gesto para reforzar la historia *nahua* o si fue sencillamente un gesto de asociación con el modelo pictográfico europeo.

Lo llamativo en el Códice y la Historia, sin embargo, es que ambos copian no sólo el modelo europeo sino también el antiguo modelo *nahua* y que la presencia y convivencia de estos dos modelos en la misma obra conllevan implicaciones ideológicas diferentes para los *nahua* y los frailes: para los religiosos la yuxtaposición del modelo europeo con el *nahua* se lee como una subversión del modelo europeo, mientras que para los *nahua* parece más bien ser una adaptación del modelo original que sirve para cumplir la misma función de realzamiento de la jerarquía de la elite *nahua* sobre el resto de población indígena. Como parte de este movimiento veremos a continuación que aún cuando imitan elementos diferentes, tanto el Códice como la Historia intensifican el carácter tradicionalmente abierto de las

pictografías de las historias que sólo los miembros de la aristocracia *nahua* pueden interpretar.

### **III- La escritura alfabética en el Códice y los mapas de la Historia**

A pesar de imitar varias características pictográficas europeas en común como la colocación de las imágenes en un lugar fijo y el ilusionismo, el Códice y la Historia también copian elementos diferentes: el Códice imita el uso de la escritura fonética, y la Historia, la inserción de un formato espacial dentro de un formato temporal. Cada una de estas historias copia un elemento europeo diferente, pero en ambos casos las historias utilizan lo europeo para conservar la ambigüedad tradicional de los *xiuhpohualli* y por lo tanto el control del acceso a las historias de sus comunidades por los miembros de la elite *nahua*.

Empecemos con la escritura fonética europea que se encuentra en el Códice. Lo más llamativo en el gesto de imitación que revelan las imágenes del Códice no es sólo que copia la tradición pictográfica europea, sino también que copia la alfabética. Pero a diferencia de lo que podría parecer, este gesto constituye un acto de reivindicación de la tradición escriptural *nahua* prehispánica ya que para los *nahua* no existía una separación entre la actividad de pintar y escribir. Esta indistincción entre la pintura y la escritura, por ejemplo, se ilustra muy bien con el verbo *nahua* "pohua" que significaba a la vez leer y pintar. Al

copiar elementos tanto de la escritura alfabética europea como de su iconografía, los autores del Códice estaban entonces conservando la fusión *nahua* tradicional de los dos sistemas de comunicación.

Esta imitación del sistema alfabético por el sistema pictográfico se manifiesta en el Códice a través de un uso frecuente de la escritura fonética. Antes de la llegada de los españoles, los *nahua* utilizaban simultáneamente tres formas de escritura pictórica: el pictograma directo, el ideograma y la escritura fonética. La escritura fonética, sin embargo, era muy poco utilizada en comparación con los otros dos métodos.

El pictograma directo se servía de la imagen de un elemento para comunicar la idea de éste. La imagen de un cerro o de un río, por ejemplo, comunicaba la idea de un cerro o de un río (Garibay 13-14; Lockhart 326-327; Prem 53-56). Este sistema poseía la gran ventaja de no estar limitado a ningún lenguaje en particular. Con la representación directa de la imagen, cualquier lector de otro idioma, estuviera o no familiarizado con el simbolismo glífico *nahua*, podía acceder al contenido de la imagen.

El ideograma, en cambio, se servía de una imagen como símbolo de un significado. El ideograma, como el pictograma, no estaba relacionado con un idioma en particular; para entender los ideogramas, el lector tenía que conocer las convenciones pictográficas *nahua*, porque en la escritura ideográfica la imagen significaba más que la idea

representada por el elemento. En la cultura *nahua*, por ejemplo, la imagen de unas huellas significaba el concepto de migración, y la de un escudo la noción de guerra (Garibay 14-14; Lockhart 326-327; Prem 56-59).

La escritura fonética era la forma escriptural que menos usaban los *nahua* antes de la llegada de los españoles. A diferencia del pictograma directo y del ideograma, esta escritura funcionaba a base de sonidos. Usaba dos o más pictogramas directos o ideogramas cuyos sonidos combinados recordaban el sonido de la palabra que se quería comunicar. Por ejemplo, se usaba la imagen de una cabeza de coyote (*coyotl*) y la de una sandalia a su lado (*cactli*) para representar el nombre de la etnia de Guerrero llamado *coyoucac*, eliminando así el final de *cactli* (Nicholson 17). Esta escritura era reservada para la toponimia, la antroponimia y la cronología.<sup>61</sup>

De los tres sistemas pictográficos *nahua*, la escritura fonética era por lo tanto la forma que más se asemejaba a la escritura alfabética europea porque, como ella, funcionaba a base de sonidos. Como la escritura alfabética europea, la escritura fonética *nahua* estaba estrechamente relacionada con el lenguaje oral ya que constituía la transcripción gráfica de un discurso oral. Tanto en el sistema alfabético europeo

---

<sup>61</sup>Como explica Gruzinski, en comparación con el sistema de escritura de los *maya* el fonetismo de los *nahua* estaba en estado embrionario porque "recurre a homónimos figurables e identificables" que "dan un sonido cercano o análogo al que se pretende señalar. Véase Serge Gruzinski, La colonización 20.



como en el fonético *nahua*, la palabra escrita era precedida por la palabra oral y dependía de ésta. En cambio los otros dos sistemas escripturales *nahua*, el pictograma directo y el ideograma, no estaban sujetos a un lenguaje oral, y por eso eran comprensibles para receptores familiarizados con la cultura escriptural de la elite *nahua* aunque fueran de hablas diferentes.

Estos tres tipos de escritura pictográfica abrían todos el camino para la ambigüedad porque todos le conferían un significado abierto a la historia. Sin embargo, como vimos al principio de este capítulo, esta ambigüedad era controlada porque las incertidumbres presentes en las pictografías se resolvían al tener la clave oral que sólo los *pipiltin* poseían. De los tres sistemas, la pictografía directa era la escritura menos ambigua, pero según Prem, hasta ésta tenía momentos de ambigüedad porque no permitía comunicar todos los detalles de una narración. La escritura pictográfica directa, explica Prem, era por ejemplo incapaz de indicar las relaciones de temporalidad y de causalidad inherentes a cualquier narrativa. Tampoco comunicaba muy bien el concepto de la negación ni las ideas más abstractas. El lector tenía entonces que resolver estas ambigüedades por su cuenta (53-56).

La escritura ideográfica era un poco más ambigua que la pictografía directa porque el signo tenía siempre por lo menos dos referentes: el referente directo y el simbólico convencional. Un elemento como un río podía, por ejemplo,

significar la idea de río, pero también era una convención para la idea de inundación. En la época prehispánica el *tlamatini* tenía que escoger entre los diferentes significados posibles de acuerdo a la información de contexto adicional y a las recitaciones que complementaban el texto (Prem 56-59). El lector que no había sido educado en el *calmecac* en cambio sólo tenía acceso al referente directo porque no estaba familiarizado con las convenciones simbólicas y por lo tanto perdía parte del significado del texto pictográfico.

De los tres sistemas escriturales *nahua*, la escritura fonética era el sistema más ambiguo porque casi siempre no era exacta la correspondencia entre el sonido del elemento al que se quería aludir y la unión de los sonidos de los glifos representados en la pintura. Por ejemplo, se usaba la imagen de una mano (*maitl*) y de una concha roja llamada *tapachtli* para representar a través de una metátesis el *altepetl* de *Tamapachco* (Nicholson 17). La lectura de esta escritura fonética requería la maestría de la lengua náhuatl y de la historia del *altepetl* (recitaciones orales aprendidas en el *calmecac*) cuando se usaban pictogramas y un gran conocimiento previo adicional de las convenciones ideográficas *nahua* cuando se usaban ideogramas.

El sistema escritural *nahua* prehispánico era por lo tanto un sistema controlado que permitía la ambigüedad porque ésta favorecía el mantenimiento de la jerarquía entre la clase dirigente y el resto de la población. Las pictografías sólo tenían un significado cerrado para los *pipiltin*. Ellos

eran los únicos capaces de acceder a este significado porque en el *calmecac* habían aprendido no sólo el arte de la pintura, sino las recitaciones que necesitaban acompañar al texto pictográfico. La gente común, en cambio, no conocía ni las versiones orales ni el arte de la pictografía, y por lo tanto para ella las pictografías tenían un significado abierto.

La lectura del color también era intencionalmente ambigua para el lector que no había sido educado en el *calmecac* porque combinaba tres niveles--materia prima, color y simbolismo--y parte de esta información no era accesible a los *macehualtin*. Como explica Galarza, los *tlamatini* que leían los códices conocían la composición de las materias colorantes y su origen, y solamente a partir de esta información se nombraba el color. Por ejemplo, al ver el color del maíz desgranado, los *tlamatini* reconocían la materia prima y pronunciaban en voz alta el color de maíz desgranado. El color se refería entonces a un color particular, pero también remitía a otro significado, el de la materia prima de la cual se extraía (43-45).

A la misma vez los colores eran símbolos, y solamente los *pipiltin* tenían el conocimiento para asociarlos con un valor convencional preciso. Muchas veces este valor era conectado con la materia prima que servía para producir el color. El color verde oscuro jaspeado de amarillo, por ejemplo, venía de la jadeita (*chalchihuitl*), y como la jadeita era una materia prima preciosa, el color *chalchihuitl*

pasaba a simbolizar la idea de la riqueza (Galarza, Amatl 46).

Hoy en día, después de la desaparición de los *calmecac* y de la nobleza *nahua*, como bien señala Galarza, los investigadores no logran entender plenamente el sistema de colores *nahua*, y frecuentemente prefieren acusar al *tlacuilo* de haberse equivocado en el uso de sus colores en lugar de admitir su desconocimiento del funcionamiento de la tradición pintoresca *nahua* prehispánica:

Si examinamos en detalle los estudios, podemos descubrir cuán seguido se hacen comentarios negativos acerca del *tlacuilo*, cuando el investigador no ha encontrado lo que esperaba o pensaba saber *a priori*; pero nunca se leerá que éste diga no conocer o no poder entender el cambio, la variante [del color]. (47)

La ambigüedad del sistema escritural *nahua* prehispánico en general tampoco ha sido reconocido por la mayor parte de los críticos que trabajan con los códices. Pocos investigadores admiten, como lo hace Serge Gruzinski, que en las obras *nahua* prehispánicas "los glifos se organizan y se articulan según criterios que en gran parte desconocemos todavía" (20). Muchos estudiosos reconocidos como Mundy, Hill Boone y Dibble presentan el sistema pictográfico *nahua* prehispánico como si fuera un sistema estable y accesible a todo lector (Mundy 111, Hill Boone conferencia, Dibble, "El antiguo" 105-128). Dibble, por ejemplo, hasta creó un mini-diccionario pictográfico a partir del Códice de Xolotl, introduciéndolo como si fuera aplicable a los códices *nahua* prehispánicos ("El antiguo" 114-128). Y sin embargo los

glifos de su mini-diccionario no corresponden a los que se encuentran ni en el Códice Aubin ni en la Historia tolteca-chichimeca.<sup>62</sup>

Examinemos ahora concretamente el texto pictográfico del Códice. Como mostraré a continuación, los autores de este *xiuhpohualli* lograron reinsertar el elemento tradicional de la ambigüedad escriptural *nahua* en las pictografías. Lo llamativo es que hicieron esto a la misma vez que imitaban la escritura fonética europea. Intensificaron su empleo de la escritura pictográfica fonética, el sistema *nahua* que más se parecía a la escritura alfabética europea, y a la vez lograron intensificar la ambigüedad del texto pictográfico de su *xiuhpohualli* y por lo tanto impedir la lectura de su historia para cualquier lector que no fuera parte de la clase dirigente *nahua*.

Veamos tres ejemplos del empleo de la escritura fonética en el Códice para ver de qué manera crea un espacio de ambigüedad en la historia.<sup>63</sup> En la página 101 del Códice encontramos la representación del nombre de Esteban a través

---

<sup>62</sup>Para más ejemplos de diccionarios pictográficos, veáse: Rolberto Barlow y Byron MacAfee Byron, Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (Códice Mendocino) (México: UNAM, Instituto de Historia, 1949).

<sup>63</sup>Joaquín Galarza tiene un estudio muy interesante en el que examina el uso de los glifos fonéticos para expresar nombres en los manuscritos coloniales tempranos. Galarza propone que estos glifos fonéticos fueron adoptados porque era más fácil expresar un nombre español con escritura fonética que con las otras dos formas de escritura. Para más detalles veáse Joaquín Galarza, "Prenoms et noms de lieux exprimés par des glyphes et des attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains," Journal de la Société des Américanistes 56 (1966): 533-583.

de la unión de dos glifos tradicionales (figura 9): el de la sal--, *iztall* en náhuatl, representado a través de un círculo con puntitos adentro--, y el de la bandera, *pantli* en náhuatl. Como se puede ver, los glifos de la bandera y de la sal se tocan en la imagen, indicando que deben ser leídos juntos para descifrar el contenido del mensaje. La reunión del principio de los sonidos de ambas palabras en náhuatl forma el sonido de "iztapan", un sonido que recuerda al del nombre Esteban en español.

Examinemos otro ejemplo en la página 110 (figura 10). Aquí para comunicar el nombre de Ana, los escribas *nahua* utilizaron dos glifos: el glifo tradicional del agua --, *atl* en náhuatl, representado con el color azul y formas onduladas-- y el glifo que representa la mano, *maitl* en náhuatl. Como en el ejemplo anterior, la unión de los dos glifos comunica la necesidad de leer los dos elementos en conjunto. También como en el caso anterior, se une el principio de los dos sonidos a/ma, formando un sonido parecido al del nombre Ana.

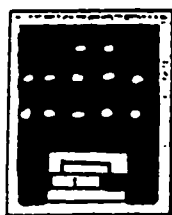
Consideremos un último caso. Este se halla casi al final del Códice en la página 156 (figura 11). Aquí el nombre de Antonio se representa a través del mismo glifo del agua, *atl*, que en el ejemplo anterior. Unido a este glifo se encuentra el glifo tradicional de pájaro, *tototl* en náhuatl. De nuevo como en los dos casos anteriores, la reunión del inicio del sonido de las dos palabras a/to crea un sonido que recuerda al del nombre español de Antonio.



1569 *Tomás*  
X Tlac xiii Julio y m / u u e s t i c a o r y o u a t i n c a  
o m p e u h y . J u e z d a n / x a n <sup>as</sup> x i m i e n e z .



X Yquac qui tocoque añanonez



X *Tomás* y novella don.  
x a n t x i m i e n e z a x c a  
J a b u a d o . a . x . x b i j d i a s t u m e s d e  
A g u s t o



FIGURA 10  
(Códice 110)



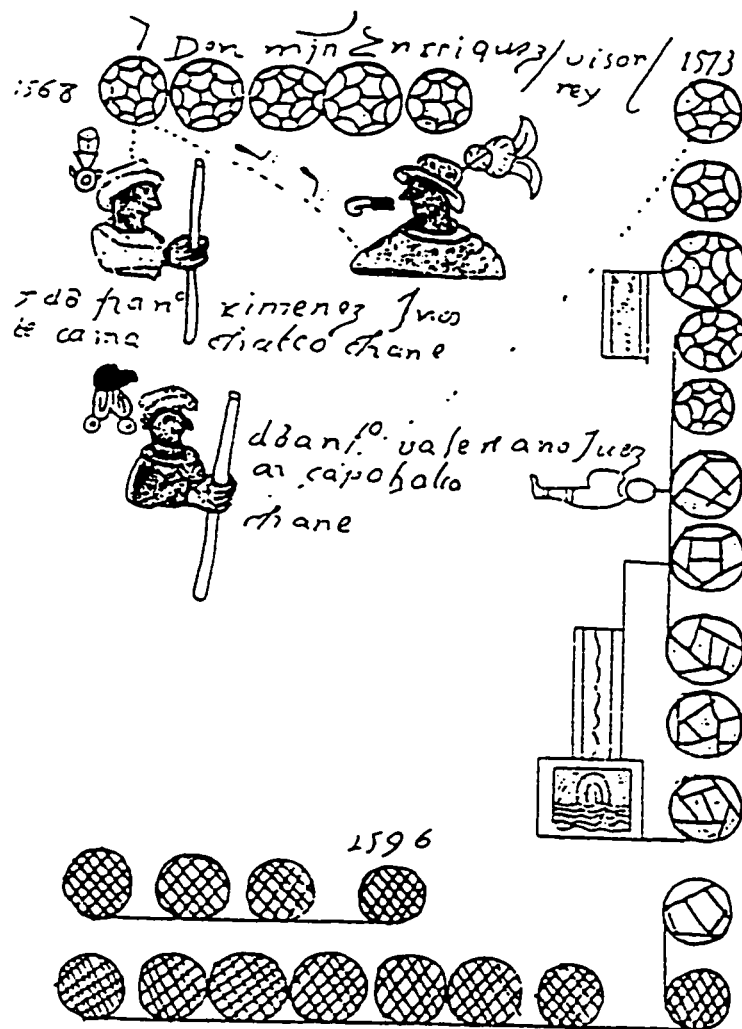


FIGURA 11  
(Códice 156)

¿Qué conclusiones podemos sacar de estos tres ejemplos de manipulación del sistema pictográfico *nahua* por los autores del Códice? La primera y muy obvia inferencia es que el uso más frecuente de la escritura fonética por los *nahua* estuvo relacionado con el contacto cultural entre los españoles y los *nahua*.<sup>64</sup> En cada uno de los casos señalados, la escritura fonética se usa para comunicar un nombre español, es decir un elemento ajeno al vocabulario *nahua*. El Códice revela entonces que al tener que transcribir los nuevos nombres españoles, los *nahua* escogieron cada vez más frecuentemente el método fonético porque estos nombres eran más fáciles de transcribir aún parcialmente fonéticamente que a través de la representación directa o de un ideograma.

Por otra parte, los tres ejemplos examinados también muestran que el sistema fonético *nahua* era un sistema de comunicación abierta. En cada una de las ilustraciones, el sonido comunicado por los glifos no es exactamente el mismo que el que se quiere comunicar, sino que solamente recuerda a éste. La lectura de esta escritura fonética era entonces hermética para muchos receptores porque no sólo requería una maestría de la lengua náhuatl, sino también el conocimiento de las convenciones ideográficas reservadas a los miembros de

---

<sup>64</sup>Los comentarios de Lockhart sobre el uso de los *nahua* de la escritura fonética en la segunda parte del siglo XVI concuerdan con mis hallazgos. Lockhart opina que la escritura fonética se intensificó después de la conquista y atribuye este cambio al hecho que los nombres españoles eran opacos para los *nahua* y difíciles de traducir al ideograma porque no se basaban en raíces ni en conceptos (The Nahuas 334).

la elite *nahua* más el conocimiento previo de la historia del *altepetl* para poder relacionar el sonido con otro sonido similar pertinente al contexto de la historia.

Lo que vemos entonces es que al intensificar el uso de la escritura fonética en el Códice, la historia permanecía accesible sólo a los mismos miembros de la elite *nahua* que habían controlado los *xiuhpohualli* antes de la llegada de los españoles. Como en la época anterior a la conquista, los dirigentes de cada comunidad--y autores de los *xiuhpohualli*--eran los exclusivos poseedores de la clave del significado fijo de las pictografías porque en las escuelas para la aristocracia indígena abiertas por los frailes habían aprendido el alfabeto y se habían familiarizado con los secretos de la escritura pictográfica por su contacto con los viejos *tlacuilo* que todavía sobrevivían.

Esta consideración me lleva a plantear el problema del lector al que se destinaba un manuscrito como el Códice. Muy poca gente reunía todas las condiciones necesarias para leer un texto pictográfico como el Códice a finales del siglo XVI. La gente *nahua* común no conocía la escritura reservada a la clase noble. Aún cuando conocían el náhuatl--como era el caso con unos pocos religiosos--los españoles no dominaban los matices del sistema escritural *nahua* prehispánico. Entonces los únicos receptores que reunían ambas cualidades eran los miembros de la nobleza *nahua*. Al estudiar el texto pictográfico del Códice podemos concluir que el frecuente empleo de la escritura fonética--poco usada en la tradición

prehispánica *nahua* y semejante al sistema alfabético europeo por su funcionamiento fonético--constituyó un gesto activo de *imitatio* para fines de apropiación y de negociación por parte de la elite *nahua*. Al intensificar su uso de la escritura fonética, los autores del Códice privilegiaban el sistema escriptural *nahua* que más se acercaba al alfabeto europeo sobre los otros dos sistemas tradicionales, pero a la vez usaban este formato escriptural para conservar su monopolio sobre la escritura y lectura de las historias de la comunidad de San Juan Tenochtitlan.

En la Historia, a diferencia del Códice, la escritura fonética está casi ausente del *xiuhpohualli*, y por lo tanto no constituye un elemento significativo de reinscripción de la ambigüedad del sistema escriptural tradicional *nahua*. Sin embargo los mapas que eran muy poco predominantes en el Códice y que no se encontraban en los *xiuhpohualli* prehispanicos son aquí parte esencial de la obra. Esta incorporación, espero demostrar a continuación, constituye otro gesto de imitación de la tradición historiográfica europea. Como la imitación de la escritura fonética en el Códice, es un gesto que cobra importancia porque permite reinsertar en el *xiuhpohualli* la ambigüedad que caracterizaba las historias *nahua* prehispanicas. En la Historia, como veremos, los mapas sirven para introducir un significado incompleto e inestable que sólo se puede suplementar y fijar con el conocimiento de la tradición oral que acompañaba las

pictografías antes de la conquista y que era reservado para los miembros de la nobleza *nahua*.

En "Aztec Pictorial Histories: Records without Words" Hill Boone define las historias cartográficas compuestas por los *nahua* diferenciándolas de los *xiuhpohualli*. Hill Boone explica que antes de la conquista la historia cartográfica y el *xiuhpohualli* eran dos formas muy diversas empleadas por los *nahua*. En el *xiuhpohualli* la presentación de la historia se organizaba de acuerdo al elemento temporal, mientras que en la historia cartográfica lo que proveía la estructura organizadora era el espacio. En las historias cartográficas, añade Hill Boone, el tiempo y los sucesos se presentan alrededor de ese eje espacial, y el formato espacial era ideal para introducir las migraciones de un pueblo de un lugar a otro y los límites territoriales de su *altepetl* una vez establecido (51-67).

A la luz de la descripción de la historia cartográfica y del *xiuhpohualli* hecha por Hill Boone se puede entonces calificar la presencia del formato cartográfico en la Historia como un proceso atípico en las tradiciones historiográficas *nahua* prehispánicas. Ya que de acuerdo a los datos provistos por Hill Boone el *xiuhpohualli* y la historia cartográfica empleaban dos formatos contrarios y eran incompatibles en la época precolombina, se puede concluir con cierta confianza que la incorporación de los mapas en la Historia fue el resultado del período de contacto cultural *nahua*/español y por lo tanto parte del proceso mucho

más amplio de hibridez del cual es el producto el *xiuhpohualli*.

Esta incorporación, creo yo, no sólo fue el resultado del período de hibridez cultural general sino que constituyó un gesto de imitación de la tradición historiográfica europea. En efecto, como revela el Islario general de todas las islas del mundo del cosmógrafo y cronista real Alonso de Santa Cruz, la incorporación de un formato espacial con un formato temporal que no era típica de la tradición historiográfica *nahua* prehispánica era más común en la cultura historiográfica europea del renacimiento. En el Islario las crónicas de las diversas islas estudiadas por Santa Cruz están acompañadas por diversos mapas que proveen información espacial. Santa Cruz había sido el primero en pensar en crear unos cuestionarios geográficos para México e insistió en que se mezclaran la información temporal y espacial en éstos, pero su muerte en 1576 le impidió cumplir su plan.<sup>65</sup>

En la Historia, copiando la idea de mezclar lo temporal con lo espacial, ocho mapas acompañan la narrativa histórica de Cuauhtinchan. Como apunta con mucho acierto Dana Leibsohn, en estos mapas se mezclan las dos proyecciones

---

<sup>65</sup>Para más referencias sobre los mapas europeos medievales consúltese P.D. Harvey, The History of Topographical Maps: Symbols, Pictures and Surveys (London y New York: Thames & Hudson, 1980). Para más información sobre Santa Cruz y su obra, véase: Rodolfo Schuller, "Acerca del 'Yslario General' de Alonso de Santa Cruz," International Congress of Americanists, Proceedings of the Eighteenth Session 1 (1912): 415-432.

espaciales que Michel de Certeau llama "cuadro fijo" e "itinerario". Resumiendo la teoría de de Certeau, Leibsohn explica que el "cuadro fijo" depende de un lugar fijo, mientras que el "itinerario" constituye "una narrativa de movimiento a través del espacio, de un punto a otro" (traducción mía 167). Estas dos proyecciones espaciales son opuestas e irreconciliables según de Certeau, y por lo tanto cualquier imagen siempre le tiene que adjudicar precedencia a un sistema sobre el otro ("Primers" 170). Pero Leibsohn nota que las conclusiones del crítico francés sobre la necesidad de favorecer una proyección espacial sobre la otra no se aplican a los mapas de la Historia. En éstos las dos proyecciones están presentes sin ningún intento de reconciliación de la tensión resultante y sobre todo sin ninguna prioridad de un sistema sobre el otro porque ambos sistemas están al servicio de un elemento más importante: la estabilización del *altepetl*. El "cuadro fijo", concluye Leibsohn, estabiliza el *altepetl* en el espacio y el "itinerario" lo estabiliza en el tiempo ("Primers" 170).

Veamos uno de los mapas de la Historia para aclarar lo que argumenta Leibsohn.<sup>66</sup> El mapa situado en los folios 26v y 27r de la Historia (figura 12) presenta a la vez los diferentes sectores de Cholula ("cuadro fijo") y las acciones de los *tolteca-chichimeca* antes de ir a la guerra contra sus enemigos ("itinerario"). El mapa, siguiendo la costumbre

---

<sup>66</sup>Este mapa no es uno de los estudiados por Leibsohn, pero me parece particularmente útil para discutir la presencia del 'cuadro fijo' y del "itinerario".

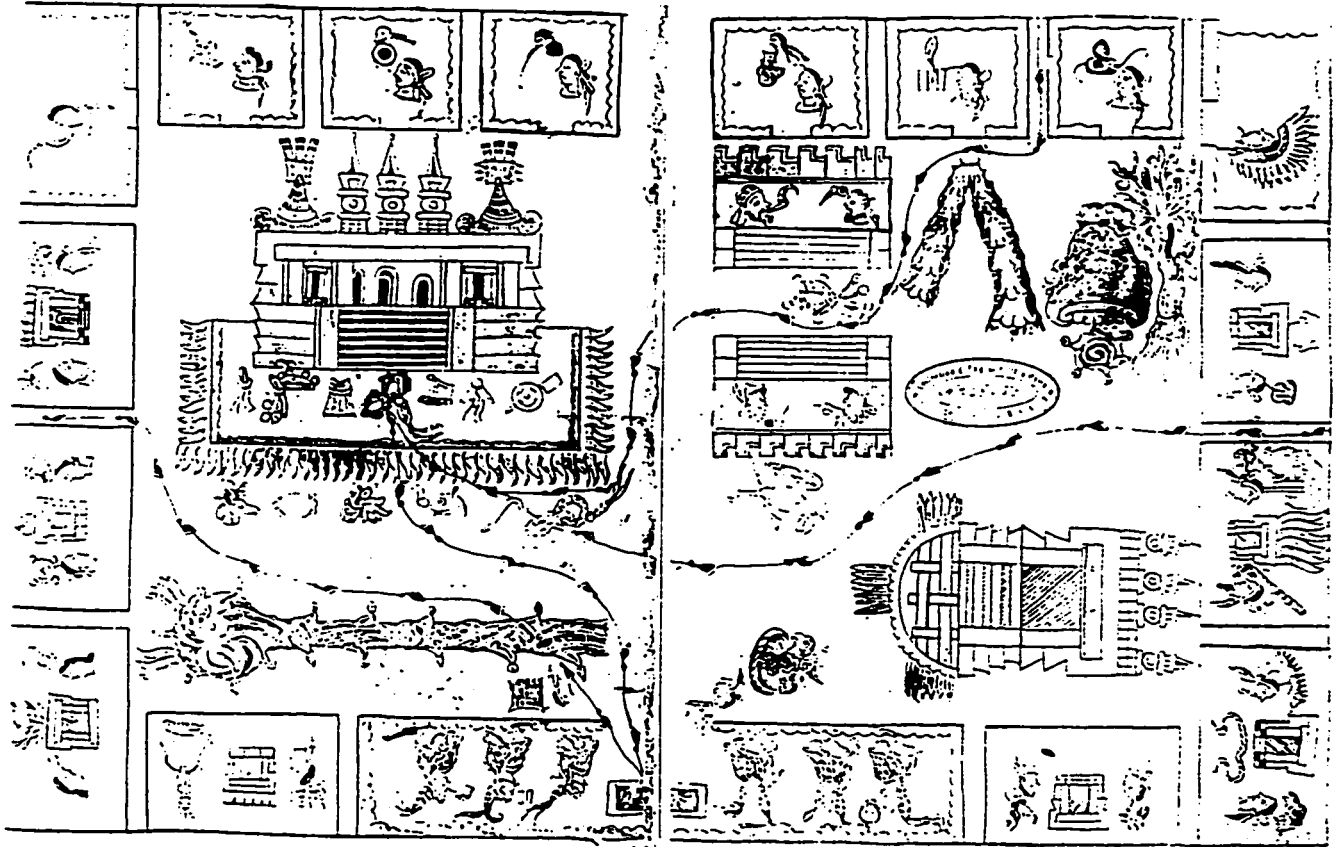


FIGURA 12  
 (Historia 26v-27r)



precolombina *nahua*, tiene una forma rectangular. En los bordes del rectángulo están pintados los diferentes *calpulli* circunvalentes a Cholula, y en medio están representados la casa de turquesa (*xiuhcalli*) arriba a la izquierda, la pirámide Tlachiualtepetl a la derecha de la casa, el río Quetzalac abajo a la izquierda y el *calmecac* abajo a la derecha.<sup>67</sup> Todos estos elementos presentan los diversos sectores de Cholula: sus *calpulli* y las sedes más importantes de poder como la casa de Turquesa, la pirámide y el *calmecac*. Esa parte del mapa es lo que de Certeau califica de "cuadro fijo" porque presenta un lugar fijo.

Sin embargo en el mapa de la Historia esta representación espacial fija está acompañada por otra que revela un movimiento tanto espacial como temporal. Este movimiento se comunica en el mapa por las huellas negras que atraviesan el mapa formando una trayectoria. Estas huellas relatan lo que de Certeau llama una "narrativa de movimiento través del espacio". La narrativa cuenta la reunión de los *tolteca-chichimeca* en Cholula el día 4 ollin (abajo en el rectángulo donde están pintados seis *tolteca-chichimeca*), su ida a la casa de turquesa (*xiuhcalli*), el edificio que los *tolteca-chichimeca* ocuparon durante tres días en Cholula, y finalmente su salida de la ciudad por las rutas al oriente y al noreste para ir a combatir a sus enemigos (181).<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup>En muchos de los mapas de la Historia está representado el *calmecac*, subrayando la importancia de este edificio en las comunidades *nahua* prehispánicas. Veánse los mapas de los folios 32v/33r y 7v.

<sup>68</sup>Kirchoff informa que este mapa no representa la

En los *folios* 26v y 27r de la Historia es bastante obvio, como apunta Leibsohn, que tanto el "cuadro fijo" como "el itinerario" están al servicio del *altepetl*. Los dos discursos espaciales apuntan a los elementos más importantes del *altepetl*. El "cuadro fijo" señala los edificios más significativos para la comunidad, y el itinerario las acciones históricas más cruciales para la historia de la comunidad. Sin embargo, yo propongo que en la Historia el "itinerario" no comunica sino parcialmente la información a través de la pictografía y por lo tanto necesita ser suplementado por una versión oral, mientras que el "cuadro fijo" es un modo de comunicación completo.

En el mapa de los *folios* 26v y 27r el "cuadro fijo", es decir la representación de los elementos geográficos más importantes de la comunidad--la pirámide, el río y el *calmecac*--es completa, fija y cerrada. Aquí el mapa provee visualmente la información mucho mejor de lo que podría hacer cualquier narración escrita u oral.<sup>69</sup> El "itinerario", sin embargo, necesita interpretación porque, como apunta de Certeau, se presenta como una serie de movimientos a través de un espacio. Al leer el "itinerario" de los *tolteca-*

---

realidad geográfica visual de Cholula porque los *calpulli* de abajo en el mapa eran los de arriba en la realidad y el río, dibujado arriba del cuadrete de los seis *chichimeca*, se encontraba en realidad abajo de éste.

<sup>69</sup>En la introducción a Writing without Words Hill Boone explica que el mapa siempre es el mejor medio para transmitir información espacial (10). Yo pienso que Hill Boone tiene mucha razón en lo que se refiere al "cuadro", pero añadiría que su comentario no se aplica necesariamente al "itinerario", para el cual el acompañamiento de una narrativa oral es indispensable.

*chichimeca*, no se tiene, como en el caso del "cuadro fijo", una imagen inmóvil dentro de un espacio fijo, sino que se tiene que reconstruir la narrativa de la trayectoria de los *tolteca-chichimeca* de acuerdo a las posibles interpretaciones. Lo que vuelve ambiguo o equívoco el itinerario en el mapa de la Historia es el movimiento que ocurre en el espacio. En efecto, con sus huellas el mapa señala la idea de cambio de estado, y por lo tanto de acción. La acción que comunica el mapa solamente es parcialmente accesible visualmente. El lector sabe que los *tolteca-chichimeca* llegaron del oeste, que el cuatro ollin se reunieron en Cholula, que fueron a la casa turquesa, estuvieron allí tres días y que después partieron hacia el oriente y el noreste. Pero el mapa no da detalles sobre lo que hicieron los *tolteca-chichimeca* en cada lugar, y por qué llegaron y se fueron de Cholula. Estos detalles que forman la narrativa completa sólo son parte del saber oral de algunos miembros de la aristocracia *nahua*; por eso la Historia es parcialmente inaccesible para cualquier otro lector. La lectura del "itinerario" es entonces por naturaleza incompleta y abierta, y la única manera de rellenar el vacío y de acceder al significado cerrado y neutralizar esta ambigüedad es conocer el suplemento oral del texto pictográfico parcialmente incorporado en el texto alfabético.

Al incorporar los mapas en la Historia los autores del *xiuhpohualli* se aseguraban el control del acceso a las

historias escritas de sus comunidades. La imitación de la tradición historiográfica europea de mezclar lo temporal con lo espacial sirvió claramente los intereses de la elite *nahua* productora del *xiuhpohualli* porque facilitó la incorporación de un elemento adicional de ambigüedad para el lector no perteneciente a la aristocracia *nahua* y continuó limitando el acceso de la historia a la minoría social más alta.

El control de la elite y la jerarquía sobre la que se basa son muy obvios en los mapas de la Historia porque éstos subrayan y privilegian el papel de la aristocracia en la presentación de la historia del *altepetl*. Como bien apuntan tanto Mignolo como Mundy, en Mesoamérica los mapas no reflejan la realidad geográfica visual de las comunidades que representan sino su realidad social, en particular las rivalidades de poder en cada sub-grupo o *calpulli* (Mignolo 248; Mundy 118). En la Historia los mapas que acompañan el *xiuhpohualli* no presentan todo el *spectrum* social de Cuauhtinchan, sino sólo los miembros más altos de la comunidad. Examinemos, por ejemplo, el mapa de Cholula que ocupa los folios 9v y 10r (figura 13). Siguiendo la tradición pictográfica precolombina *nahua*, el área del mapa es un rectángulo aunque el área pintada no lo sea por naturaleza. Los *nahua* siempre utilizaban este formato rectangular porque el número cuatro era esencial en su cultura y también porque asociaban el tiempo con el espacio. Los *nahua* dividían el tiempo en cuatro ciclos de trece años y cada ciclo correspondía a un lugar en el espacio. Al llegar

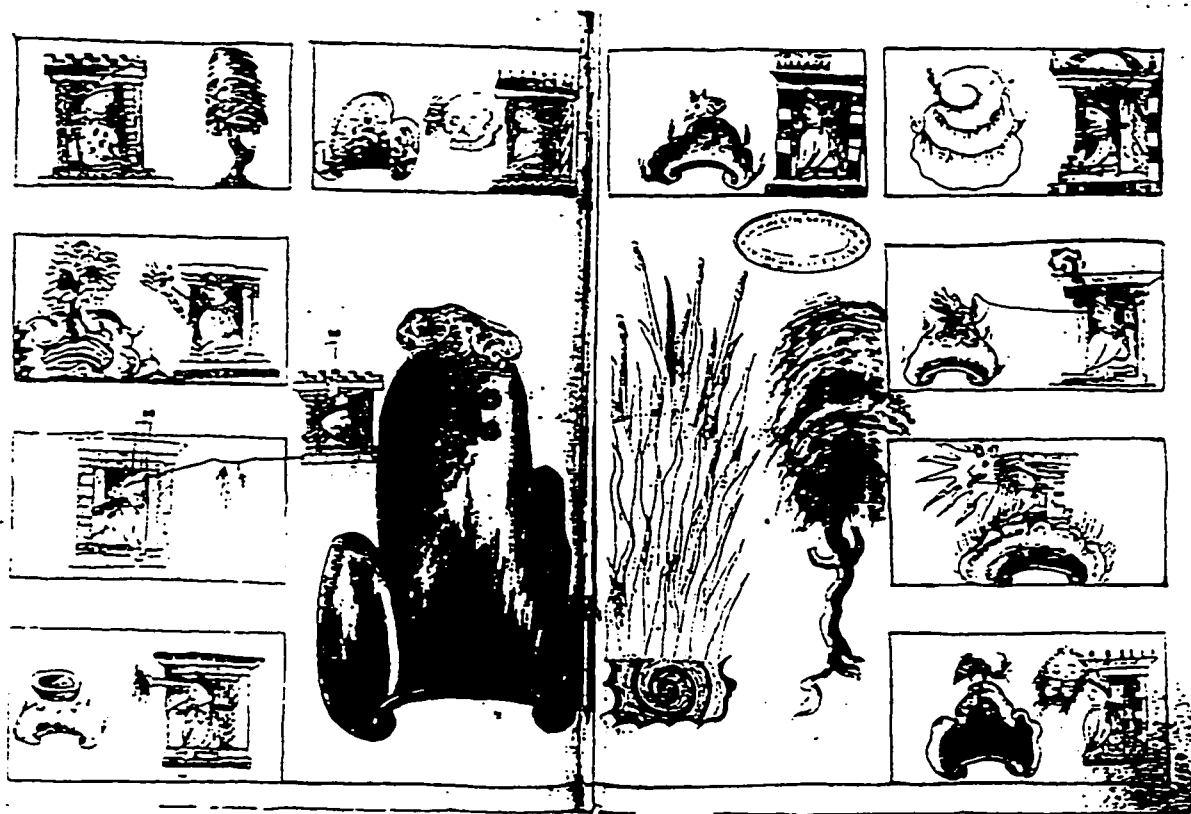


FIGURA 13  
(*Historia* 9v/10r)

a México los españoles reemplazaron este formato rectangular con otro triangular porque en la cultura europea cristiana se creía que la forma del universo era paralela al cuerpo de Jesucristo en la cruz.<sup>70</sup> La preservación del rectángulo en la Historia constituye entonces un gesto de mantenimiento de la tradición *nahua* prehispánica.

Más que una simple presentación territorial geográfica, el mapa introduce una visión de la jerarquía social y sobre todo de la hegemonía de la aristocracia *nahua*. En medio del mapa se encuentra el ideograma que representa Cholula a través de un cerro con una rana. Alrededor arriba, a la derecha y a la izquierda, formando los bordes del rectángulo están colocados los diez *calpulli*. Estos *calpulli* se representan todos con el dibujo del dirigente a cargo de la comunidad sentado en su silla, es decir que se privilegia un solo elemento informativo--la identidad del dirigente--sobre el resto de las características del *calpulli* o de sus habitantes.

Por otra parte, como señala Kirchoff, estos diez *calpulli* no se refieren a diez subdivisiones de Cholula, como se esperaría de un mapa de Cholula, sino que representan diez lugares localizados en el área vecina y que seguramente estaban bajo el control de la ciudad. Estos *calpulli* que no

---

<sup>70</sup>Mignolo presenta en detalles esta idea de correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos. Véase Walter Mignolo, The Darker of the Renaissance (Ann Arbor: U of Michigan P, 1995) 226-243.

siguen la disposición de la realidad geográfica están colocados en orden de importancia (150). Esta disposición revela un privilegio de la elite *nahua* sobre el resto de la población, es decir tensiones entre el grupo social *nahua* alto y bajo, y también apunta a la existencia de rivalidades entre los miembros aristocráticos de las diferentes comunidades *nahua*.

Los mapas que, copiando la tradición historiográfica europea, se han insertado en medio del formato temporal de la historia revelan por consiguiente más negociaciones entre los propios *nahua* que entre los *nahua* y los españoles. También señalan un intento por parte de la clase aristocrática de mantener cerrado el acceso a las historias de la comunidad de Cuauhtinchan a los españoles y a los *nahua* ordinarios.

Como hemos visto, la Historia copia la tradición historiográfica europea al incorporar elementos cartográficos en su historia temporal, pero a la vez ha seleccionado imitar un elemento de la cultura europea que le permite reinscribir y reforzar la ambigüedad que caracterizaba la historia *nahua* prehispánica. Con la incorporación del "itinerario" en los mapas se crea la necesidad de complementar la imagen con una versión oral restringida a la elite *nahua*, una situación que mantiene el poder de la clase *nahua* alta sobre el resto de la población.

Los mapas de la Historia tal como los glifos fonéticos del Códice no proveen entonces una lectura fija y completa del texto pictográfico, sino que presentan la escritura

pictográfica como un significado abierto e incompleto que, como en la época prehispánica, necesita ser complementado por una versión oral. Antes de la llegada de los españoles, la recitación era lo único que suplementaba el texto pictográfico; pero en el Códice y la Historia aparece otro componente que acompaña a la pictografía y que no se usaba en México antes de la llegada de los españoles: el alfabeto. En el próximo capítulo examino cuál es la relación entre el alfabeto y la pictografía en los dos *xiuhpohualli*.



## CAPITULO IV

Mestizaje textual: la alternancia entre lo alfabético y lo pictográfico en el Códice y la Historia

La marginalización de que han sido objeto el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca se vuelve aún más obvia cuando se compara con la crítica que han recibido los Primeros memoriales, otro texto mixto en náhuatl de la misma época.<sup>71</sup> Los Memoriales fueron compuestos alrededor de 1559-1561 como esbozo para el Códice florentino, atribuido a fray Bernardino de Sahagún (1578-1580). Como el Códice y la Historia, se compusieron en el valle de México por indígenas de la nobleza *nahua* que habían sido educados por los frailes españoles, y se escribieron en náhuatl incorporando la escritura pictográfica prehispánica *nahua* con la escritura alfabética que los *nahua* habían aprendido con los frailes. La gran diferencia en las circunstancias de producción entre las tres historias es que los Memoriales fueron compuestos bajo la tutela de Sahagún como parte de un proyecto antropológico y evangélico dirigido a un receptor europeo,

---

<sup>71</sup>Los Memoriales se han dado mucho más a conocer que el Códice y la Historia gracias a la labor de numerosos investigadores como Ellen Baird Taylor, Wigberto Jiménez Moreno, Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson, Luis Nicolau d'Olwer, Jeannette Peterson Favrot y Eloise Quiñones Keber. Estos estudiosos son principalmente historiadores del arte y han estudiado con mucho cuidado las imágenes de los Memoriales así como su relación con el texto alfabético que las acompaña. Pienso que el estatus canónico de esta obra en relación con el Códice y la Historia se debe en gran parte a que no estaba dirigida a la elite *nahua* sino que sirvió como esbozo para el Códice florentino dirigida a un receptor español.

mientras que el Códice y la Historia se produjeron independientemente de la esfera de control española para un receptor local *nahua*. La falta de independencia que caracterizó la producción de los Memoriales llevó a la creación de una obra diferente al Códice y a la Historia tanto en su contenido como en su recepción. La intervención de Sahagún como editor fue esencial en esta separación porque el fraile español controló no sólo la información que se incluyó en la obra sino también la forma en que ésta se presentó.

Hasta ahora, la relación entre el texto alfabético y el pictográfico en el Códice y la Historia ha sido muy poco examinada. Sólo cinco investigadores han comentado sobre ésta--Dana Leibsohn, James Lockhart, Lina Odena Güemes, Luis Reyes García y Donald Robertson--y no han profundizado en el tema. Los comentarios de Odena, Reyes y Robertson son muy breves, se limitan a uno de los dos *xiuhpohualli*, y no concuerdan en sus conclusiones.<sup>72</sup> Además, la metodología

---

<sup>72</sup>Odena Güemes y Reyes García, los coeditores de la Historia, solamente le consagran una frase al tema de la relación entre la forma pictográfica y la forma alfabética en el *xiuhpohualli*: "La Historia tolteca-chichimeca recuerda, en algunas partes, los libros medievales europeos ilustrados con miniaturas" (5). La observación hecha por Odena y Reyes no elabora sobre la comparación entre los manuscritos como la Historia y los códices medievales europeos iluminados. Robertson, quien ha investigado muy sucintamente la relación entre el texto alfabético y el texto pictográfico en el Códice concluye que ésta es muy diferente de la que se encuentra en la Historia. El análisis de la dinámica entre lo pictográfico y lo alfabético hecho por Robertson se puede resumir de la siguiente manera: en el Códice, a causa de la desintegración de la tradición *nahua*, la escritura pictográfica está claramente subordinada a la escritura alfabética (38).

utilizada por estos tres estudiosos en su acercamiento hacia los dos *xiuhpohualli* es problemática porque no toma suficientemente en cuenta las condiciones del contexto socio-cultural colonial de producción y recepción de los textos que examinan, ni comparan el Códice y la Historia con otros textos alfabéticos/pictográficos indígenas coloniales. Como parte de su enfoque los tres investigadores pasan por alto la influencia de la cultura europea sobre la relación entre lo pictográfico y lo alfabético.

En cambio, Leibsohn y Lockhart hacen un esfuerzo por estudiar la relación entre las pictografías y el alfabeto en el contexto colonial y por establecer puntos de comparación con otras obras *nahua* pictográficas y alfabéticas producidas en circunstancias parecidas. Leibsohn y Lockhart no sólo analizan los *xiuhpohualli* como texto sino también como producto cultural y consideran que el texto alfabético que se encuentra en los documentos indígenas coloniales como el Códice y la Historia es el sucesor de la narración oral de la época prehispánica y que, como éste, expande la información ya comunicada por la imagen (Leibsohn, "The *Historia*" 165; Lockhart, The Nahuas 348-351).

En este capítulo mi objetivo es establecer una comparación en la relación texto pictográfico/texto alfabético entre el Códice y la Historia y los Primeros Memoriales. Me propongo examinar las similitudes y diferencias en la dinámica pictografía/alfabeto entre estos tres textos y relacionarlas con las circunstancias de

producción y recepción que las caracterizaron. Pienso argumentar que a pesar de haber sido compuestos con el mismo formato pictográfico y alfabético, en la misma región *nahua* de México, en la misma lengua náhuatl, y durante la misma época, los Memoriales revelan una relación entre lo pictográfico y lo alfabético más comprometida con la misión evangelizadora y antropológica española que el Códice y la Historia. En los Memoriales la relación entre lo alfabético y lo pictográfico favorece la escritura alfabética, mientras que en el Códice y la Historia las dos escrituras son imprescindibles y tienen que ser leídas simultáneamente.

Pasemos primero a examinar la relación semántica entre el texto pictográfico y el texto alfabético en el Códice y la Historia. En el Códice y la Historia el texto alfabético no sólo se limita a complementar la información pictográfica (función de relevo), sino que también asume otras funciones como la de repetir la misma información que la pictografía (función de anclaje) y oponerse a lo introducido por la imagen (función de oposición).<sup>73</sup> Las tres funciones del texto

---

<sup>73</sup>Los términos 'relevo' y 'anclaje' provienen de "Rhetoric of the Image" de Roland Barthes. Barthes sistematiza las diferentes posibles relaciones entre el alfabeto y la imagen y concluye que existen dos funciones posibles: el anclaje y el relevo. En el anclaje, el mensaje alfabético asegura la identificación del mensaje comunicado por la imagen a través de la reiteración verbal de éste, mientras que en el relevo el texto alfabético desarrolla y completa el mensaje pictográfico con un mensaje adicional exterior a la imagen. No me limito aquí a la clasificación establecida por Barthes, sino que introduzco también la posibilidad de la oposición entre el texto alfabético/pictográfico. El artículo de Barthes citado arriba es parte de una discusión más amplia sobre la relación entre el código pictográfico y el código alfabético en un texto mixto. Algunos otros críticos que

alfabético se van alternando en los dos *xiuhpohualli*, creando un vaivén constante entre la autorización basada en lo alfabético y la autorización basada en lo pictográfico.<sup>74</sup>

Ambos *xiuhpohualli* se inician con una relación fija de relevo del texto pictográfico por el texto alfabético. Tanto en el Códice como en la Historia, al inicio de la obra, el texto alfabético siempre desarrolla lo comunicado por la imagen, aportando información que no se encuentra en el dibujo. De la misma manera en las primeras páginas de los Memoriales, el texto alfabético expande la información presentada por las pictografías que acompaña, proveyendo una narración más completa de los sucesos.

Esta relación de relevo no es muy sorprendente desde el punto de vista cultural ya que no hace más que repetir la relación entre la narración oral y el texto pictográfico que la precedió en la época prehispánica. Antes de la llegada de

---

participan en la discusión son: Alain-Marie Bassy, "Du texte a l'illustration: Pour une semiologie des étapes," Semiotica 11.4 (1974): 297-334; Umberto Eco, "Semiologie des messages visuels," Communications 15 (1970): 11-52; Pierre Fresnault-Deruelle, "Le Verbal dans les bandes dessinés," Communications 15 (1970) 145-161; Christian Metz, "Au delà de l'analogie, l'image," Communications 15 (1970): 1-10 y "Images et pedagogie," Communications 15 (1970): 162-168; Eliseo Verón, "L'Analogie et le contigu (Note sur les codes non digitaux)," Communications 15 (1970) 52-69. Mercedes López-Baralt fue la primera latinoamericanista en utilizar los conceptos de relevo y anclaje para estudiar las historias pictográficas y alfabéticas indígenas coloniales. Véase Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala (Madrid: Hiperión, 1988) 391-395.

<sup>74</sup>Sin embargo, insisto en que mi examen de la relación entre la pictografía y el alfabeto no implica un esquema dicotómico reducido a la idea de la oposición entre lo español y lo nahua, sino que reconoce la existencia de conflictos inter-nahua y la existencia de relaciones no siempre conflictivas.

los españoles, las pinturas *nahua* se leían no sólo a partir de los dibujos sino también a partir de las narraciones orales aprendidas para completar los datos provistos por el dibujo. Antes del contacto cultural *nahua*/español, la recitación oral servía entonces siempre de relevo al texto pictográfico. Con el paso de lo oral a lo alfabético, el alfabeto heredó la función de relevo que antes tenía la narración oral (Leibsohn, "The *Historia*" 165; Lockhart, The Nahuas 348-351).<sup>75</sup>

Consideremos un ejemplo del relevo en el Códice. En la página seis del Códice, que narra uno de los episodios más conocidos de la salida de los *mexica* de Aztlán, tenemos arriba de la página una imagen y abajo un texto alfabético. La escena concreta a la que se refieren el texto alfabético y el dibujo es el momento en que aparece Huitzilopochtli frente a los cuatro *mexica* llamados Quaucohuatl, Apanecatli, Tezcacohuacatl y Chimalma--quienes están comiendo bajo un árbol con un altar a Huitzilopochtli--y les manda que sigan solos su camino hacia Aztlán. En el pictograma se ha dibujado un árbol sobre un altar, y bajo este árbol se

---

<sup>75</sup>Al mismo tiempo, la relación de relevo del texto alfabético *vis a vis* el texto pictográfico, también existe frecuentemente en los libros ilustrados del Renacimiento. En efecto, según Alain-Marie Bassy, este tipo de dinámica entre el texto y la imagen es característica del Renacimiento. Se ve especialmente con el emblema en el que la imagen ya es mensaje. Precede el texto alfabético y a veces lo provoca. El mensaje alfabético describe con más detalles lo ya comunicado por la imagen o presenta una reflexión moral o filosófica sobre su significancia alegórica (299-300). Para más información sobre el emblema, mírese George Couton, La poétique de La Fontaine. Deux études: La Fontaine et l'emblème (Paris: Presses Universitaires, 1957).

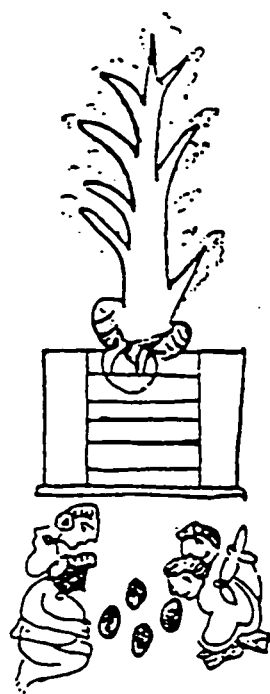
encuentran cuatro personas arrodilladas alrededor de cuatro pequeños objetos circulares que parecen ser comestibles (figura 14). Los cuatro personajes no llevan sus glifos onomásticos, y por lo tanto sus identidades no son explícitas en la imagen.

Debajo de esta escena pictográfica se encuentra el siguiente texto alfabético en náhuatl:

In oacico yn quavitl y tzintla niman oncan  
 omotlallique cenca tomavac yn qvitl niman oncan  
 contlallique yn tlalmomoztli ypan quitlallique in  
diablo yn ocontlallique niman concuique yn imihtac  
 Auh niman ye tlaquazquia y niman ympam poztec yn  
 quavitl. (Dibble 20, subrayado mío)

Y cuando vinieron a llegar al pie del árbol, luego allí se asentaron. Era muy grueso el árbol. Luego allí formaron un altar sobre el que pusieron el diablo. Cuando habían formado el altar, luego sobre ellos el árbol se quebró (trad. de la edición 20)

El texto alfabético cuenta los mismos sucesos que el texto pictográfico: la parada de los cuatro *mexica* y su preparación para comer frente a un árbol-altar. Pero el texto alfabético añade algo a la información pictográfica, incorporando dos detalles que no son comunicados por la forma pictográfica: la quebradura del árbol y la especificación de que el árbol es altar para el diablo. Aquí, entonces el texto alfabético juega el papel de relevo del texto pictográfico porque introduce dos elementos adicionales que no estaban presentes en la imagen. El primer elemento no tiene un contenido ideológico; sólo añade un detalle a la narrativa. El



T Inoa cicoynquavill ylyintfa nimanon  
 can amotiallique cenca tamavac ynq.  
 vitl indnanoncan cantkallique yitlaē  
 momozhi ypanqumtallique in diablo!  
 yno cant. allique niman cancuque ynē  
 mehta c aduhimma yella. quazqniay

FIGURA 14  
(Códice 6)



segundo elemento, en cambio, consiste en un comentario influenciado por el cristianismo que revela la re-escritura de la historia *mexica* por un(os) escritor(es) *nahua* cristiano(s), es decir por un(os) autor(es) transculturado(s) por su contacto con la Iglesia cristiana. A través de la identificación de Huitzilopochtli con el diablo, el texto alfabético no contradice lo que muestra la imagen ya que la imagen no establece ninguna conexión clara entre el árbol y un altar, pero sí altera el contenido ideológico del episodio al traer un elemento cristiano que no era parte de la tradición prehispánica *nahua*. También es de notar que el texto alfabético se refiere a Huitzilopochtli con la palabra de 'diablo' en el texto en náhuatl, subrayando aún más la influencia de la cultura española en el texto alfabético que acompaña la imagen.<sup>76</sup>

Lo que revela la consulta del texto pictográfico *vis-à-vis* el texto alfabético es la transformación de la operación de relevo en una operación ideológica cristiana dentro del contexto colonial. En el ejemplo que acabamos de examinar, el texto alfabético completa la información provista con la imagen, pero ya no funciona como en la época prehispánica porque completa la información dada por la imagen con un elemento cristiano que no se habría encontrado en la versión oral. Esta inserción de la religión cristiana cambia la

---

<sup>76</sup>Para más información sobre la imagen del diablo en México durante el siglo XVI, véase Fernando Cervantes, *The Devil in the New World* (New Haven and London: Yale UP, 1994).

manera en que leemos el resto del texto al recordarnos que lo que tenemos enfrente ya no es un texto prehispánico sino una reconstrucción colonial de la tradición *nahua*.

La incorporación de esta alusión cristiana al dios prehispánico *nahua* en el Códice y de la Historia es llamativa porque señala que la producción *nahua* local e independiente de los *xiuhpohualli* no significó una ausencia total de elementos cristianos. Como vimos en los capítulos anteriores, el(los) autor(es) de estos dos *xiuhpohualli* provenían de la clase *nahua* noble y habían sido educados por los frailes españoles. Una parte esencial de esta educación era la instrucción religiosa que se refleja en el Códice y la Historia. El(los) autor(es) no incorporaron esta nueva ideología cristiana en los *xiuhpohualli* como parte de un proyecto dirigido a un receptor español cristiano--como sucedió en el caso de los Memoriales--sino como parte de su propia cultura elitista y cristiana.

En los Memoriales, la incorporación de elementos cristianos ajenos a la tradición *nahua* prehispánica está aún más presente en la función de relevo de la pictografía por el alfabeto. Además la obra es claramente más crítica sobre la religión prehispánica *nahua* que el Códice y la Historia. Cada vez que se presenta información sobre las creencias teológicas de los *nahua* prehispánicos, el texto alfabético insiste en desautorizar la religión indígena autóctona a través del uso de la palabra 'diablo'. También, como en el Códice y la Historia, esta palabra en español se inscribe

dentro del texto en náhuatl pero de manera más frecuente y sistemática.

Lo que vemos entonces es que las diferencias de producción y recepción entre el Códice y la Historia y los Memoriales no implicaron la ausencia de elementos cristianos en los dos primeros y la presencia de lo cristiano en el tercero, sino una incorporación diferente de la cristiandad en las tres obras. El contenido cristiano del Códice y de la Historia no se presenta como un elemento ajeno a la cultura nahua, sino al contrario como parte de la cultura de la aristocracia nahua a la que se dirige la obra, mientras que en los Memoriales es parte de un proyecto evangélico dirigido a un auditorio español y en el que se separa la cultura nahua de la religión cristiana.<sup>77</sup>

Las características de la incorporación del cristianismo llevan a considerar otra diferencia entre el Códice y la Historia y los Memoriales. En los Memoriales, el papel del alfabeto es casi exclusivamente el de relevo, mientras que en el Códice y la Historia se transforma continuamente. Ellen Baird, historiadora del arte que ha dedicado gran parte de su carrera al estudio de los Memoriales, afirma por ejemplo que el texto pictográfico de esta obra cumple una función más bien ilustrativa porque presenta una información paralela a

---

<sup>77</sup>Leibsohn, por ejemplo, demuestra que en la comunidad de Cuauhtinchan donde se escribió la Historia, la nobleza indígena no asociaba la iglesia local con la idea de dominación española. Para más información véase la sección titulada 'Being Nahua, Becoming Christian' en "The Historia" 228-234.

la del texto alfabético, y siempre es complementado por la forma alfabética (The Drawings 36-37). Eloise Quiñones Keber, otra muy reconocida investigadora de los Memoriales, señala la existencia de pocas y pequeñas diferencias entre el texto alfabético y pictográfico, pero no las atribuye a un proceso de reescritura colonial que pasa por el alfabeto, sino al hecho de que el texto alfabético describe un texto pictográfico prehispánico que se ha perdido y que probablemente fue copiado con pequeñas variantes. Quiñones concluye entonces, como Baird, que en casi todos los casos el texto alfabético de los Memoriales provee un contenido complementario al del texto pictográfico.

En cambio en el Códice y la Historia en lugar de siempre servir de relevo de la pictografía (como lo hacía la narración oral en la época prehispánica), el texto alfabético también sirve de anclaje del texto pictográfico. Esta evolución colonial temprana tiene una gran relevancia porque revela una ruptura de la tradición prehispánica nahua. En el Códice y la Historia las interrupciones de la función de relevo del texto alfabético por la de anclaje revelan una ambivalencia hacia el alfabeto que no está presente en los Memoriales.

En el Códice, los momentos de reiteración del texto pictográfico por el texto alfabético (anclaje) se encuentran principalmente entre las páginas 17 y 35, que relatan las migraciones de los *mexica* hacia el valle de México. Por ejemplo, en la página 18 (figura 15), el texto pictográfico

5. teepat xivill ycoñit quaniq  
yn'izompana ymexica.



6. uult xivill ypmi uua p ual nque  
yn'gonxanco = Cymexica

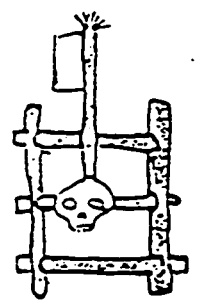


FIGURA 15  
(Códice 18)

se compone del glifo toponímico de Tzompanco y del calendario que marca el año de la llegada a Tzompanco de los *mexica* y los cuatro años de su estancia allí. En la imagen la idea del sujeto "los *mexica*" y de la acción "llegar, estar, salir" están implícitamente expresadas. El sujeto "los *mexica*" es obvio porque el sujeto del *xiuhpohualli* entero y los verbos "llegar, estar y salir" son comunicados a través del calendario y de su asociación con el glifo toponímico. La información expresada por la escritura alfabética repite la que se da en la forma pictográfica:

3 tecpatl xivitl  
 yc omiquania yn tzonpanco y mexica.  
 6 acatl xivitl  
 ypan nauhxihhtique yn tzonpanco y mexica.  
 Año 3 tecpatl  
 (Dibble 25)

En seguida se mudaron los *mexica* a Tzompanco.  
 Año 6 acatl  
 En este cumplieron cuatro años en Tzompanco.  
 (trad. de la edición 25)

En esta instancia el texto alfabético no sirve de relevo del texto pictográfico como en el ejemplo anterior del Códice en que el texto alfabético aportaba una asociación entre Huitzilopochtli y el diablo que no se encontraba en la imagen, sino que sirve de anclaje porque no trae información adicional a la que comunica la imagen.

Estos momentos de anclaje son llamativos porque señalan el intento de evitar que el texto alfabético, proveniente de la cultura europea, se convirtiera en el texto predominante de la obra. El rechazo de la posición del texto alfabético

como único texto autorizante--situación que ocurría al ser el texto alfabético siempre relevo de la pictografía--apunta a un esfuerzo de descentrar el sistema alfabético. El (los) autor(es) del Códice se habrán dado cuenta que, al utilizar siempre el alfabeto como relevo de la pictografía, estaban concediéndole todo el poder al alfabeto, en menoscabo de la pictografía. Es decir se habrán dado cuenta que la relación de relevo de lo pictográfico por la tradición oral que existía durante la época anterior a la conquista funcionaba de manera diferente a la relación de relevo de lo pictográfico por el alfabeto que apareció durante la segunda parte del siglo XVI. Mientras que la narración oral que acompañaba la pictografía era un saber exclusivamente reservado a la elite *nahua*, el texto alfabético pertenecía a la cultura europea y por lo tanto era un saber que la aristocracia *nahua* compartía con la clase europea alfabetizada. Además el texto alfabético era más potente que la narración oral porque funcionaba perfectamente bien sin la pictografía y no corría el riesgo de ser olvidado. Por lo tanto era un sistema de comunicación que a largo plazo amenazaba con eliminar la pictografía.

La presencia simultánea en el Códice del texto alfabético como anclaje y relevo revela entonces la ambivalencia del(los) autor(es) hacia el alfabeto: por una parte, quería(n) preservar la tradición del relevo de la imagen por lo oral de la época prehispánica--transformada en la época colonial en relevo de la pictografía por el texto

alfabético--, y por otra parte, tenía(n) la conciencia de la asociación entre el texto alfabético y la cultura europea y por lo tanto deseaba(n) reducir la importancia del texto alfabético en la obra a través del anclaje. El empleo de ambas funciones del texto alfabético señala la transformación de la escritura de los *xiuhpohualli* en la época del contacto entre la nobleza y los frailes españoles, y esta transformación se caracteriza por un vaivén constante del (los) autor(es) de los *xiuhpohualli* entre un proceso de autorización centrado en el alfabeto (relevo) y otro apoyado en la pictografía (anclaje).

En el Códice la ambivalencia hacia el texto alfabético señalada por el vaivén entre el alfabeto y la pictografía como texto autorizante se intensifica aún más en los momentos de tensión entre el texto verbal y las imágenes que se hallan a lo largo del *xiuhpohualli*. En el Códice generalmente la tensión entre el texto alfabético y la imagen no ocurre como una contradicción tajante entre dos datos, sino como la tensión creada por el hecho de que el texto pictográfico privilegia el aspecto temporal versus la presentación ecuánime por el texto alfabético de los elementos espaciales, temporales, y la de acción. Es decir, el texto pictográfico pone de relieve la cronología sobre la que se basaba el *xiuhpohualli* como formato historiográfico, mientras que el texto alfabético presenta la temporalidad con exactamente la misma intensidad que el lugar y la acción y se aleja de la separación entre los tres géneros historiográficos *nahua* que



se centraban o sobre la acción (*res gestae*), sobre el espacio (historia cartográfica) o sobre el tiempo (*xiuhpohualli*). Veamos un ejemplo de este fenómeno. El escrito inferior de la página 8 y el escrito pictográfico que ocupa toda la página 9 (figura 16) relatan una de las etapas iniciales en la migración de los *mexica* después de la aparición de Huitzilopochtli. En la hoja 9, el calendario ocupa las 3/4 partes del espacio y arriba de éste están dibujados dos hombres y una mujer *mexica* caminando. Detrás de ellos se encuentra Huitzilopochtli. Es entonces evidente que en el contenido el texto pictográfico privilegia el aspecto temporal y la acción sobre el lugar, que no aparece explicitado en la imagen. En cambio, el texto alfabético incluye lo espacial en su relato:

Oncan aquinnacazptonique ynic oquicuique yn intoca  
y mexica yvan oncan oquimmacac mitl yvan  
tlahuitolli yoa chitatli yn tley n acoyauh huel  
quimna y mexica.  
Ompa quiçaco in cuextecatli ychocayan yuan y cohuatl  
ycamac ipan yn ome calli xivitl. (Dibble 23)

Y allá les embizó las orejas, así que tomaron los  
*mexica* su nombre. Y allá les dio la flecha y el  
arco y la redcita. Lo que subía a lo alto lo  
flechaban bien los *mexica*.  
Vinieron a salir de allí a Cuextecatlichocoyan y a  
Cohuatl ycamac en el año 2 calli.  
(trad. de la edición 23)

El texto alfabético, a diferencia del texto pictográfico, no privilegia ninguno de los tres aspectos y provee no sólo el cuándo (2 calli) sino también el dónde (Cuextecatlichocoyan) y el qué (transformación de los *azteca* en *mexica*).

Esta falta de correspondencia entre los datos provistos por el texto pictográfico y los provistos por el texto

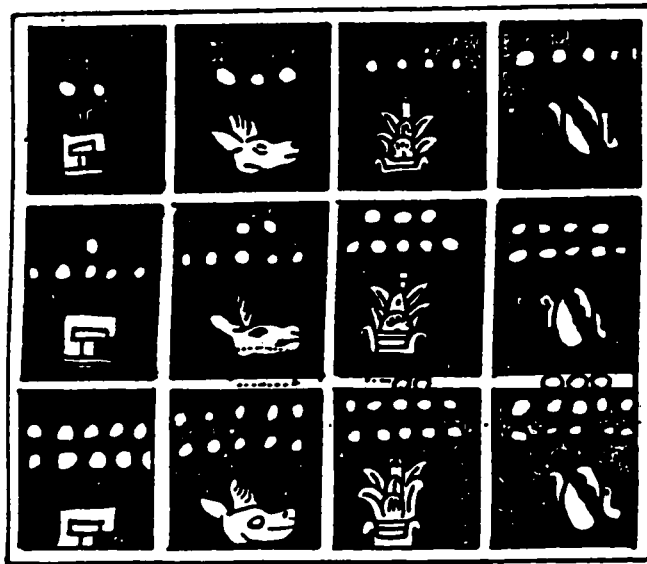
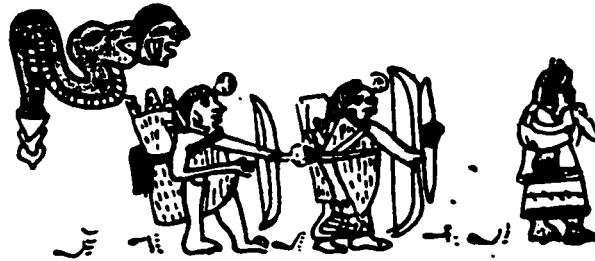


FIGURA 16  
(Códice 9)

alfabético es mucho más que una simple función de relevo de la forma alfabética porque el texto alfabético no sólo desarrolla los datos comunicados por la imagen sino que contradice el enfoque esencial de la narración pictográfica que se limita al cuándo y el qué. En cambio, el texto alfabético presenta el dónde, y lo coloca en el mismo nivel de importancia que el aspecto temporal y la acción. Al mirar las páginas 8 y 9 del Códice el lector se encuentra entonces con dos normas que privilegian aspectos opuestos de la historia de los *mexica*.

La decisión de privilegiar o uno u otro tiene repercusiones ideológicas significativas porque señala un alejamiento de la tradición prehispánica *nahua* del *xiuhpohualli* en el texto alfabético del Códice. La estructuración de la narración sobre el aspecto temporal que se advierte en la imagen del Códice respeta y repite los moldes de las pinturas de los *xiuhpohualli* prehispánicos que--como hemos visto en el primer capítulo, siempre se construían alrededor del eje temporal--mientras que la relación del texto alfabético que no subraya el aspecto temporal rompe con esa tradición. El texto alfabético en este caso deja de ser una transcripción de la narración oral que conserva la tradición prehispánica *nahua* y se convierte en un elemento que la socava: no sólo no funciona como relevo como lo hacía la narración oral antes del contacto, sino que entra en conflicto con la imagen que sigue respetando el

privilegio del aspecto temporal que caracterizaba al *xiuhpohualli* en la época prehispánica.

El empleo de la escritura alfabética por el(los) escritor(es) de la nobleza *nahua* como elemento de presentación equitativa de los elementos temporales, espaciales y de acción que acabo de apuntar en el Códice refleja entonces un alejamiento de la tradición prehispánica *nahua* por parte de este(os) autor(es). Este alejamiento historiográfico coincide con una cercanía geográfica entre el(los) autor(es) del Códice y los españoles que vivían en México. En efecto, el(los) noble(s) que compuso(ieron) el Códice escribía(n) desde un distrito de Tenochtitlan, es decir desde el centro de más fuerte influencia española.<sup>78</sup> Se puede entonces especular con cierta confianza que a pesar del carácter independiente de su *xiuhpohualli*, el(los) autor(es) del Códice fue(ron) influenciado(s) por la cultura española y que el cambio en su *xiuhpohualli* fue el resultado del contacto cultural *nahua*/español.

Dejemos ahora el Códice y pasemos a la Historia.

Empezaremos con un estudio de la dinámica entre el contenido presentado en el texto alfabético y el texto pictográfico.

---

<sup>78</sup>Para más información sobre la influencia española en México-Tenochtitlan en la segunda mitad del siglo XVI, véanse: Peter Gerhard, A Guide to Historical Geography of New Spain (Cambridge UP, 1972); Susan Melinda Kellogg, "Social Organization in Early Colonial Tenochtitlan-Tlatelolco: An Ethnohistorical Study" Diss., U of Rochester, 1979; Charles Gibson, The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico 1510-1810 (Stanford: Standford UP, 1964); y José Luis de Rojas, México-Tenochtitlan: economía y sociedad en el siglo XVI (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

Como en el Códice, en la Historia el texto alfabético juega un papel de relevo del texto pictográfico, repitiendo así la función de la narración oral en la época prehispánica. Como en el Códice, a veces este papel de relevo toma una forma ideológica cristiana y es intercalado con la función de anclaje y la contradicción entre el texto pictográfico y la imagen. La interrupción del relevo, sin embargo, es más frecuente en la Historia que en el Códice. En las páginas finales de la Historia, el relevo, el anclaje y la contradicción se alternan constantemente, creando la sensación de la constante transformación de la relación entre el texto alfabético y la imagen.

En la Historia la función de anclaje se emplea mucho más que en el Códice, sugiriendo una actitud más crítica del alfabeto que en el Códice. En la obra se turnan aún con más frecuencia que en el Códice la autorización a través de la pictografía y la autorización a través del alfabeto. El repetido uso del texto alfabético como anclaje sugiere que las dudas acerca del papel del alfabeto fueron más fuertes en la Historia que en el Códice, lo cual se puede explicar por las diferencias en las circunstancias históricas coloniales de producción entre los dos xiupohualli. El Códice fue creado en la ciudad de México donde los españoles ejercían un control muy fuerte durante la segunda mitad del siglo XVI. A través de su posición central, los españoles podían entonces vigilar la ciudad. La Historia, en cambio, fue compuesta en Cuauhtinchan, lejos del poder español. En Cuauhtinchan la

población indígena estaba dispersa en muchas estancias, y a pesar de varios intentos, los españoles no lograron concentrar a los indios en un espacio reducido fácil de controlar (Gerhard 223). Es entonces muy probable que el(los) noble(s) autor(es) de la Historia hayan tenido mayor oportunidad de cuestionar la función del texto alfabético y los efectos de su incorporación en los textos *nahua* que el(los) autor(es) del Códice.

Examinemos ahora uno de estos casos del funcionamiento del texto alfabético como anclaje del texto pictográfico que se encuentra en el *folio* 40r (figura 17) de la Historia. En la hoja hay cuatro imágenes. Las dos primeras están colocadas en la columna izquierda y las dos últimas en la columna derecha. La primera presenta la muerte del *tlatoani* Mayauini (glifo onomástico) y su sucesor Quauhcitlalizin (glifo onomástico), y la segunda es el glifo temporal 3 caña. La tercera introduce la destrucción (imagen del hombre atravesado por una flecha) de Ueuetecatl Quiyauiztecatl (glifo), y la cuarta es el glifo temporal 2 caña. El texto alfabético que también se encuentra en las dos columnas repite los mismos datos que la imagen, es decir la información temporal, espacial y un resumen de la acción.

Lo que vemos entonces es que el alfabeto ya no da, como en los momentos de relevo de la obra y como la narración oral en la época prehispánica, los detalles de la narración ni suplementa las imágenes. Como el dibujo, el texto alfabético se concentra ahora en subrayar el aspecto temporal, puesto de

.i. kepat puit.  
 .ii. calli puit.  
 .iii. tohli puit.  
 .iiii. acall puit.  
 .v. kepat puit.  
 .vi. calli puit.  
 .vii. tohli puit.  
 .viii. acall puit.  
 .ix. kepat puit.  
 .x. calli puit.  
 .xi. tohli puit.  
 .xii. acall puit.  
 .xiii. kepat puit.

.i. kepat puit.  
 .ii. calli puit.  
 .iii. tohli puit.  
 .iiii. acall puit.  
 .v. kepat puit.  
 .vi. calli puit.  
 .vii. tohli puit.  
 .viii. acall puit.  
 .ix. kepat puit.  
 .x. calli puit.

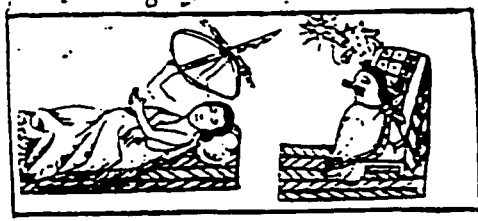
.xiii. puit.

.i. tohli puit.



.i. calli puit.  
 .ii. tohli puit.

.i. Dna mo mi qmli ymizawm. n  
 mav. om. onda. nota to callia ym  
 quidi cihalyim ym ome tohli puit.



.i. 4. acall puit.  
 .ii. ymepoliuh qm qm  
 vly que gyl facat.



.i. acall puit.  
 .ii. ymepoliuh qm qm  
 facat ym ym avj facat.

.i. kepat puit.  
 .ii. calli puit.  
 .iii. tohli puit.  
 .iiii. acall puit.  
 .v. kepat puit.  
 .vi. calli puit.  
 .vii. tohli puit.

puit.

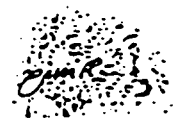


FIGURA 17  
 (Historia 40 r)

relieve en el texto a través de las largas listas de los años entre los sucesos, y en colocar la acción y el espacio correspondiente en los momentos temporales claves. La reducción del alfabeto en la Historia a una función de anclaje de la pictografía revela un rechazo del texto alfabético como único texto autorizante al abrir un espacio para que el texto pictográfico a su vez funcione como elemento autorizante.

Aunque este fenómeno es parecido a lo que ocurre en el Códice, en la Historia sin embargo lo que más frecuentemente interrumpe la función de relevo del texto alfabético son los múltiples momentos de oposición entre el texto verbal y la imagen, que son aquí mucho más numerosos que en el Códice. Además, como luego veremos ilustrado con ejemplos, estos momentos no representan, como en el Códice, solamente tensiones en el privilegio de un código semántico sobre otro, sino también contradicciones que expresan luchas ideológicas en el contenido semántico. También, contrariamente al Códice, estas luchas ideológicas se estructuran más en la dinámica *nahua/nahua* que en la relación *nahua/español*, revelando por lo tanto que para el(los) autor(es) de la Historia el peligro cultural más alto seguían siendo los otros grupos *nahua*, y no como para el(los) escritor(es) del Códice, la cultura española.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup>Esta idea es precisamente la idea principal en la disertación de Dana Leibsohn sobre la Historia. Leibsohn, inspirada por la tesis de Lockhart sobre la heterogeneidad



Existen varias ilustraciones de estas luchas ideológicas *nahua* internas en los mapas y los textos alfabéticos equivalentes. En estos textos es frecuente encontrar, como en los *folio* 32v-33r del mapa y el texto alfabético del *folio* 33v (figura 18) una discrepancia en el nivel del contenido. El texto alfabético y el mapa presentan los linderos y los pueblos que los *tolteca-chichimeca* conquistaron en uno *tecpatl*. A primera vista el contenido semántico del texto alfabético y del texto pictográfico parece ser exactamente el mismo. Y sin embargo, el texto alfabético hace referencia a un territorio llamado Atotonilco, que según la lista debería de encontrarse en el mapa entre Atoyatl y Tlequaztepetzinco; pero Atotonilco no está pintado en el mapa. También el mapa hace referencia a la existencia de un territorio entre Ocellotepec y Centliypalacan que tampoco está indicado en el texto alfabético. El glifo de este territorio no se ha podido identificar, pero está claro que no corresponde a ninguno de los territorios enumerados en el texto alfabético.

Odena y Reyes presentan estas discrepancias como descuidos del *tlacuilo* al copiar la pintura original; es decir que las consideran como elementos de poca significancia (Historia 96). Yo, en cambio, quisiera hacer resaltar la ideología presente en estas discrepancias y mostrar cómo las diferencias entre el contenido semántico del texto alfabético y del pictográfico revelan en el texto un conflicto entre la

---

*nahua* antes y después de la conquista, propone que la Historia refleja la definición de la identidad de Cuauhtinchan frente a otras comunidades *nahua*.



tribu *cuauhtinchantlaca* de la que provienen el(los) autor(es) de la Historia y la tribu *totomíuaque*, su principal rival. Mercedes Olivera ha estudiado la historia de Cuauhtinchan desde el siglo XII hasta el siglo XVI y explica que los *chichimeca* que vivían en la región de Cuauhtinchan no formaban un grupo homogéneo. En Cuauhtinchan, informa Olivera, vivían siete tribus, y dentro de éstas surgió una tremenda lucha por el poder entre dos grupos llamados los *moquihiuxca* y los *cuauhtinchantlaca*. Estos clanes competían constantemente para obtener más territorio. Entre estas dos tribus, sin embargo, los *cuauhtinchantlaca* siempre ocupaban la jerarquía más alta (186-188).<sup>80</sup>

Regresando a la Historia consideremos un momento de discrepancia entre el texto alfabético y el texto pictográfico que ilustra muy bien cómo la supresión o la inclusión de un elemento o el cambio en el orden de presentación entre la imagen y el alfabeto puede llevar a dos presentaciones ideológicas muy diferentes. En el *folio* 16r (figura 19) se ha pintado el momento histórico en que los *tolteca-chichimeca* Ixcicouatl y Quetzalteueyac llegan a Chicomoztoc, su pueblo de origen, y les piden a las siete tribus *chichimeca* que vayan a ayudarles en Cholula para vencer a sus enemigos los *xicallanca*. Las siete tribus

---

<sup>80</sup>Para más información sobre Cuauhtinchan desde su fundación hasta el siglo XVI, véanse dos obras de Luis Reyes García: Cuauhtinchan del siglo XII al XVI y Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan.

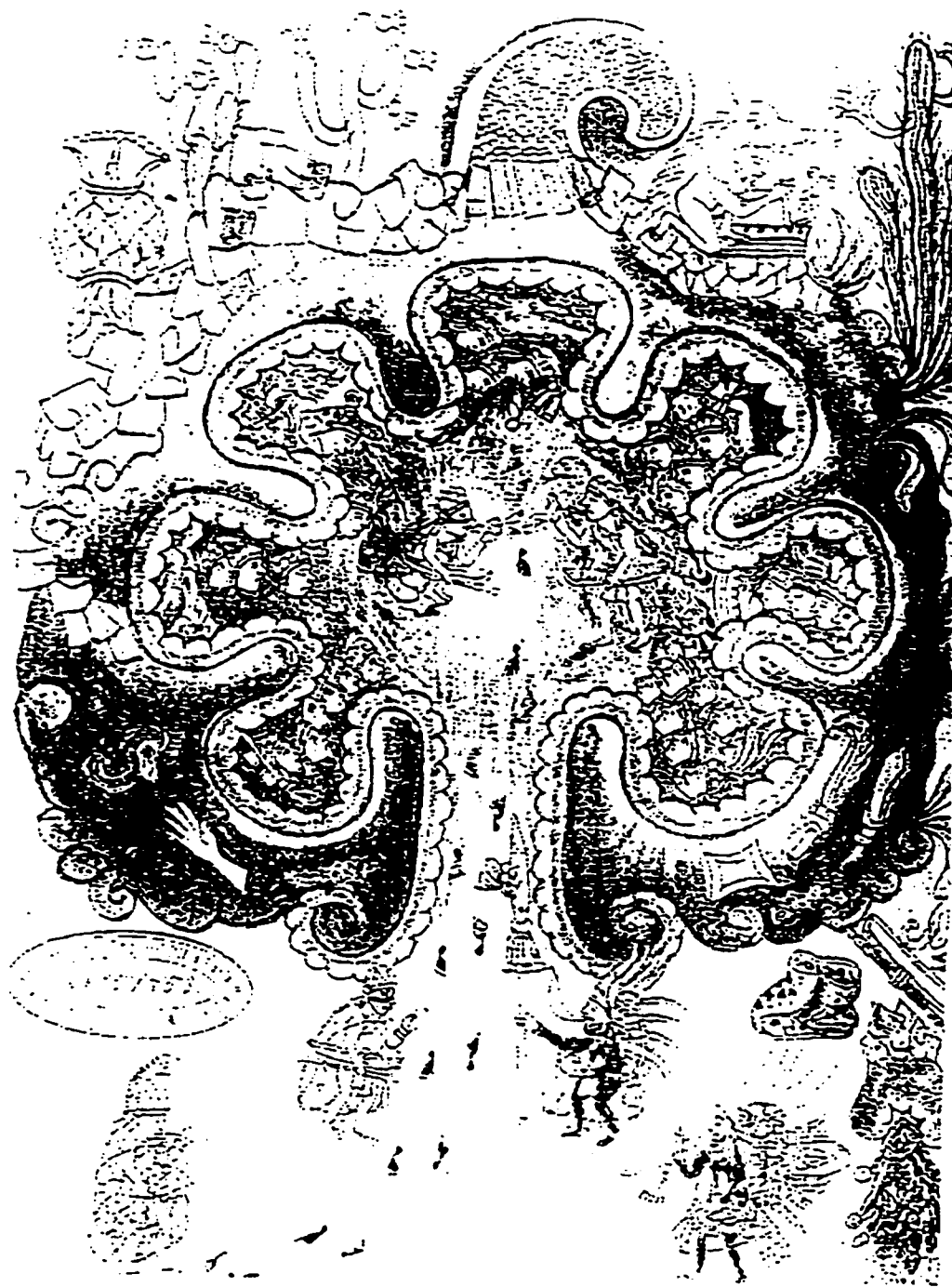


FIGURA 19  
(Historia 16r)

*chichimeca* consisten en los *cuauhtinchantlaca*, los *totomíuaque*, los principales competidores de los *cuauhtinchantlaca* en la lucha por la hegemonía dentro del grupo de las siete tribus, y cinco tribus menores: los *alcolchimeca*, los *tzauhcteca*, los *zacateca*, los *tezcalateca* y los *malpantlaca*.

Como indica acertadamente Kirchoff, a través de todo su relato la Historia hace un gran esfuerzo para presentar los *cuauhtinchantlaca* como la tribu más importante entre las siete tribus. El(los) escritor(es) de la Historia explica Kirchoff, sabían que en realidad la tribu hegemónica entre las siete tribus no eran los *cuauhtinchantlaca* sino los *totomíuaque*, pero hacen todo lo posible por esconder este hecho al exagerar la importancia de Moquíuix, el jefe de un subgrupo de los *cuauhtinchantlaca*, y socavar el papel de su rival *totomíuaque*, Couatzin (Historia lvi-lvii).

Más significativo aún es notar cómo el privilegio de los *cuauhtinchantlaca* sobre los *totomíuaque* no se da simultáneamente en el texto pictográfico y el alfabético, sino solamente en uno de estos dos textos de manera alternada. A veces sólo el texto alfabético privilegia los *cuauhtinchantlaca*, y otras veces sólo el texto pictográfico privilegia los *cuauhtinchantlaca*, pero de manera general no se puede asociar un texto en particular con el privilegio de los *cuauhtinchantlaca* sobre los *totomíuaque*. Por ejemplo, la información presentada en la imagen del folio 16r corresponde con la información provista en los textos alfabéticos de los

*folio* 15r y 17v. Pero al examinar estas hojas, vemos que no es siempre el mismo texto el que exagera la importancia de los *cuauhtinchantlaca* sobre los *totomíuaque*.

Comparemos primero el texto alfabético que se encuentra en el *folio* 15r con la pictografía de la página 16r. El texto alfabético dice:

13 xochitl tonalli yniqueuaque xalpantzinco yn  
icxicouatl yn quetzalteueyac ynic acito yn  
colhuacatepec yn chocomoztoc yn icatca y chichimeca  
yn tepilhuan yn quauhtinchantlaca y moquiuixca yn  
tottomíuaque yn acollchichimeca yn tzauhteca yn  
zacateca yn texcalteca yn malpantla yn tlaloque.  
(Kirchoff, Odena y Reyes 160)

En el día 13 xochitl Icxicouatl y Quetzalteueyac partieron de Xalpantzinco para llegar a Colhuacatepec Chicomoztoc donde estaban los *tlaloque*, los *tepilhuan* chichimeca: los *quauhtinchantlaca*, los *moquiuixca*, los *tottomíuaque*, los *acolchichimeca*, los *tzauhteca*, los *zacateca*, los *texcalteca* y los *malpantlalca*.  
(trad. de la edición 160)

En el orden de presentación de su lista, el texto alfabético privilegia los *cuauhtinchantlaca* sobre los *totomíuaque*.

Primero introduce a los *cuauhtinchantlaca* y después a los *moquiuixca*, el subgrupo de los *cuauhtinchantlaca*. Sólo en tercera posición viene el grupo más importante de las siete tribus, es decir los *totomíuaque*. El texto alfabético refleja entonces la posición ideológica de los escritores de la Historia, quienes eran originarios de la tribu *cuauhtinchantlaca*.

Miremos ahora el dibujo correspondiente en la página 16r. En esta imagen son los *totomíuaque* quienes ocupan la posición principal en la siete tribus y no los

*cuauhtinchantlaca* como en el texto alfabético. En la pictografía, los *totomíuaque* se encuentran en el centro, y los *cuauhtinchantlaca* están a su izquierda. El texto pictográfico de la hoja 16r manda entonces un mensaje ideológico marcadamente diferente al del texto alfabético de la página 15v en cuanto a la importancia de los *cuauhtinchantlaca* y de los *totomíuaque* dentro de las siete tribus. Mientras que el texto alfabético revela el privilegio de los *cuauhtinchantlaca*, la imagen ilustra la hegemonía de los *totomíuaque* en el seno de las siete tribus.

Se podría concluir que el texto alfabético siempre privilegia la tribu de los escritores de la Historia, pero el examen de la pictografía de la página 16r en comparación con el texto alfabético de la hoja 17v revela que éste no es el caso. El texto alfabético de la página 17v introduce el diálogo entre Ixcicouatl y Quetzalteueyac y las siete tribus y privilegia la importancia de los *totomíuaque* al introducir al *totomíuaque* Couatzin como el único hombre capaz de servir de intermediario entre las siete tribus y Quetzalteueyac y Ixcicouatl:

Niman ya yc ualquiza y nauatlato yn couatzin niman uallatoua quilhuia yn ixxicoualt yn quetzalteueyac ac amean campa auitze tle anquitemoua tle amayco tle anquichiuaco. (Kirchoff, Odena y Reyes 264)

Luego ya sale Couatzin intérprete del nauatl, ya habla: le dice a Ixcicouatl y a Quetzalteueyac: "¿Quiénes son ustedes? ¿De dónde vienen? ¿Qué buscan? ¿Qué vinieron a hacer? ¿Qué vinieron a ejecutar?"  
(trad. de la edición 164)

Después de este trozo, el texto alfabético continúa con el resto de la conversación entre Ixcicouatl y Quetzalteueyac y las siete tribus. El intermediario sigue siendo exclusivamente Couatzin que hace varios viajes entre el interior de la cueva donde están los jefes de las siete tribus y el exterior donde se encuentran Ixcicouatl y Quetzalteueyac. Finalmente los jefes de las siete tribus aceptan ayudar a los *tolteca-chichimeca*. Aquí, a diferencia del texto alfabético de la página 15r, al presentar a Couatzin como el único hombre capaz de servir de traductor entre los dos grupos, el texto alfabético no privilegia el papel de los *cuauhtinchantlaca* sino el de los *totomíuaque*.

Pero el texto pictográfico de la página 16r rompe con la estrategia de privilegiar a Couatzin sobre Moquiux al introducir a ambos personajes como intermediarios entre Ixcicouatl y Quetzalteueyac y las siete tribus. En la imagen, Moquiux y Couatzin están ambos representados dentro y fuera de la cueva. Dentro de la cueva cada uno de ellos está colocado junto a la tribu de la que proviene y junto a cada uno de ellos parten unas huellas que van hacia afuera. En la tradición pictográfica *nahua* estas huellas comunican el movimiento de ambos personajes de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro. El texto pictográfico de la hoja 16r describe entonces a Couatzin y a Moquiux como agentes de igual importancia, mientras que el texto alfabético introduce a Moquiux como el único agente de la acción.



Las ilustraciones que acabo de presentar muestran cómo en la Historia las diferencias entre el texto alfabético y el texto pictográfico reflejan luchas por inscribir una ideología de resistencia no a la hegemonía española sino a la autoridad *totomíuaque*. Pero más que esto, apuntan hacia la variabilidad de la asociación entre un texto particular y su ideología. En los momentos de tensión y contradicción de la Historia el(los) autor(es) no asoció(aron) de manera fija ni el texto alfabético ni el texto pictográfico con la ideología de privilegio de los *cuauhtinchantlaca* sobre los *totomíuaque*.

Los espacios de tensión o contradicción entre el texto alfabético y pictográfico de la Historia revelan entonces una actitud hacia la escritura alfabética que ya habíamos visto en el Códice: la ambivalencia hacia el papel del alfabeto que se traduce en un vaivén entre una autorización mediante el alfabeto y una autorización fundamentada en la pictografía. A veces el alfabeto se asocia con la ideología de privilegio de Cuauhtinchan del (los) escritor(es), autorizando por lo tanto el formato escritural del alfabeto. Pero otras veces, el alfabeto se asocia con la ideología del enemigo cultural, desautorizando así el alfabeto y autorizando en su lugar el texto pictográfico.

Por otra parte, este vaivén entre la autorización basada en el texto alfabético y la autorización centrada en el texto pictográfico que hemos descubierto en el Códice y la Historia se opone a la autorización exclusivamente alfabética que tiene lugar en los Memoriales. En los Memoriales, como hemos

visto, el texto alfabético funciona como la narración oral en la época prehispánica: desarrolla el texto pictográfico, y por lo tanto cumple la función autorizante. El hecho que el papel de relevo del alfabeto no sea cuestionado ni alternado con otro papel en los Memoriales elimina el espacio de ambivalencia del texto alfabético y lo presenta como si fuera una traducción límpida de lo oral.

Las diferencias entre la función estable de relevo del alfabeto en los Memoriales y el papel variable de relevo, anclaje y contradicción en el Códice y la Historia tienen implicaciones llamativas para la lectura de los tres documentos. Gracias a la estabilidad de la relación entre el contenido del alfabeto y el de la pictografía y la autorización exclusivamente alfabética, la lectura de los Memoriales es más fácil. Al saber que el alfabeto siempre suplementa la pictografía, el lector puede leer la obra de manera sistemática o incluso prescindir de la pictografía. En cambio, por la inestabilidad entre lo alfabético y lo pictográfico y su constante variación en su texto de autorización, el lector del Códice y de la Historia tiene que constantemente detener su lectura para readaptar su manera de leer a la cambiante relación entre la pictografía y el alfabeto o para escoger un sentido cuando se le presentan dos mutuamente contradictorios. La lectura que requieren el Códice y la Historia y los Memoriales es entonces muy disímil: gracias a la estabilidad de la relación alfabeto/pictografía, la lectura de los Memoriales puede ser

sistemática y consistente; en cambio, por el carácter cambiante de la dinámica entre el texto pictográfico y alfabético, el Códice y la Historia necesitan una lectura que se adapte a estos cambios y que por lo tanto se transforme ella misma constantemente.

Después de haber señalado la fluctuación de la relación semántica entre el texto alfabético y el texto pictográfico en el Códice y la Historia y sus repercusiones en un vaivén entre lo alfabético y lo pictográfico como texto de autorización, quisiera ahora esclarecer la variabilidad de la relación de forma entre el código pictográfico y el código alfabético en los dos *xiuhpohualli*. Quiero demostrar que el contenido no es el único elemento de consideración al estudiar el Códice y la Historia, sino que también es imprescindible tomar en cuenta la forma o apariencia visual de los dos manuscritos.<sup>81</sup> El estudio de la forma del Códice y de la Historia, como veremos, confirma la misma variabilidad que habíamos encontrado al examinar la relación de contenido.

---

<sup>81</sup>En su artículo titulado "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in Colonial Period" Joanne Rappaport muestra cómo en la cultura indígena andina, la apariencia visual de un documento puede a veces ser más importante que su contenido. Rappaport apunta que para los caciques indígenas de la región andina, la autenticidad de un documento se juzgaba más por su formato escritural que por su contenido. Por eso en sus disputas territoriales, los caciques solían fabricar textos alfabéticos cuyo contenido no era siempre verídico, pero cuya apariencia, esperaban los caciques, convencería a todos de su autenticidad (278). Rappaport presenta el mismo tipo de argumento en otro artículo suyo: "Mythic Images, Historical Thought and Printed Texts. The Paez and the Written Word," Journal of Anthropological Research 43 (1987): 43-61.

Entre los cinco investigadores del Códice y de la Historia ya mencionados arriba, esta relación no ha sido comentada sino por Leibsohn. Leibsohn señala que lo realmente original en la Historia no es el contenido del xiuhpohualli, que es paralelo a otras historias creadas en Cuauhtinchan como el Manuscrito de 1553 y el Libro de los Guardianes, sino su apariencia visual. La forma híbrida de la Historia, propone Leibsohn, es diferente de la forma de estos otros libros. Esta hibridez, añade Leibsohn, no fue el resultado de una confusión, sino de un intento por sacar provecho de los beneficios simbólicos asociados tanto con la tradición prehispánica *nahua* como con la europea (The Historia 24).

El comentario de Leibsohn es muy acertado, pero yendo más allá de su aproximación que como historiadora del arte se orienta hacia lo visual, propongo que lo realmente significativo en la Historia es que la forma y el contenido apuntan a lo mismo: tanto la relación entre el contenido del texto alfabético y el del texto pictográfico como la relación entre la forma de los dos textos señalan una dinámica inestable que se traduce en un proceso de autorización cambiante que a veces se funda sobre lo alfabético y otras sobre lo pictográfico. Esta situación no es exclusiva a la Historia sino que también se encuentra en el Códice, y compararé esta relación entre la forma alfabética y pictográfica en el Códice y la Historia con la que se halla en los Memoriales.

En el Códice y en la Historia los textos alfabéticos y pictográficos generalmente se mezclan en la hoja formando un texto visual realmente híbrido. En algunas hojas, el texto alfabético ocupa la hoja entera. En otras páginas, es el texto pictográfico el que ocupa todo el espacio. Pero en la mayor parte de las dos obras, el texto alfabético comparte el espacio visual con el texto pictográfico. En estas páginas, la disposición de ambos textos varía, pero lo alfabético y lo pictográfico nunca se presentan como formas separadas. A veces el texto alfabético precede al texto pictográfico, y otras veces el texto pictográfico aparece antes del texto alfabético. Sin embargo el texto alfabético y el texto pictográfico siempre se mezclan sobre la página formando un nuevo texto mixto.

En cambio en los Memoriales los textos alfabéticos y pictográficos ocupan un espacio más fijo y constituyen textos visuales separados. En los Memoriales las páginas puramente pictográficas son solamente dos, mientras que las páginas exclusivamente alfabéticas son más numerosas, sugiriendo desde lo visual un predominio del código alfabético sobre el código pictográfico en la obra. También, como en el Códice y en la Historia, la situación más común en la obra son las páginas donde el alfabeto y la pictografía comparten el espacio de la hoja. Sin embargo, a diferencia del Códice y de la Historia, en los Memoriales los textos alfabéticos y pictográficos ocupan espacios fijos separados (figura 20). Como subraya Baird, las páginas de los Memoriales están



siempre divididas en dos columnas, y las imágenes siempre ocupan el mismo espacio de la columna derecha formando una línea vertical, mientras que el texto alfabético siempre se encuentra en la columna izquierda (The Drawings 30-36). Por esta disposición tan fija y separada, aunque los textos alfabéticos y pictográficos comparten la página tienen la apariencia de ser textos independientes.

Esta diferencia en la disposición de los textos alfabéticos en relación con los textos pictográficos entre los Memoriales y el Códice y la Historia tiene ramificaciones llamativas porque sugiere una invitación a leer los textos de manera diferente. Mientras que en el Códice y la Historia la mezcla visual de lo pictográfico y lo alfabético invita al lector a leer los dos textos como un solo texto en común, en los Memoriales la separación visual del alfabeto y de la imagen sugiere más bien una lectura separada de los dos textos. El texto alfabético que se encuentra a la izquierda se lee primero ya que el orden habitual de lectura europeo es de izquierda a derecha, y como el texto alfabético está separado del pictográfico, el lector hace la lectura alfabética como un proceso autónomo. Sólo después de terminar la lectura de una sección alfabética pasa el lector a la columna derecha para consultar las pictografías. La disposición visual del texto no sugiere entonces, como en el Códice y la Historia, la necesidad de descifrar simultáneamente el alfabeto y la pictografía. Esta situación

sugiere que visualmente el Códice y la Historia son textos realmente mucho más mixtos que los Memoriales.

Pasemos ahora a examinar en detalle la relación entre la forma del texto alfabético y la forma del texto pictográfico en el Códice y la Historia. Veamos primero con qué tipo de disposición visual se asocian los textos alfabéticos europeos medievales y renacentistas tempranos. En los textos alfabéticos, explica Baird, la dirección de la lectura es fija: se lee el texto horizontalmente de izquierda a derecha y de arriba a abajo. El texto intenta producir una escritura progresiva continua que no se disperse sobre la página. Además cada página se lee de forma separada, y el libro se lee en un orden lineal (The Drawings 25).

En cambio, como subrayan Baird y Robertson, en los escritos pictográficos prehispánicos *nahua* el formato es muy diferente de los textos alfabéticos europeos. En las obras *nahua*, el orden de la lectura varía constantemente: de la derecha a la izquierda, de la izquierda a la derecha, de arriba a abajo y de abajo a arriba. Además en cada tira los elementos están dispersos en la hoja y no colocados uno tras otro como en la tradición europea. La sensación visual al mirar estos elementos es que flotan en el espacio en lugar de estar ligados a un espacio concreto como en los textos alfabéticos europeos. Y finalmente, en la tradición prehispánica *nahua* la lectura no se limita al proceso lineal de una lectura página tras página, sino que se efectúa con



más libertad, pues el lector puede ir para adelante y para atrás (The Drawings 25; 60).

Los procesos de lectura de las pictografías prehispánicas *nahua* y de los textos alfabéticos europeos son entonces radicalmente diferentes. Esta distancia se refleja en el formato visual de sus escritos: los textos alfabéticos europeos siguen un formato más cerrado y lineal, mientras que los escritos pictográficos *nahua* tienen un formato más libre y más circular. En el Códice y la Historia, al formar un solo texto mixto, estos dos formatos tienen que negociar entre sí. El texto pictográfico deja de funcionar como texto libre o circular y empieza a imitar el orden fijo y lineal del alfabeto. Pero, como veremos, esta imitación no es sistemática ya que en ciertas circunstancias el texto pictográfico sigue siendo libre y circular como en la época prehispánica, y en otras logra influenciar al texto alfabético y convertirlo en un texto circular y mnemónico.

Tanto en el Códice como en la Historia hay muchos momentos en que el formato del texto pictográfico ya no funciona como en la época prehispánica sino como en el texto alfabético en los libros europeos. La imitación del formato alfabético por el formato pictográfico toma dos formas principales en el Códice y la Historia: la disposición fija de los glifos temporales en lugar de su disposición libre como en la tradición prehispánica *nahua* y la adopción del orden lineal de lectura por el texto pictográfico en lugar de su antigua lectura libre.

En el Códice y también en la Historia, a diferencia de la tradición pictográfica prehispánica nahua, los glifos temporales ocupan un espacio fijo. Este espacio siempre privilegia la información temporal sobre el resto de los elementos presentados por la imagen. En la Historia, como nota Leibsohn, los glifos temporales ocupan el espacio reservado a las mayúsculas en los libros europeos medievales y del Renacimiento temprano, pues siempre están al principio de un nuevo párrafo como se nota en el *folio* 6r (figura 21) (The Historia (152)).<sup>82</sup> En el Códice el fenómeno varía levemente: los glifos temporales ocupan tres espacios fijos en la página. A veces los glifos temporales ocupan la posición de una mayúscula como en la página 5 (figura 22). En otros casos, están arriba a la izquierda como en la página 16 (figura 23). Y en otros están colocados en una línea vertical a la izquierda como en la página 66 (figura 24).

En cambio, en los Memoriales los glifos temporales no ocupan espacios fijos que privilegien el aspecto temporal dentro de la obra. La obra no tiene la forma de un *xiuhpohualli* como el Códice y la Historia, y por lo tanto cada sección está organizada de acuerdo a un tema y contiene información pictográfica diferente. Esta organización temática revela la influencia europea sobre la obra ya que,

---

<sup>82</sup>El comentario de Leibsohn también se aplica a los glifos espaciales. Leibsohn muestra que, como las mayúsculas medievales y renacentistas, estos glifos dirigen la atención a los lectores a través del texto y de la hoja y por lo tanto no están colocados de forma dispersa. Para más información, véase: "The *Historia*" 152-153.



C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. i. ...  
C. ii. ...

C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...



C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...

C. ...



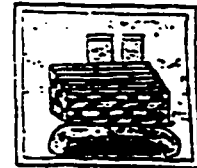
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

C. i. ...

C. ...

C. ...  
C. ...  
C. ...



C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

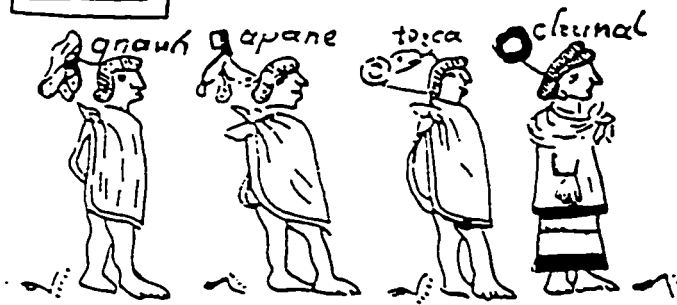
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...  
C. ...

FIGURA 21  
(Historia 6r)

can quinonca nqui vallaritiquijque india  
 glo ynoquino teoliaya inuitjillo puchiti  
 ynvalloque cecivatl ytocha chimalno  
 ompe qm huallicaque y nazilan nauh  
 can valquijéizque y mēvalmenēque



Et ecpot' xihuitl ynvalloque  
 que in collinacan na vintin y  
 quival mamaque india blos  
 y cetlacatl ytocha



quahcovalt yn icome apane call' miquey  
 ytocha tezca cova call' y mictlahuiz ytocha  
 thimalman.

FIGURA 22  
 (Códice 5)



x Jpan nauh xiuhrique ymexica ynātoto  
 nilco.



FIGURA 23  
 (Códice 16)

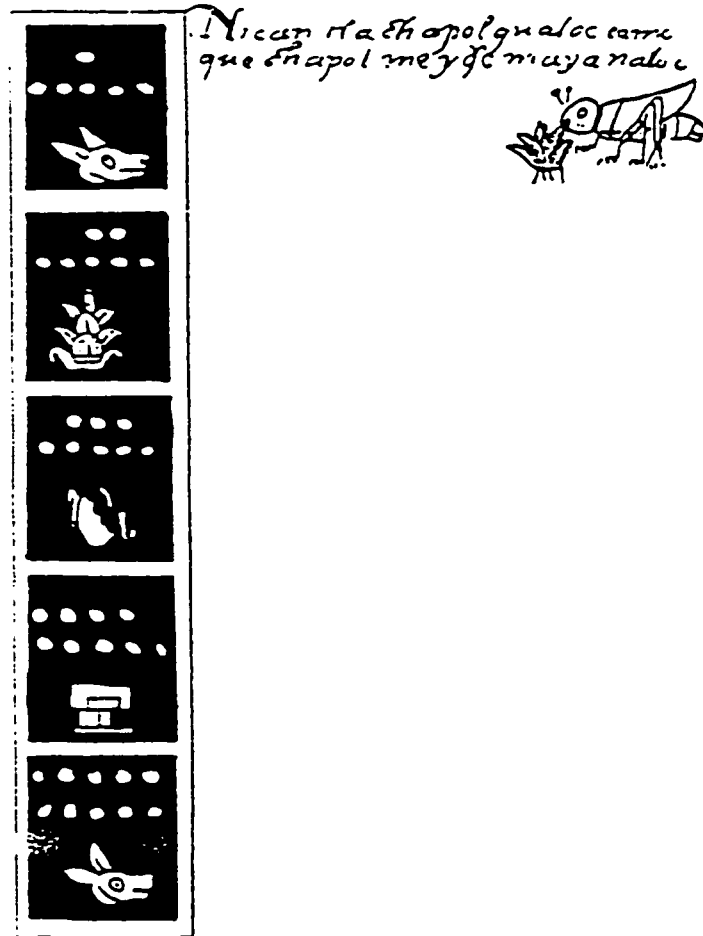
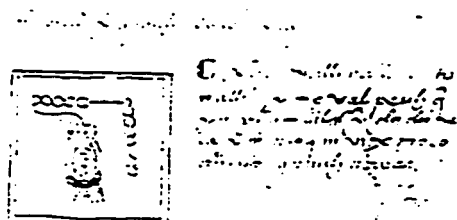


FIGURA 24  
 (Código 66)

como vimos en el primer capítulo, los *nahua* no solían organizar sus historias temáticamente sino espacial, cronológica o genealógicamente, con predominio de la versión cronológica. En cada sección temática de los Memoriales los elementos pictográficos están colocados en una línea vertical sin que ninguno en particular sea realzado. Por otra parte, la disposición de los glifos temporales en un espacio fijo no es la única señal de imitación del formato alfabético por lo pictográfico en el Códice y la Historia. La escritura pictográfica también adopta la posición lineal del alfabeto para muchas de sus pictografías. Por ejemplo, en el folio 24v de la Historia (figura 25), las imágenes están dispuestas como el alfabeto, es decir de manera lineal. Siguiendo la tradición europea, la hoja está dividida en dos columnas y en cada columna comparten el espacio las imágenes y el texto alfabético. Las imágenes, como el texto alfabético, están colocadas siguiendo el orden europeo tradicional de izquierda a derecha y de arriba a abajo. En la columna izquierda, primero se lee el glifo temporal 12 mallinalli y después la imagen de Ixcicouatl con el glifo toponímico de Quauhnauc que indica la instancia de los *tolteca-chichimeca* en Quauhnauc. En la columna derecha, se lee el glifo temporal 13 acatl y debajo la imagen que representa el pasaje de los *tolteca-chichimeca* por Chapultepec seguido del glifo temporal 1 ocellotl.

Esta imitación del orden lineal por el texto

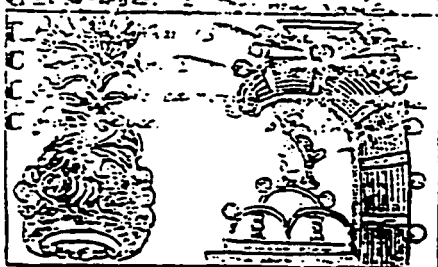


C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

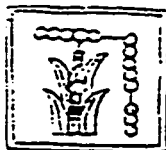
C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...



C. ...  
 C. ...



C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...



C. ...  
 C. ...



C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...  
 C. ...

FIGURA 25  
 (Historia 24 v)



pictográfico no se da en todas las imágenes, sino sólo en las que comparten el espacio de la página con el texto alfabético. Cuando el texto pictográfico está solo en la página, como en los mapas y los dibujos de una página entera, el orden es diferente. Por ejemplo, en los mapas de la Historia como los de los folio 30v/31r (figura 26), el lector puede empezar su lectura en cualquier lugar de la hoja. De la misma manera, en la página 81 del Códice (figura 27) tampoco existe un orden fijo de lectura de los elementos pintados.

En el Códice y de la Historia entonces las pictografías imitan la posición lineal del alfabeto cuando comparten el espacio de la página con la escritura europea, mientras que conservan la tradición *nahua* de las imágenes libres cuando se hallan solas en la página. Esta situación es llamativa porque sugiere que el(los) escritor(es) del Códice y de la Historia no estaban muy decididos sobre qué tipo de relación debía de tener la pictografía en relación con el texto alfabético. Al estar en contacto físico con el alfabeto en la misma página, la escritura pictográfica debía adaptarse al orden alfabético, pero al encontrarse en una página separada dentro de una obra mixta no tenía por qué sufrir alteración.

Como las imágenes están colocadas en la columna derecha y el texto alfabético en la columna izquierda, visualmente las pictografías en los Memoriales constituyen su propio texto separado del texto alfabético. El texto pictográfico se lee linealmente, pero no de izquierda a derecha sino

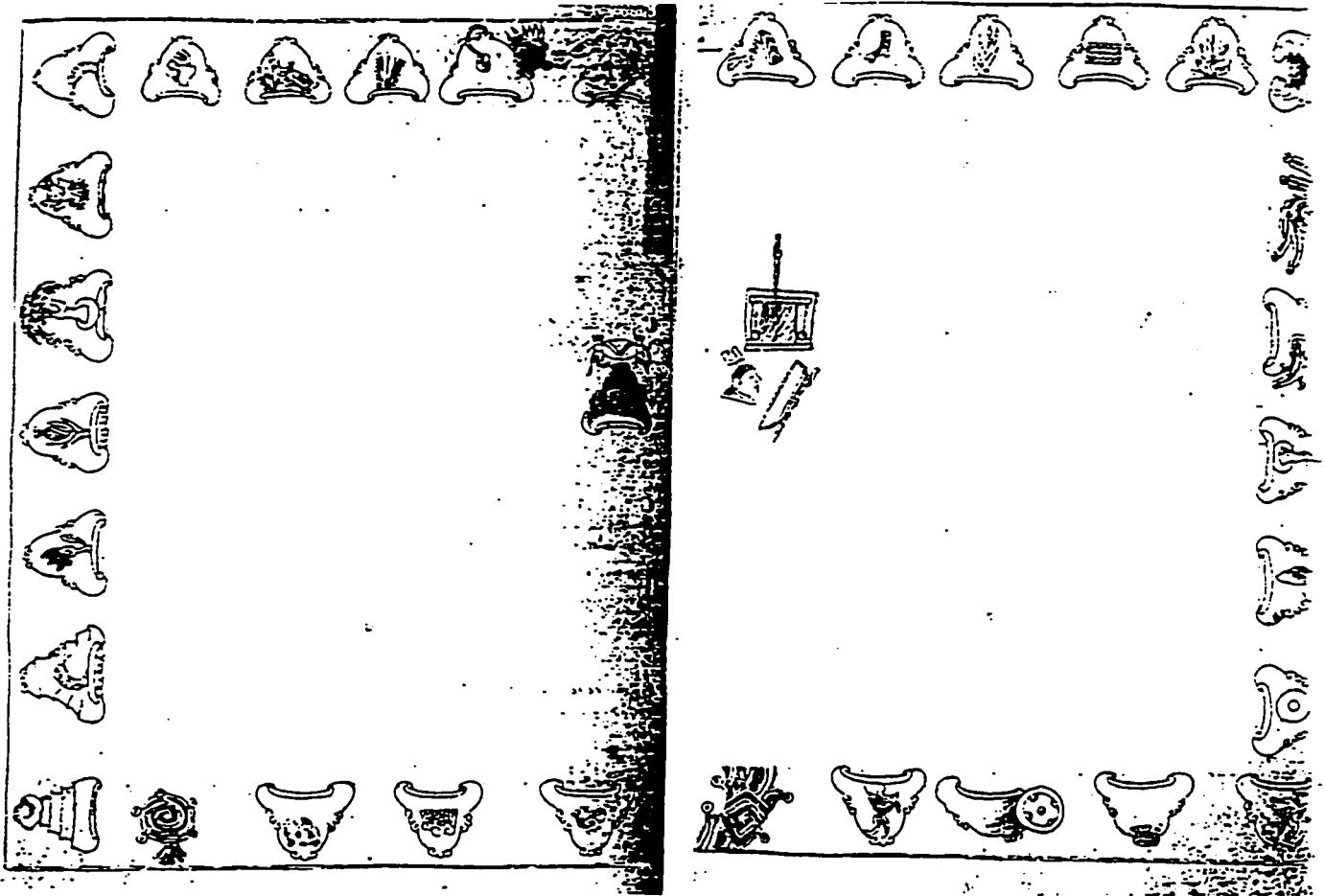


FIGURA 26  
(Historia 30v/31r)

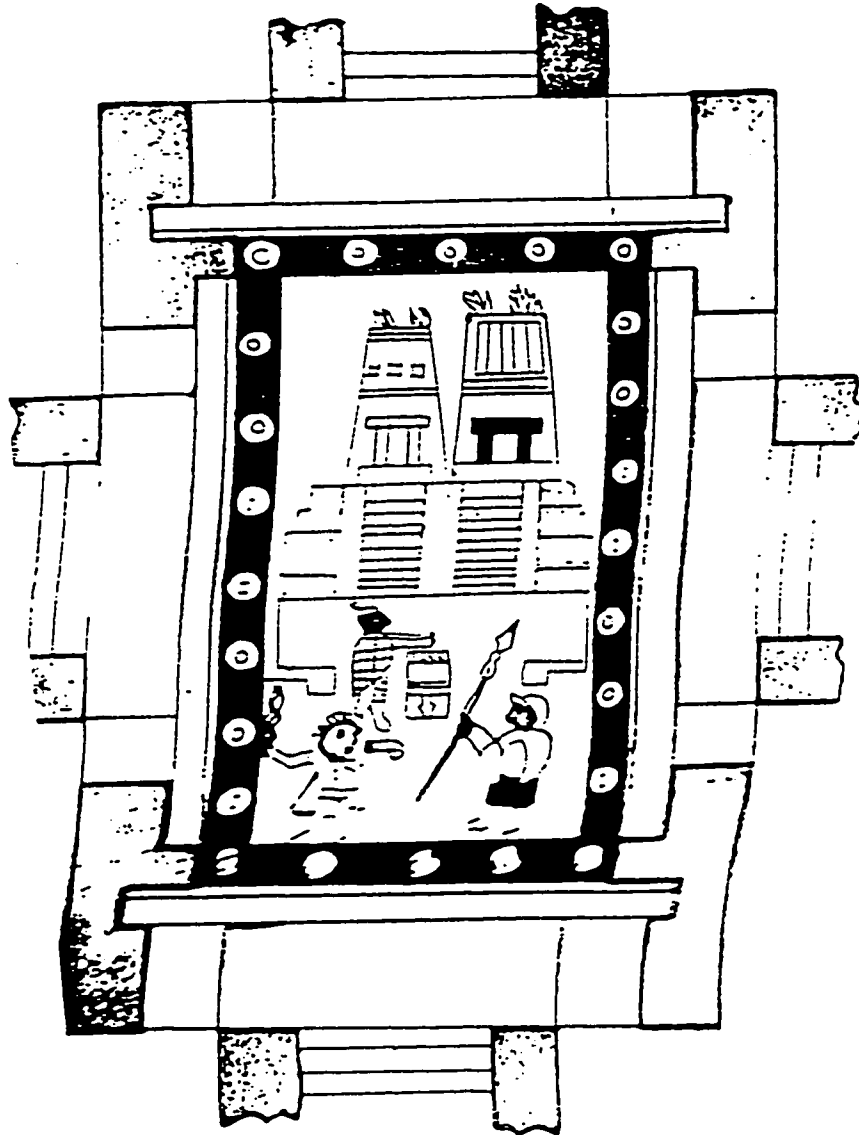


FIGURA 27  
(Códice 81)

verticalmente; esto se comprueba porque nunca hay dos imágenes sobre la misma línea horizontal. Además en los Memoriales el orden de lectura de las pictografías y del texto alfabético no difiere del que rige en el Códice y la Historia, pues en ellos la imagen y el alfabeto se tienen que leer juntos porque cada texto puede tener su propio orden de lectura sin interrumpir la lectura del otro.

En cambio, al adoptar la posición lineal del alfabeto para las pictografías que comparten el espacio de lectura de la página con el alfabeto, el Códice y la Historia apuntan a un querer distanciarse de la tradición prehispánica *nahua* de la lectura libre y circular. La adopción del orden lineal para estas imágenes podría interpretarse como una señal de la imitación sistemática del sistema alfabético fijo europeo por el texto pictográfico *nahua*; pero en realidad, como hemos visto, el caso no es tan sencillo. Los elementos pictográficos de ambos *xiuhpohualli* solamente adoptan la disposición lineal del alfabeto cuando comparten la hoja con el alfabeto. Además no sólo es el texto pictográfico *nahua* el que imita el texto alfabético sino que a veces se encuentran ejemplos inversos en que el texto alfabético es el que copia la forma pictográfica *nahua*.

Por ejemplo, en la Historia, a pesar de ser casi siempre lineal y fijo el formato del texto alfabético, hay un momento que rompe con el esquema izquierda derecha y arriba abajo. Este instante de ruptura del esquema lineal del texto alfabético se halla en el folio 13v, compuesto exclusivamente

de texto alfabético (figura 28). Arriba de la hoja, está escrito:

Yn tholteca yn ixxicouatl yn quetzlteueyac yzcatqui  
yn intepan yn nautican ynic tlamaceuhque.  
(Kirchoff, Odena y Reyes 258)

He aquí los linderos, y las cuatro partes en las  
que hicieron penitencia los tolteca Ixcicouatl y  
Quetzalteueyac. (Trad. de la edición 158)

Hasta aquí el texto alfabético sigue el formato lineal habitual. Empieza arriba a la izquierda y va avanzando horizontalmente hacia la derecha. Sin embargo, el resto del texto alfabético funciona de manera muy diferente. Ya no se construye con frases lineales sino con cuatro frases discontinuas que se dispersan sobre los cuatro rincones de la hoja. La primera frase lee: "tonatiuh ixco pochotli yn minticcac ytocayocan tequacuilo (Hacia el oriente está flechado el pochote donde se llama tequacuilo) (Trad. de la edición 157)". Esta frase está colocada arriba a la izquierda. Abajo a la izquierda está escrito: "yn mictlauic quetzal mizquitli yn minticac (Hacia el norte está flechado el mezquite quetzal) (Trad. de la edición 157)". Arriba a la derecha se halla la tercera frase: "ycocuixco cozamalometli y miticac (Hacia el sur couixco está flechado el maguey irisado) (Trad. de la edición 157)". Y finalmente abajo a la derecha está la cuarta frase: "y zouatlan quetzal ycoztli yn minticac (Hacia el oeste está flechado el izote quetzal) (Trad. de la edición 157)". La disposición de estas cuatro frases es sumamente llamativa: en parte refleja el contenido de las cuatro direcciones al estar las cuatro frases

¶ In nomine domini Amen. Quia dicitur quod quilibet Christianus  
debet se habere in domino et in ecclesia dei.

¶ In nomine domini Amen. Quia dicitur quod quilibet Christianus  
debet se habere in domino et in ecclesia dei.

¶ In nomine domini Amen. Quia dicitur quod quilibet Christianus  
debet se habere in domino et in ecclesia dei.

¶ In nomine domini Amen. Quia dicitur quod quilibet Christianus  
debet se habere in domino et in ecclesia dei.

¶ In nomine domini Amen. Quia dicitur quod quilibet Christianus  
debet se habere in domino et in ecclesia dei.

FIGURA 28  
(Historia 13v)

dispersas en los cuatro rincones de la hoja. Pero la correspondencia se limita a esto ya que las frases no están situadas al norte, sur, este y oeste sino arriba a la izquierda, abajo a la izquierda, abajo a la derecha y arriba a la derecha.

Además--hecho aún más sugestivo--el orden de lectura de estas cuatro frases no es el orden alfabético lineal habitual izquierda-derecha y arriba-abajo sino más bien un orden circular. El orden circular más obvio es el que apuntan Odena y Reyes en su edición del texto alfabético:

Hacia el oriente está flechado el pochote donde se llama tequacuilo.  
 Hacia el norte está flechado el mezquite quetzal.  
 Hacia el oeste está flechado el izote quetzal.  
 Hacia el sur couixco está flechado el maguey irisado.  
 (157)

Odena y Reyes no subrayan explícitamente la naturaleza circular del orden de lectura de esta página, pero lo hacen implícitamente al ordenar las cuatro frases arriba-izquierda, abajo-izquierda, abajo-derecha y arriba-derecha en lugar de arriba-izquierda, abajo-izquierda, arriba-derecha y abajo derecha (orden de lectura lineal en dos columnas). La lectura de Odena y Reyes es más apropiada que la lectura lineal porque corresponde con la presentación *nahua* esperada de los cuatro puntos cardinales--este, norte, oeste, sur--, mientras que la lectura lineal introduce los cuatro puntos cardinales de la siguiente manera: este, norte, sur, oeste.

El orden de la lectura circular es el mismo que se encuentra en los mapas de la Historia en los que el sentido

de lectura está marcado por huellas que tradicionalmente señalan el movimiento o la migración como los mapas de los folio 32v-33r (figura 29) y 35v-36r (figura 30). Como en los mapas, la lectura empieza a la izquierda, se dirige hacia abajo, sigue hacia la derecha, va hacia arriba y regresa a la izquierda, cerrando el círculo. El texto alfabético del folio 13v de la Historia se construye entonces utilizando el orden de lectura de los textos pictográficos de los mapas y no--como se esperaría en un texto alfabético--empleando un orden lineal fijo.

La asimilación del orden circular de lectura pictográfico nahua de los mapas por el texto alfabético crea una discontinuidad en la experiencia de la lectura porque interrumpe la lectura alfabética lineal que exige el resto de la página de la Historia. El lector tiene que detener su lectura lineal y cambiar a una lectura circular para poder acceder al contenido del texto alfabético. A la misma vez esta adopción del orden circular nahua por el alfabeto sugiere que el movimiento de convivencia cultural de los sistemas de signos españoles y nahua no fue unidireccional--de lo nahua hacia lo europeo--sino bidireccional.

La presencia de estos dos movimientos de imitación sugiere que en el Código y la Historia el texto alfabético y pictográfico se consideran ambos como medios de autorización. La imitación del sistema alfabético por el escrito pictográfico revela que a veces el (los) escritor(es) del



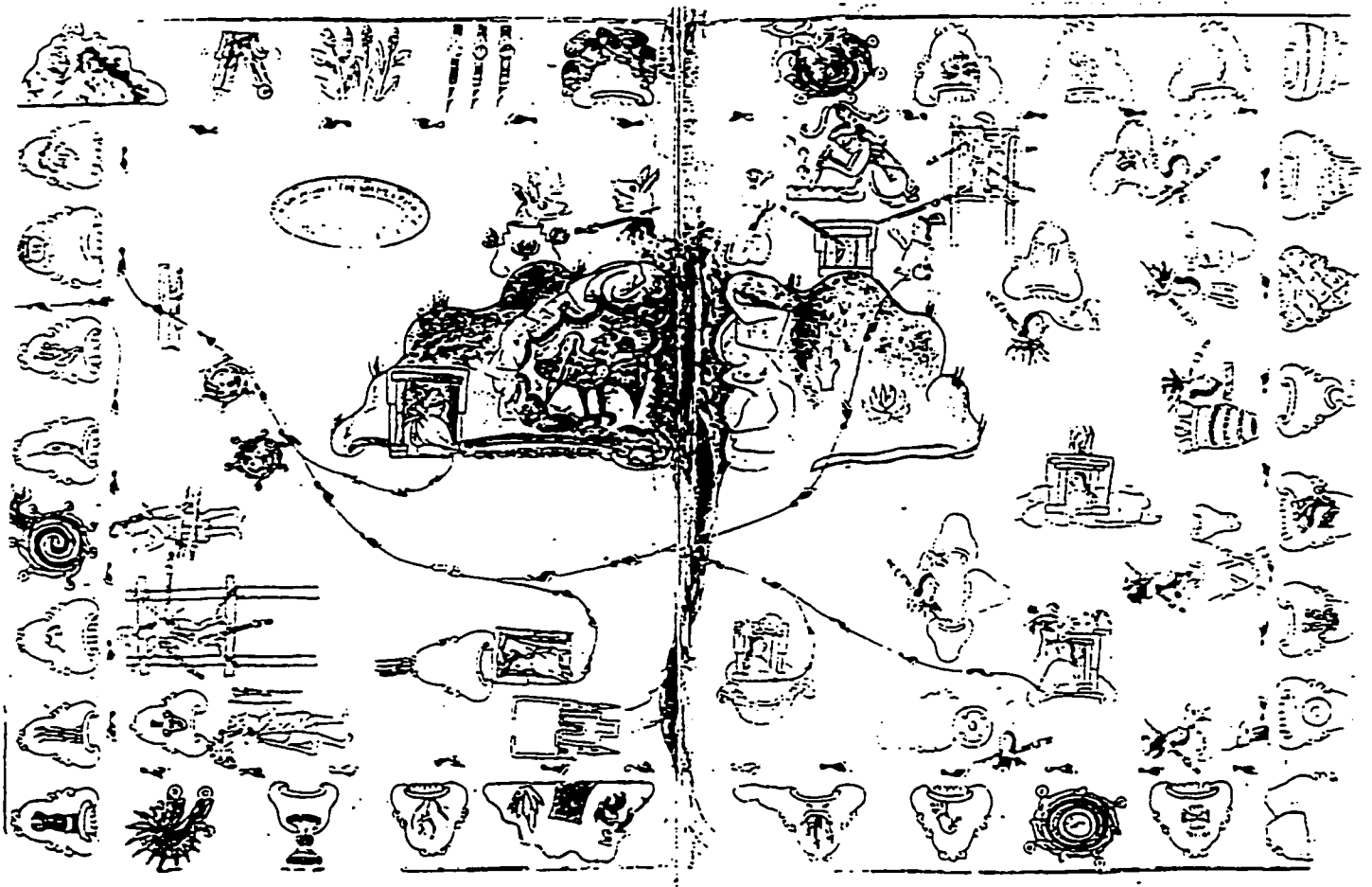


FIGURA 29  
Historia 32v/33r

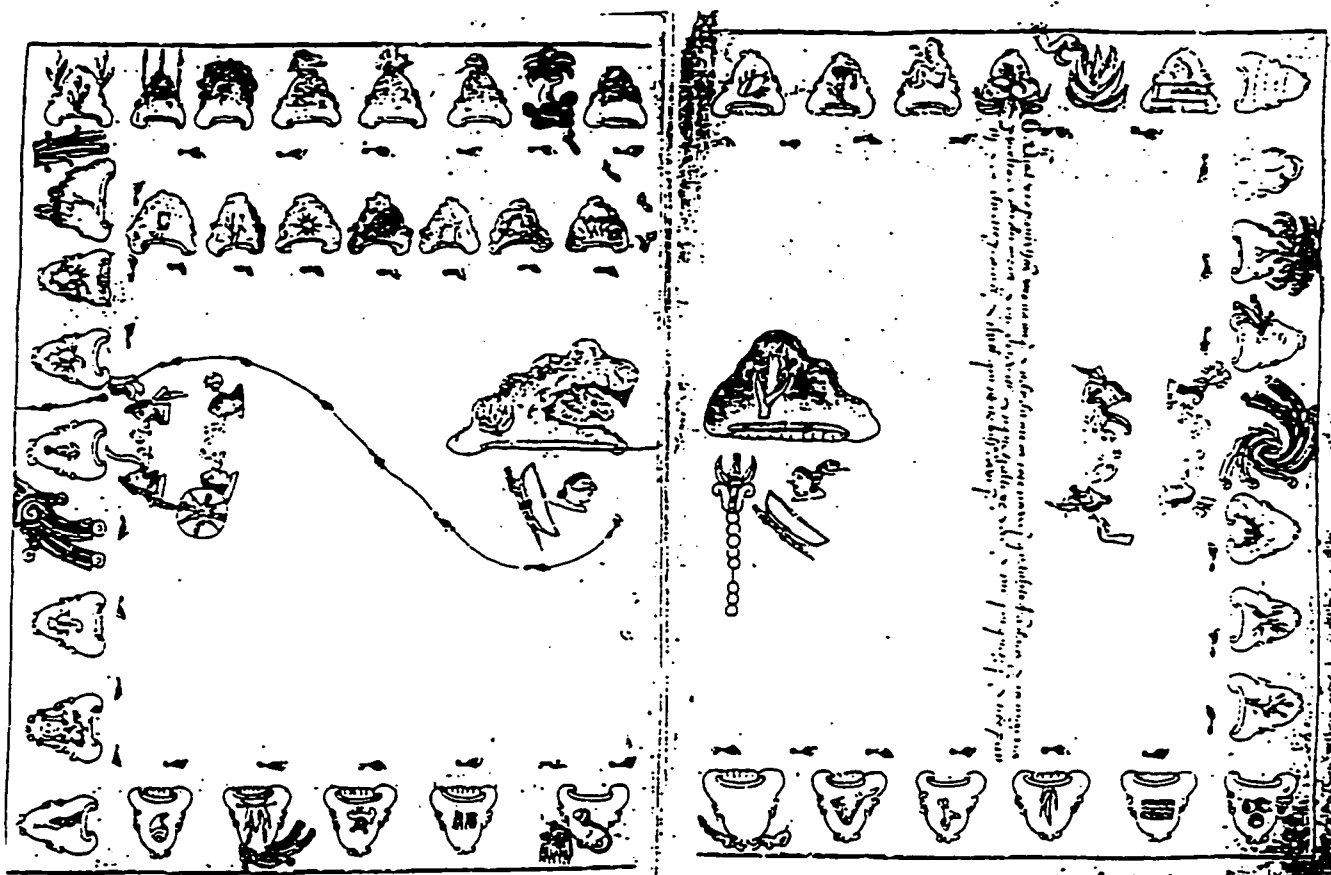


FIGURA 30  
(Historia 35v/36r)

Códice y de la Historia consideraban que el uso de los atributos del alfabeto le concedía más autoridad a su obra. Pero de la misma manera, la copia del sistema pictográfico por el alfabeto señala que otras veces est(os) autor(es) sentían que el empleo del sistema pictográfico le proveía más autoridad al *xiuhpohualli*. Lo que encontramos en el Códice y la Historia al nivel visual es entonces el mismo vaivén entre la autorización por el alfabeto y por la pictografía que habíamos observado en el nivel del contenido.

Al contener simultáneamente lecturas fijas, libres, circulares y lineares en el mismo texto, el lector del Códice y de la Historia no tiene la opción de escoger cuál de los discursos seguirá--el alfabético o el pictográfico--sino que tiene que ser un lector bilingüe. Tiene que estar familiarizado tanto con la tradición pictográfica nahua como con la tradición alfabética europea. La mezcla de ambos discursos revela que el Códice y la Historia se escribieron para un receptor totalmente diferente del de los Comentarios. El receptor de los Comentarios sólo necesita ser experto en el sistema alfabético porque, a pesar de su incorporación de imágenes, la obra editada por Sahagún se organiza y autoriza a través del alfabeto.

En su "Theses on the Semiotic Study of Cultures (As Applied to Slavic Texts)," Juri Lotman distingue entre dos tipos de textos: los textos orientados hacia el emisor y los

textos orientados hacia el receptor.<sup>83</sup> Los primeros, explica Lotman, valoran la ininteligibilidad, es decir que hacen todo lo posible para dificultar el acceso a la información. Entre éstos se encuentran la poesía hermética y muchos textos rituales. Los segundos, en cambio, le dan precedencia a la inteligibilidad del texto y procuran facilitar el entendimiento del receptor. Entre estos, se hallan los artículos periodísticos, el cine documental, la televisión y la crónica (9).<sup>84</sup>

La dinámica entre lo alfabético y lo pictográfico que señalan el Códice, la Historia y los Memoriales se logra entender mejor desde el fenómeno que señala Lotman. En el Códice y la Historia, como hemos visto, la relación variable entre el alfabeto y la imagen tanto en el nivel del contenido como en la forma revela una actitud ideológica muy ambivalente frente a la escritura alfabética: la herramienta del alfabeto se adopta, pero a la vez se resiste; el alfabeto se asocia a la vez con lo europeo cristiano y con la tradición oral prehispánica que ha reemplazado. A veces el alfabeto se usa como texto privilegiado para plantear la versión histórica más adecuada para el *altepetl* en su rivalidad con otros grupos *nahua*, y otras veces se descarta a

---

<sup>83</sup>Lotman no es el único autor de este artículo pues aparecen como coautores cuatro otros críticos: B. A. Uspenskij, V.V Ivanov, V.N. Toporov y A.M. Pjatigorskij.

<sup>84</sup>Encontré la referencia a este artículo en la obra de Mercedes López-Baralt titulada Icono y conquista. López-Baralt utiliza la teoría del multiculturalismo expresada por Lotman, mientras que yo empleo sus ideas sobre el texto inteligible orientado hacia el lector y el texto ininteligible orientado hacia el emisor.

favor de la imagen. Este vaivén ideológico probablemente refleje la actitud del (los) autor(es) de las dos obras quien(es) era(n) miembro(s) de la nobleza *nahua*. Para estos nobles, la escritura alfabética constituía una manera eficaz de conservar su tradición histórica, pero a la vez era un elemento que les había sido impuesto por los españoles.<sup>85</sup>

El constante cambio en la dinámica entre el alfabeto y la imagen, resultado de esta ambivalencia ideológica, crea dificultades en el nivel de la lectura porque trasmite mensajes contradictorios sobre el alfabeto. Además la lectura no progresa con fluidez, pues es constantemente interrumpida por una relación cambiante entre el alfabeto y la pictografía. Cada vez que el texto cambia del alfabeto a la pictografía como medio de autorización, la lectura se detiene momentáneamente, se inicia nuevamente, y continúa hasta que se vuelve a cambiar el texto autorizante. La única posible lectura del Códice y de la Historia es entonces una lectura discontinua, es decir una lectura laboriosa. Por lo tanto, la impresión que dan tanto el Códice como la Historia es que no fueron obras creadas con la preocupación de facilitar la

---

<sup>85</sup>En su artículo titulado "Literacy and Colonization: The New World Experience" Walter Mignolo profundiza sobre la idea de la tiranía del alfabeto. Para más referencias bibliográficas sobre el tema de la relación del alfabeto y de la colonización, véanse también Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario; Frances Karttunen, "Nahuatl Literacy;" The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History, eds. George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (New York: Academic Press, 1982); y Vicente Rafael, Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule (Ithaca: Cornell UP, 1988).

comprensión del receptor sino al contrario para volver el acceso lo más difícil posible. Son obras herméticas que sólo son realmente comprensibles por los receptores conocedores del saber ritual prehispánico *nahua*, es decir por la misma elite *nahua* emisora de los *xiuhpohualli* heredera de la tradición oral y pictográfica *nahua* prehispánica y entrenada a leer y escribir textos alfabéticos. La lectura del Códice y de la Historia tiene entonces una función bastante llamativa en tanto que no sirve para divulgar más ampliamente una historia, sino para limitar su difusión a la minoría aristocrática *nahua*.

En cambio, la dinámica entre lo alfabético y lo pictográfico que revelan los Memoriales es mucho más estable: en los Memoriales, como hemos visto, lo alfabético domina sistemáticamente la obra tanto en el nivel temático como en el de formato. La relación entre lo alfabético y lo pictográfico entonces no es parte de la misma intensa negociación ideológica *nahua*/europea, y por lo tanto la lectura es más accesible. Jorge Klor de Alva recuerda que los Memoriales y el Códice florentino se escribieron como obras de corte antropológico que trataban de explicar la cultura *nahua* al lector europeo. Tanto los escritores *nahua* como Sahagún hicieron todo lo posible para simplificar el entendimiento del receptor ("Sahagún" 46-47). En este contexto socio-político de producción y recepción, la estabilidad de la relación entre el texto alfabético y el

texto pictográfico probablemente se convirtió en una técnica suplementaria para facilitar la recepción de la obra.

El estudio de la dinámica entre el texto alfabético y el texto pictográfico del Códice, de la Historia y de los Memoriales revela entonces funciones de la lectura muy diferentes: mientras que en los Memoriales la lectura es un proceso que intenta facilitar la recepción del documento, en el Códice y la Historia la lectura trata de limitar el acceso. También lo que parece sugerir el estudio del Códice y de la Historia en comparación con el análisis de los Memoriales es que la relación entre el texto pictográfico y el texto alfabético que se observa en los textos indígenas coloniales está relacionada con las circunstancias socio-culturales de su producción y de recepción: los textos mixtos creados para un público español como los Memoriales son de lectura más accesible que los textos mixtos escritos para un receptor *nahua* local como el Códice y la Historia. Hasta hoy en día las obras como los Memoriales han sido más leídas que los textos discontinuos como el Códice y la Historia, los cuales han permanecido marginalizados.<sup>86</sup>

Quisiera finalizar mi discusión sobre la relación entre lo pictográfico y lo alfabético en el Códice y la Historia esbozando una meditación sobre la Nueva crónica y buen gobierno (1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala, compuesta en la región andina a principios del siglo XVII.<sup>87</sup> El contexto

---

<sup>86</sup>Véase la nota 71 sobre la difusión de los Memoriales en relación con la del Códice y de la Historia.

<sup>87</sup>En el verano de 1996 se inició una polémica acerca de

de producción tanto geográfico como temporal de esta obra fue muy diferente del que enmarcó la creación del Códice y de la Historia. Por otra parte, la lengua usada para la obra no es, como en el Códice y la Historia, exclusivamente autóctona--el quechua en el caso del Perú--, sino una mezcla de quechua y español donde el español refleja huellas estilísticas y gramaticales del quechua. De estos dos idiomas, el español es más frecuente, y se relega el quechua a los momentos en que se presentan las canciones o los poemas andinos.

La nueva crónica constituye entonces una obra muy diferente del Códice y de la Historia tanto por sus circunstancias de producción como por su uso del español. También la separa de los dos *xiuhpohualli* el hecho que el autor de la obra se identifique. En efecto, siguiendo la tradición prehispánica *nahua*, el Códice y la Historia se presentan como códices anónimos en los que no hay alusiones a la identidad del(los) autor(es) ni el proceso de composición. En cambio, en la Nueva crónica, el autor de la obra se identifica como el príncipe Felipe Guaman Poma de Ayala para

---

la identidad del autor de la Nueva crónica. La historiadora italiana Laura Laurencicci reveló que había descubierto un manuscrito que, según ella, indica que Felipe Guaman Poma de Ayala no fue el verdadero autor de la Nueva crónica y buen gobierno, sino el jesuita Blas Valera. Las reacciones frente a esta noticia han sido muy fuertes aunque la polémica parece haberse resuelto desautorizando tanto las afirmaciones como las fuentes documentales de Laurencicci. Para más información consúltese Pilar Flores, "Guaman Poma sólo fue "hombre biombo," El Comercio [Lima] 29 de junio 1996; Sandro Patrucco, "Huamán Poma y Blas Valera: La falsificación de una obra y la vida oculta de un cronista," Expreso [Lima] 2 de junio de 1996.



autorizar su obra, y además provee amplios datos biográficos que confirman su posición privilegiada de cronista.

Lo llamativo es que a pesar de todas estas divergencias, la Nueva crónica tiene un formato pictográfico/alfabético parecido al del Códice y de la Historia porque el alfabeto no sólo sirve de relieve de la pictografía sino también de anclaje y de contradicción. Como en el caso de los Memoriales, los críticos de la Nueva crónica han sido mucho más numerosos que los del Códice y de la Historia, y han hecho una labor extraordinaria en dar a conocer esta obra que sólo fue descubierta en 1908.<sup>88</sup> Los principales estudiosos de la relación entre lo pictográfico y lo alfabético, Rolena Adorno, Mercedes López-Baralt y John Murra, concuerdan en

---

<sup>88</sup>Algunos de los investigadores más conocidos de la Nueva crónica son: Rolena Adorno, Guillermo Ludeña de la Verga, John Murra, Juan Ossio, Abraham Padilla Bendezú y Raúl Porras Barrenechea. Véanse: Rolena Adorno, "Icon and Idea: A Symbolic Reading of Pictures in a Peruvian Chronicle," The Indian Historian 12.3 (1979): 27-50; "La crónica de Indias como texto cultural: articulación de los códigos icónicos y lingüísticos en los dibujos de la Nueva crónica de Guaman Poma," Revista Iberoamericana LVIII (1982): 461-531; "On Pictorial Language and the Typology of Culture in a New World Chronicle." Semiótica. 36: 27-47; "Racial Scorn and Critical Contempt." Diacritics 4.4 (1974): 2-27; Writing and Resistance in Colonial Perú (Austin: U of Texas P, 1986); Guillermo Ludeña de la Verga, La obra del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala (Lima: Nueva Educación, 1975); John Murra, "Waman Poma, etnógrafo del mundo andino," int., Nueva crónica y buen gobierno. De Felipe Waman Poma de Ayala, eds. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste (Madrid: Historia 16, 1987) il-lxiii; Juan Ossio, "The Idea of History in Felipe Guamán Poma de Ayala," diss., Oxford U, 1970; Abraham Padilla Bendezú, Huaman Poma, el indio cronista dibujante (México: Fondo de Cultura Económica, 1979); Raúl Porras Barrenechea, El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (Lima: Lumen, 1948).

presentar la relación de contenido entre lo pictográfico y lo alfabético en la Nueva crónica como una relación múltiple.

Adorno propone que la relación semántica entre la imagen y el texto verbal es esencialmente triple en la Nueva crónica: de redundancia, de desarrollo y de contradicción. Adorno explica que el texto alfabético y la imagen de la Nueva crónica tienen una relación esencial de redundancia aunque muchas veces el texto alfabético desarrolla la idea presentada sumariamente por la imagen al proveer los detalles de ésta. También frecuentemente el texto alfabético y el texto pictográfico se contradicen, una situación que según Adorno refleja "las ambigüedades que caracterizan la posición intermedia y conflictiva del que vivía entre las sociedades colonial e indígena" ("Waman Puma" xxxii-xxxv).

Murra concuerda con los hallazgos de Adorno y afirma también que la relación de contenido entre la forma alfabética y la forma pictográfica en la Nueva crónica se caracteriza por su multiplicidad: redundancia, desarrollo y contradicción. Pero de estas tres relaciones, la que más estudia Murra son los múltiples momentos de contradicción entre el texto alfabético y el texto pictográfico en la obra de Guaman Poma (citado en López-Baralt 389).<sup>89</sup>

López-Baralt también habla de la variable relación semántica entre el texto pictográfico y el texto alfabético

---

<sup>89</sup>Para un buen resumen de las ideas de Murra sobre los momentos de contradicción alfabeto/pictografía, consúltese John Murra, "Guaman Poma de Ayala: A Seventeenth Century Indian's Account of Andean Civilization," Natural History 70 (1961): 35-63.

en la obra de Guaman Poma.<sup>90</sup> Pero lo que más le interesa no es la relación texto/imagen en la obra en general, sino la dinámica entre la imagen y el texto alfabético en los dibujos mismos. López-Baralt concluye que en los dibujos de la Nueva crónica el texto alfabético repite la misma información que el texto pictográfico, pero a la vez cumple una función esencial porque fija el sentido del mensaje al limitar la polisemia inherente a la imagen a un solo significado (391).

Los estudios sobre la relación entre la imagen y el texto alfabético en la Nueva crónica realizados por los investigadores citados arriba ilustran que a pesar de sus diferencias con el Códice y la Historia tanto en el contexto geográfico y temporal de producción como en el uso del español y la reivindicación autorial, la dinámica entre lo alfabético y lo pictográfico que se manifiesta en la Nueva crónica tiene una similitud importante con la que se halla en el Códice y la Historia: ambas relaciones son múltiples-- de anclaje, relevo y oposición. La presencia de la misma ambivalencia en la dinámica entre lo alfabético y lo pictográfico en obras tan diversas como la Nueva crónica, el Códice y la Historia es sorprendente, pero a la vez es resultado del mismo proceso de negociación entre la cultura indígena y la europea que caracterizaba a los que vivían en la intersección entre la cultura española colonizadora y la cultura colonizada durante los siglos XVI y XVII.

---

<sup>90</sup>Véase Mercedes López-Baralt, Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala (Madrid: Hiperión, 1988).

La Nueva crónica también interseca con las Relaciones de Chimalpahin y la Crónica mexicayotl de Tezozómoc que estudiaré en el próximo capítulo. En efecto, a pesar de ser una historia pictográfica y alfabética producida en el Perú, la Nueva crónica comparte similitudes con las Relaciones y la Crónica mexicayotl compuestas en México. En las tres obras compuestas durante el siglo XVII el autor de la obra se identifica para autorizar su obra. En la próxima sección examinaré con atención esta nueva técnica de autorización basada en la noción de autoría en el caso específico de los *xiuhpohualli* escritos en México a partir de principios del siglo XVII.

## Capítulo V:

## La ansiedad de autoría y autoridad en Chimalpahin y Tezozómoc

En los cuarenta o cincuenta años después de la conquista, la nobleza *nahua* aprovechó el contacto limitado entre los españoles y los indígenas para consolidar su posición privilegiada de intermediaria frente al resto de la población autóctona. Al principio de la época colonial los españoles todavía eran poco numerosos, y por lo tanto eran incapaces de establecer un contacto directo con toda la población indígena. Al entender esta situación, los españoles permitieron que los antiguos dirigentes *nahua* mantuvieran su posición hegemónica sobre el pueblo indígena, y la elite *nahua* logró conservar su poder sobre el resto de la comunidad indígena (Lienhard, La voz 59).

Sin embargo, a partir de finales del siglo XVI y de manera acentuada a principios del XVII, el proceso de contacto cultural entre los españoles y los *nahua* se expandió para abarcar a la sociedad entera. Esta difusión del contacto cultural a toda la población *nahua* se debió en gran parte a las epidemias de fines de la década de 1570 que devastaron a las comunidades indígenas y también a la llegada a Nueva España de gran cantidad de españoles (Lockhart, The Nahuas 433). Además, a partir de fines del siglo XVI la clase trabajadora indígena, que ya había estado acostumbrada a vender sus servicios antes de la conquista en el sistema

laboral *nahua*, rápidamente se dio cuenta que los españoles tenían más dinero que los aristócratas *nahua*, y con cada generación fue creciendo el número de indígenas que trabajaban para los españoles (Lockhart, The Nahuas 113). Con la disminución de la población indígena, el aumento de la población española, y el movimiento de la clase trabajadora indígena hacia los centros españoles, los españoles lograron establecer un contacto directo con casi toda la población indígena y ya no se vieron obligados a mediar su relación a través del sector de la aristocracia *nahua*.

El paso de un contacto cultural restringido a un contacto cultural más generalizado ocasionó para la nobleza *nahua* la pérdida de su situación de intermediaria y por lo tanto la anulación de muchos de los privilegios que había conservado en las primeras décadas de la colonia.<sup>91</sup> Conforme la Corona española implantó su poder en Nueva España, las instituciones indígenas fueron progresivamente reemplazadas por otras venidas de España, y la aristocracia indígena fue poco a poco marginalizada de la vida política (Durand-Forest, L'histoire 462).

---

<sup>91</sup>Hasta fines del siglo XVI la aristocracia indígena había sido tratada de manera privilegiada por los españoles. Los nobles no habían tenido que pagar tributo a la Corona española ni habían sido forzados a participar en las labores públicas. A partir del siglo XVII, sin embargo, los aristócratas perdieron estos dos privilegios y empezaron a ser tratados como los otros indígenas. Para más información consúltese Charles Gibson, The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810 (Stanford: Stanford UP, 1964) 198-206.

Al mismo tiempo la diferenciación social entre la nobleza y el resto de la población *nahua*--que había sido central para la sociedad indígena prehispánica--empezó a ser borrada por los españoles quienes a partir de las primeras décadas del siglo XVII comenzaron a referirse a todos los indígenas con el término de *macehualtin*, reservado antes para la gente *nahua* común.<sup>92</sup> Como resultado, la palabra *macehualtin* adquirió dos significados: continuó definiendo a la gente común en oposición a la gente noble, pero también empezó a ser asociada con la identidad general de indígena en oposición a las identidades de los mestizos y españoles (Lockhart, The Nahuas 115-116).

Como parte de esta tendencia de homogeneización social, desde finales del siglo XVI, comenzaron a decaer y a cerrar las escuelas reservadas a la nobleza *nahua* que los mismos misioneros habían establecido a principios y mediados del mismo siglo, como el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco (Gómez-Canedo 189-190). En esas escuelas, los frailes españoles les habían dado a los hijos de la elite *nahua* una educación profundizada tanto literaria y religiosa como política.<sup>93</sup> Pero las escuelas que quedaron abiertas para la

---

<sup>92</sup>Antes de la llegada de los españoles, la palabra *macehualtin* se refería a la gente *nahua* común. La clase *macehualtin* se componía de los *tlatlacotin*, o especie de esclavos, los *macehualtin* ordinarios que trabajaban para los *pipiltin*, y los *macehualtin* dependientes de los señores *pipiltin*. En el siglo XVI los españoles ya habían eliminado las diferentes variantes en la clase *macehualtin*. Para más información véase Lockhart, The Nahuas 110-112.

<sup>93</sup>Para una mejor idea del tipo de educación que recibieron los *nahua* durante la época colonial, es particularmente útil Lino Gómez Canedo, La educación de los

población indígena después de fines del siglo XVI proporcionaban una educación mucho más elemental, y se concentraban en la instrucción superficial de la lectura, la escritura, y la religión, así como en la de un oficio específico.

Los *xiuhpohualli* compuestos por los *nahua* durante el principio del siglo XVII reflejan estos cambios culturales y sociales al revelar una forma considerablemente diferente de la de sus predecesores del período 1550-1580 (al que corresponden el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca). Los *xiuhpohualli* ya no son alfabéticos y pictográficos--como lo habían sido el Códice y la Historia--sino que utilizan exclusivamente el texto alfabético. Muchos de ellos se componen en náhuatl clásico, es decir en la lengua de la aristocracia *nahua*, pero también se empiezan a escribir algunos en español. Al mismo tiempo los autores de estos *xiuhpohualli* alfabéticos dejan de ser puramente *nahua* y comienzan a ser también mestizos, hijos de grandes linajes indígenas por el lado materno y de padres españoles, como Fernando de Alva de Ixtlilxóchitl y Diego Muñoz Camargo.<sup>94</sup>

El momento de la desaparición de la combinación de la escritura alfabética y pictográfica en las historias *nahua* y

---

marginados durante la época colonial.

<sup>94</sup>Yo no trato aquí estos historiadores mexicanos mestizos por razones de espacio. Para una visión de lo que se ha escrito sobre la 'crónica mestiza' léanse Manuel Carrera Stampa, "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos: siglo XVI y XVII," Revista española de antropología americana 6 (1971): 205-206; Florescano, Memory 124-125; León-Portilla, Visión 32; y Lockhart, The Nahuas 587.



su reemplazo por un texto exclusivamente alfabético corresponde al final de la generación de los *tlamatini* y *tlacuilo* que antes de la conquista habían sido educados en los *calmecac* y que por lo tanto sabían leer y escribir las pictografías de las historias *nahua*. Pero también corresponde ese período a la época de crecimiento de la población ladina tanto indígena como mestiza.<sup>95</sup> En el siglo XVII, estos indios y mestizos ladinos fueron los autores de las historias *nahua*, es decir escritores que no sólo conocían la cultura española desde fuera, sino que ya vivían dentro de ella y que eran conscientes del poder de la escritura alfabética en la cultura virreinal.

Los *xiuhpohualli* compuestos en náhuatl más conocidos y representativos de esa época son las Relaciones originales de Chalco Amaquemecan (1600-1620) de Francisco de San Antón

---

<sup>95</sup>Rolena Adorno provee un análisis de la evolución del adjetivo "ladino" desde la época medieval hasta el siglo XVII. Explica que durante la época medieval, el adjetivo "ladino" se usaba para definir la lengua vernácula románica que se usaba en Europa en oposición al latín. En la época colonial española durante los siglos XVI y XVII, en cambio, servía para describir a la gente indígena y mestiza que estaba familiarizada con la lengua y la cultura española. Los "ladinos" eran muy diversos socialmente: algunos provenían de la clase aristocrática y otros pertenecían a un rango social bajo. El término "ladino", añade Adorno, implica una noción de aculturación y obviamente no era una palabra que los indígenas y los mestizos usaban para identificarse a sí mismos, sino que la empleaban desde afuera los que se consideraban españoles. Para más información, consulté dos artículos de Rolena Adorno: "Images of Indios Ladinos in Early Colonial Perú," Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century, eds. Kenneth J. Andrien y Rolena Adorno (Berkeley: Berkeley UP, 1991) 232-70 y "The Indigenous Ethnographer: The "Indio Ladino" as Historian and Cultural Mediator," Implicit Understandings, ed. Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge UP, 1994) 378-402.

Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y la Crónica mexicayotl (1609) de Fernando Alvarado Tezozómoc. Estas dos obras fueron escritas casi un siglo después de la conquista por escritores de la nobleza *nahua*, y a pesar de narrar la historia de *altepetl* diferentes, comparten características esenciales: las dos están escritas exclusivamente de modo alfabético; incluyen referencias sobre la autoría y el proceso de composición de la obra; se apropian de algunos rasgos retóricos renacentistas europeos; y finalmente insisten sobre la diferencia de importancia entre el papel de la clase alta y la clase baja en la historia de sus *altepetl*.

Mi discusión en los capítulos anteriores sobre la hibridez en los *xiuhpohualli* escritos cuarenta a cincuenta años después de la conquista como el Códice y la Historia, y en particular mi estudio sobre el carácter híbrido del texto alfabético en estas dos historias *nahua*, me sirve aquí como punto de partida para analizar cómo funciona la hibridez en estos textos *nahua* del siglo XVII. Mostraré cómo a pesar de su formato exclusivamente alfabético, la Crónica mexicayotl y las Relaciones siguen revelando un mestizaje textual. Mi objetivo es señalar, sin embargo, cómo en estas dos historias el mestizaje textual está íntimamente conectado con una ansiedad de autoridad y de autoría que no existía en los *xiuhpohualli* precedentes. Como veremos a continuación, contrariamente a los *xiuhpohualli* de la época colonial temprana como el Códice y la Historia, las Relaciones y la

Crónica no son anónimas y revelan una preocupación por el reconocimiento del autor de las historias.

Empezaré con el examen de las Relaciones de Chimalpahin.<sup>96</sup> Del autor de este *xiuhpohualli* se sabe únicamente lo que nos dice Chimalpahin de sí mismo en su obra.<sup>97</sup> Chimalpahin se presenta como descendiente de la nobleza de más alto rango de Chalco, un territorio de habla náhuatl situado al sureste en el valle de México. Fue bautizado con el nombre de Domingo Francisco de San Antón y después añadió los patrnimos náhuatl de Chimalpahin y Quauhtlehuanitzin, el nombre de dos gobernantes *chalca* entre 1418 y 1465.<sup>98</sup> Aunque Chimalpahin no explica por qué escogió

---

<sup>96</sup>Hasta hoy en día las Relaciones sólo han sido editadas y traducidas parcialmente. En 1889 Rémi Simeón editó en francés la sexta y séptima relaciones. En 1963-5, Günter Zimmermann a su vez editó la décima relación en alemán. En 1965 Silvia Rendón presentó por primera vez una traducción al español de las relaciones 2, 3, 4, 5, 6 y 7. En 1983 José Ruben Romero Galván hizo una edición en español de la octava relación. Y finalmente en 1987 Jacqueline Durand-Forest publicó la tercera relación traduciéndola al francés. Desafortunadamente en algunas de estas ediciones, como es el caso en la de Silvia Rendón, sólo se ha editado una traducción y no la versión original en náhuatl. Hasta ahora no he podido conseguir la versión de la tercera relación de Rémi Simeón para averiguar si provee una versión en náhuatl, ni tampoco he logrado consultar el manuscrito original. Por lo tanto no tengo más remedio que confiar en la traducción de Rendón para la tercera relación que cito aquí.

<sup>97</sup>Esta es una situación común entre los historiadores indígenas de principios del siglo XVII. La encontramos, por ejemplo, con el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala y también con el historiador mexicano Tezozómoc del que trataremos a continuación. Para más bibliografía sobre Tezozómoc, léase el prólogo a la Crónica mexicana de Mario Mariscal (IX); Para más información sobre Guaman Poma, véase la nota 88.

<sup>98</sup>Susan Schroeder, a diferencia de la opinión general de la crítica, piensa que Chimalpahin era un plebeyo, hijo quizás ilegítimo de hijos de nobles de segunda categoría. Para más información mirése Schroeder, Chimalpahin and the

añadir estos dos nombres, su gesto revela una voluntad de mantener viva la memoria de la época de grandeza del imperio *chalca*, ya que los dos personajes cuyos nombres tomó prestados eran los dos jefes de Chalca que más valientemente habían resistido la invasión de los *mexica*.<sup>99</sup>

A la edad de catorce o quince años, Chimalpahin entró a la iglesia de San Antón que se encontraba en Xollocó, uno de los barrios del sureste de México llamado San Juan Moyotlan, pero no se sabe cuál fue su vida anterior ni su nivel de educación. Algunos investigadores como Jacqueline Durand-Forest y María Angel Garibay opinan que, antes de llegar a la abadía de San Antón, Chimalpahin estudió en el Colegio de Tlatelolco--ya muy decaído para esa época--, pero como subraya Susan Schroeder, no existen pruebas ni alusiones a la presencia de Chimalpahin en el Colegio.<sup>100</sup> Tampoco explica

---

Kingdoms of Chalco.

<sup>99</sup>Los conflictos entre los *chalca* y los *mexica* empezaron en 1415 y terminaron en 1465 con la derrota por los *mexica* de toda la población *chalca*. A partir de 1473, los *chalca* empezaron a pagarle tributo a México. Cuando los españoles llegaron al valle de México, los *chalca*, todavía llenos de resentimiento contra los *mexica*, se aliaron rápidamente con ellos. Para un cuadro más detallado de la historia de las relaciones entre Chalco y México, consúltese Jacqueline Durand-Forest, L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalphin Ouauhtlehuanitzin (du XI au XVI siècle), intr. Jacques Soustelle (Paris: L'Harmattan, 1987) 195-219.

<sup>100</sup>Durand-Forest y Garibay insisten en que Chimalpahin estudió en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Garibay no explica las razones sobre las cuales se funda su opinión, mientras que Durand-Forest argumenta que la fecha de entrada a la abadía corresponde perfectamente a la edad del fin de los estudios en el Colegio de Santa Cruz. Véase Durand-Forest, L'histoire 56. En cambio, Schroeder piensa que Chimalpahin no recibió ningún tipo de educación secundaria y que sólo aprendió a leer y escribir al entrar a trabajar a la abadía de San Antón. Véase Schroeder, Chimalpahin and the Kingdoms 13.

Chimalpahin en qué consistía su trabajo en la iglesia de San Antón, pero se piensa que probablemente fue fiscal, es decir catequista y ayudante del padre. Chimalpahin vivió entonces la mayor parte de su vida lejos de su pueblo de origen, y la cultura con la que más convivió fue la cultura española cristiana.<sup>101</sup>

Chimalpahin compuso las Relaciones entre 1600 y 1620 en la abadía de San Antón, es decir desde un centro cultural español. Como muchos textos indígenas coloniales, el manuscrito de las Relaciones tuvo una historia complicada. A la muerte de Chimalpahin, la obra pasó a manos de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), gran admirador de la historia mexicana y profesor de matemáticas en la universidad de México. A su muerte Sigüenza y Góngora a su vez legó el manuscrito a la biblioteca del Colegio jesuita San Pablo y San Pedro, de donde desapareció junto con otras obras. En 1742 el manuscrito o una copia suya reapareció en manos de Don Lorenzo Boturini, coleccionista italiano que poseía un museo indiano. De allí pasó a pertenecer a Joseph Marie Alexis Aubin (1802-1891), ávido coleccionista francés de antigüedades mexicanas. En 1889, por problemas económicos, Aubin vendió su colección a Eugène Goupil, y a la muerte de éste en 1998, su viuda le regaló la colección a la Bibiothèque Nationale de Paris donde se encuentra hoy.

---

<sup>101</sup>En "Indio Ladino" as Historian and Cultural Mediator", Adorno explica que los indios ladinos escribieron sus historias desde una posición cultural de enajenación, es decir de compleja pluralidad cultural (382).

A pesar de su composición exclusivamente alfabética, las Relaciones son un texto claramente híbrido. La historia se compone de ocho relaciones escritas en náhuatl cuyo formato predominante es el del *xiuhpohualli*. Sin embargo, a la vez las Relaciones son una obra de formato mestizo, ya que la primera y la última relación abandonan el formato del *xiuhpohualli* y se estructuran de manera mucho más temática. También la obra entera en sí no se organiza de una manera cronológica como el Códice y la Historia, sino que las relaciones repiten los mismos períodos temporales y presentan a menudo los mismos sucesos. Esta situación sugiere que Chimalpahin escribió cada relación a partir de fuentes diferentes que trataban del mismo período temporal.<sup>102</sup>

El breve repaso de las ocho relaciones sugiere que las Relaciones son un *xiuhpohualli* ya diferente del Códice y de la Historia. En efecto en su obra Chimalpahin introduce la historia *nahua* como parte de la historia universal cristiana a través del uso de la cronología cristiana y de la presentación paralela de los hechos que suceden simultáneamente en los continentes americanos y europeos. El *xiuhpohualli* contiene también un momento llamativo de bilingüismo español/náhuatl que indica que el español estaba cobrando influencia en los textos *nahua*. Además en su

---

<sup>102</sup>José Ruben Romero Galván opina que, a pesar de su apariencia externa, la obra tiene una organización interna que se articula en función de dos momentos principales de la historia: la creación y la redención. Véase José Ruben Romero Galván, "Posible esquema de las diferentes *Historias originales* del Chimalpahin," Estudios de Cultura Nahuatl 12 (1976): 73-76.

historia Chimalpahin abandona la tradición prehispánica *nahua* del anonimato autorial y empieza a autorizar su obra mediante de su identidad personal.

La primera relación presenta la historia medieval cristiana de la creación del universo, en particular la de Adán y Eva, y en medio de esa discusión incorpora una atestación territorial de la región de Amaquemecan en náhuatl firmada en 1605 por Don Juan Bautista Degauña, Don José del Castillo y Don José de Santa María.<sup>103</sup> Como vimos en el tercer capítulo de esta disertación, en el Códice y la Historia, compuestos cuarenta o cincuenta años después de la conquista, los autores anónimos ya habían incorporado información territorial tanto en el texto alfabético como en el pictográfico; pero esta información no tenía el formato legal que caracteriza las dos atestaciones que encontramos en las Relaciones. Tanto en el Códice como en la Historia los datos territoriales se introducían directamente sin ningún tipo de certificación legal. En cambio, las dos atestaciones que se hallan en las Relaciones emplean fórmulas legales españolas como "yo digo" e incorporan una certificación y las firmas del gobernador, del alcalde mayor y del alcalde menor. La adopción de este discurso legal por Chimalpahin es señal

---

<sup>103</sup>Para más información sobre estas atestaciones véase: Romero Galván y José Ruben, "Dos atestaciones en la obra de Chimalpahin", Estudios de Cultura Nahuatl 13 (1978): 113-127. En su estudio Romero Galván concluye que la presencia de estas dos atestaciones demuestra que Chimalpahin no sólo escribía por interés personal, sino también a instancias de varios nobles de Chalca que querían obtener privilegios o posesión de tierras (119).

de la hibridación de la historiografía y muestra que a principios del siglo XVII los autores *nahua* sentían que tenían que utilizar un lenguaje jurídico para autorizar sus historias.

La inserción de la nota territorial del siglo XVII precisamente dentro de la relación de la obra que trata de la historia universal cristiana y no en las otras relaciones que tratan de Amaquemecan y de la historia *nahua* sugiere que Chimalpahin pensaba que la petición tendría más autoridad y por lo tanto más poder persuasivo allí que en las otras secciones que trataban sobre la historia de su *altepetl* de origen. Revela por lo tanto que las Relaciones se destinaban a un receptor no sólo *nahua* sino también español.<sup>104</sup>

La segunda relación presenta la historia de las viejas tribus del valle de México--los *tolteca*, los *culhua*, los *tepaneca*, los *aculhua*, los *tlahuica*, los *chalca* y los *azteca*--sirviéndose de la fecha de nacimiento de Jesucristo como punto de referencia temporal. Este gesto refleja la incorporación de Chimalpahin de la temporalidad cristiana dentro de la visión histórica *nahua*. Además el relato del nacimiento de Cristo que sirve como eje temporal para colocar los sucesos de la historia *nahua* está compuesto primero en español y después en náhuatl, un gesto lingüístico que revela un cambio importante en la historiografía *nahua* del siglo XVII del que hablaré en más detalle más adelante. Al final

---

<sup>104</sup>En esta relación se encuentran también las primeras referencias autoriales de Chimalpahin que analizo después con más detenimiento.



de esta relación también hay una atestación territorial. La atestación, fechada 1607 y firmada por Miguel Quetzalmazatzin, habla de la posesión de ciertos territorios en la región de Chalco, y como en el caso de la que se encuentra en la primera relación, utiliza fórmulas legales españolas y está colocada en medio de la historia cristiana.

La tercera relación cuenta la historia de los *mexica* desde el año 1063, año de la salida de Aztlan, hasta el año 1519, momento de la llegada de los españoles a México. Esta relación, como las precedentes, yuxtapone el calendario prehispánico *nahua* al cristiano y además establece paralelismos entre los sucesos que ocurren simultáneamente en el continente americano y el europeo. También es la sección en la que se encuentran las referencias autoriales de Chimalpahin.

La cuarta relación, que tiene como marco temporal el año 50 hasta el año 1241, relata la historia de la población de Chalco, y como la anterior yuxtapone las fechas importantes de la historia *nahua* a las de la historia bíblica. Además en esta relación, Chimalpahin abre un paréntesis para hablar de la condición del indio y para esto utiliza varios argumentos típicos de la retórica del fraile Bartolomé de las Casas.

Aunque no presentan la misma información histórica, la quinta y la sexta relación combinan otra vez el formato temporal cristiano con el *nahua* y establecen paralelismos entre las cronologías europeas y *nahua*. La relación va del año 1269 al año 1334 y narra la historia de la migración y

establecimiento de los *Totollimpaneca-Amaquemeque* y la de los *Tzaqualtitlan-Tenanca*, dos grupos étnicos poderosos de Chalco. La sexta relación cuenta diversos sucesos de Chalco entre 1258 y 1612, dándole una atención particular a la época colonial y a la información genealógica de la elite *chalca*.

La séptima relación cubre los años de 1294 hasta 1591 en la historia de Chalco y provee detalles sobre las diversas poblaciones que se instalaron allí, de nuevo estableciendo paralelismos entre la historia *chalca* y la cristiana. A diferencia de la relación precedente que toma como marco temporal aproximadamente los mismos años, esta relación presenta en detalle la guerra entre los *chalca* y los *mexica* con la victoria de estos últimos en 1473, y también introduce el relato de la conquista y la alianza de los *chalca* con los españoles.

La octava y última relación presenta la genealogía de la familia de Chimalpahin en las dinastías de los principales señores de Chalco y da información sobre las fuentes y los métodos usados por Chimalpahin en la escritura de su obra; es decir que provee la información sobre el autor y la producción del texto que generalmente en las historias renacentistas europeas se habría encontrado en un prólogo y que no habría sido parte del producto textual *nahua* antes del contacto *nahua*/español.

En las Relaciones, es entonces obvio que se han perdido muchas de las tradiciones historiográficas *nahua* prehispánicas como el formato temporal, el anonimato autorial

y la ausencia de referencias textuales a la producción del texto y a la identidad del autor. También, como en todos los anales *nahua* posteriores a 1600, lo que salta a la vista es el uso exclusivo del alfabeto: Chimalpahin ha abandonado la escritura pictográfica prehispánica y la escritura alfabética/pictográfica del Códice y de la Historia para remplazarla con la escritura alfabética de la cultura europea.

Sin embargo, esta adopción del formato alfabético no implica una asimilación pasiva de las formas discursivas europeas, sino solamente una apropiación de éstas. Como en el caso del Códice y de la Historia, el texto alfabético de las Relaciones incorpora la escritura alfabética europea y también la transforma al reinscribir el discurso oral dentro de lo alfabético. Esta reinscripción de lo oral dentro de lo alfabético, como en el Códice y la Historia, escritos varias décadas antes, se revela por el uso frecuente del formulismo, por las repeticiones, y por el empleo repetido del discurso directo.

A diferencia del Códice y de la Historia, en las Relaciones el texto alfabético no sólo reinscribe el discurso oral dentro de la palabra alfabética, sino que también incorpora tres componentes típicos del discurso renacentista europeo--la retórica cristiana, la reiteración de la veracidad del relato, y la insistencia sobre la noción de autoría.<sup>105</sup> Lo llamativo de estos elementos es que los mismos

---

<sup>105</sup>La retórica cristiana era característica de las obras

se transforman para reinscribir y autorizar elementos de su propia cultura *nahua*.

En las Relaciones Chimalpahin hace todo lo posible por presentar la historia *chalca* como parte integral de la historia bíblica: para esto yuxtapone las fechas importantes de la historia indígena y la española. Cada vez que provee una fecha del calendario *nahua* prehispánico, la acompaña de su equivalencia en el calendario románico. Además introduce los sucesos más importantes de la historia indígena en un esquema temporal cristiano: por ejemplo, explica que la llegada de los antiguos *chichimeca* a Aztlan tuvo lugar 3006 años después del diluvio y 801 años después de la fundación de Roma (125). La presentación de la historia *chalca* paralelamente con la historia bíblica constituye entonces un gesto retórico muy sugestivo porque permite la inserción de la historia *chalca* dentro de la historia bíblica y por lo tanto su autorización para un lector europeo o europeizado.

Esta presentación de la historia indígena como parte del esquema bíblico no es exclusiva a Chimalpahin sino que parece ser común a todos los historiadores indios y mestizos del siglo XVII. En efecto como señala Rolena Adorno, las discusiones sobre la religión que practicaron las poblaciones

---

de todos los cronistas de Indias renacentistas. No sólo se encontraba, como era de esperarse en los textos de eclesiásticos como Bartolomé de las Casas o Fray Bernardino de Sahagún, sino también en las obras de laicos como Cristóbal Colón o Hernán Cortés. Para una discusión del tono profético de Colón véase Djelal Kadir, "Imperio y providencia en el Nuevo Mundo: Colón y el Libro de las profecias (1501)," Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 14.28 (1988): 329-335.

indígenas antes y después de la conquista se dan de forma similar en las obras de los historiadores mexicanos como Fernando de Alva de Ixtlilxóchitl, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin y de los peruanos como Juan de Santacruz Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. Todos ellos insisten en subrayar su monoteísmo y en establecer paralelismos entre los sucesos bíblicos y la historia indígena prehispánica ("The Indigenous" 390).

Lo que sugiere esta situación en común entre los historiadores indios y mestizos mexicanos y peruanos del siglo XVII es la existencia de una maniobra retórica en común para autorizar la historia indígena en una época en que la curiosidad española inicial hacia la cultura indígena había desaparecido.<sup>106</sup> ¿Qué mejor manera de autorizar la historia indígena que seguir la tradición de los cronistas de las Indias e introducirla como parte integrante de la historia bíblica? Así lo que se resaltaba era la semejanza entre la historia europea y la indígena y no sus diferencias.

En las Relaciones, además de la retórica religiosa, hay una gran insistencia en la noción de veracidad del relato, otro rasgo común de las crónicas españolas.<sup>107</sup> Esta

---

<sup>106</sup>Martin Lienhard señala como esta falta de interés en la cultura indígena empezó en el año 1577, es decir un año después de la escritura del Código Aubin. Lienhard explica que con la progresiva pérdida de autonomía de las sociedades indígenas, su desestructuración interna y su definitiva reestructuración sobre bases coloniales, las investigaciones sobre la cultura indígena fueron perdiendo utilidad. Lienhard, La voz 70.

<sup>107</sup>La insistencia en la veracidad del relato es un rasgo

reiteración de la veracidad de la historia narrada se halla, por ejemplo en el proemio de la Chronica del Perú de Pedro de Cieza de León: "Y si no va escripta esa historia con la suavidad que da a las letras la sciencia, ni con el ornato que requería, va a lo menos llena de verdades (citado en Mignolo, "Cartas" 76); y se repite en la Historia de las Indias de Bartolomé de Las Casas: "Desta pues afirmar, con verdad solamente moverme a dictar este libro la grandísima y última necesidad de verdadera noticia y de lumbre de verdad" (12). Hasta el título de la Historia verdadera de Nueva España de Bernal Díaz del Castillo subraya la presentación de la historiografía renacentista europea como una narración verídica. En las historias compuestas desde las Indias, este tropo de la "veracidad" cumplió la función muy particular de autorización de la narrativa porque las fuentes clásicas de autoridad usadas en las historias del Viejo Mundo ya no bastaban para narrar esa realidad americana tan diferente de la europea.

En las Relaciones Chimalpahin recupera esta retórica de lo verídico y la incorpora en su obra. Mientras que los autores del Códice y de la Historia no aludían al carácter

---

fundamental de la historia europea. Como señala Walter Mignolo, ya en la antigüedad desde Aristóteles "La historia se diferenciaba de la poesía por ocuparse de verdades particulares, en tanto que la poesía lo hace de generalidades verosímiles ("Cartas 77). Walter Mignolo, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista," Historia de la literatura hispanoamericana, vol. I, (Madrid: Cátedra, 1992) 57-111. Para más información sobre el discurso de la historia en Europa en el Renacimiento, véase Nancy Struever, The Language of History in the Renaissance (Princeton: Princeton UP, 1970).

verídico de la historia que narraban, Chimalpahin subraya constantemente que la historia que presenta es la historia verdadera de Chalco. Este mecanismo retórico, como en el caso de Cieza de León, Díaz del Castillo, y Las Casas le permite autorizar su historia insinuando que es más exacta que las que se han escrito anteriormente. En varios momentos, de hecho, Chimalpahin usa este tropo de la verdad para refutar versiones anteriores de la misma historia y presentar la suya. Chimalpahin nunca cita a ningún historiador en particular, sino que simplemente emplea fórmulas generales como: "no es verdad, como está puesto en la historia" (ed. de Rendón 127). La ausencia de nombres concretos de las historias e historiadores que las Relaciones refutan sugiere que Chimalpahin no quería oponerse abiertamente a nadie en especial, quizás para evitar una confrontación o porque no se sentía con suficiente autoridad para hacerlo.

La cuestión del tropo de la veracidad como método de autorización me lleva al tema de la reivindicación de la autoría en las Relaciones. Mientras que en las obras prehispánicas y coloniales tempranas, los autores *nahua* no daban a conocer su identidad, en las Relaciones, Chimalpahin se identifica:

Ynin tenonotzaliztlatolli oquitecpan oquicenquixtli  
yn Domingo de S. Anton Chimalpahin Amaquemecan  
chane." (Durand-Forest, L'Histoire 47)

El relato de esta historia fue organizado y recogido por Domingo de S. Antón Chimalpahin, natural de Amaquemecan. (Trad. mía)<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup>Durand-Forest publicó la tercera relación de

Chimalpahin no sólo se nombra sino que añade que es originario de Amaquemecan, autorizando entonces su relato mediante su pertenencia al pueblo y a la historia sobre la que escribe. A diferencia de los autores del Códice y de la Historia, Chimalpahin revela entonces su identidad. Como los cronistas españoles de Indias él da a conocer su identidad dentro del texto que produce. Pero, a la vez no asimila enteramente la tradición de autorización de las crónicas europeas renacentistas porque no autoriza su historia mediante la asociación de su identidad con un papel de actor o testimoniante de la historia presentada, sino que basa su autoridad en su identidad regional y en su clase social. Chimalpahin funda en gran parte su autoridad en su pertenencia a la más alta aristocracia de Chalco. Hace esto de manera directa en la última relación al presentar e identificar la genealogía de su abuelo con una familia de la aristocracia prominente de Chalco. Pero también se autoriza de manera más indirecta a lo largo de la obra por su presentación de largas genealogías que sirven para demostrar la importancia de las genealogías en la historia *chalca*, la condición superior de la aristocracia *chalca*, y finalmente en la posición privilegiada que jugaron los antepasados de Chimalpahin en la historia de Chalco.

Este impulso de autorizar un discurso histórico indígena mediante la reivindicación de una identidad indígena ilustre

---

Chimalpahin en náhuatl acompañada de una traducción al francés. Basándome en su versión al francés, proveo aquí una traducción al español.



no es exclusivo a Chimalpahin sino que se encuentra en la mayoría de la crónicas indígenas mexicanas y peruanas del siglo XVII. En la región andina, se halla en los Comentarios reales (1609) de Garcilaso de la Vega y en la Nueva corónica y buen gobierno (1615) de Guaman Poma de Ayala. En México, asistimos al mismo fenómeno en la Historia de la nación chichimeca (1608) de Fernando de Alva Ixtlixóchitl y, como veremos más tarde, en la Crónica mexicayotl (1609) de Tezozómoc.

Todos estos escritores que utilizaron sus linajes prehispánicos ilustres para autorizar su posición de cronista revelan un gesto en común entre la región andina y mexicana. Tanto en una región como en la otra, en el momento en que el poder de la aristocracia indígena había declinado en la vida política, los miembros de su nobleza empezaron a incorporar frenéticamente su genealogía en las historias que presentaban. Lo que vemos es entonces una reacción compartida por dos culturas indígenas diferentes pero situadas dentro de la misma realidad colonial. La reivindicación autorial a través de largas genealogías señala entonces el mismo movimiento de resistencia por parte de la aristocracia indígena mediante la reapropiación y transformación del topo europeo renacentista de la autoría. Esta incorporación de la noción de autoría sirve para introducir una historia indígena que pone de relieve el valor de los antecedentes de la nobleza indígena y su contribución excepcional a la historia de su país o región.

En las Relaciones las genealogías de las familias aristocráticas están acompañadas de una gran insistencia en separar la clase indígena alta (*pipiltin*) de la clase baja (*macehual*). Como señalan Silvia Rendón y Susan Schroeder, el interés de Chimalpahin en su obra no se centra en el pueblo entero de Chalco sino en la clase aristocrática. En las Relaciones, Chimalpahin establece una distinción entre el papel de la clase alta y el de la clase baja en la historia de su región (14; Chimalpahin 117-155). En la tercera relación utiliza el discurso que Huitzilopochtli hizo frente al jefe militar de los azteca Yztac Mixcohuatzin para subrayar esta diferencia social:

auh ynic antlatoque anpipiltin anyezque ca  
anquinpiazque anquintzitzquizque amo çan  
quexquichtin atzonquizque atlanque yezque yn  
amocehualhuan yezque yn amechtlayecoltizque yn  
amechtlacallaquilizque yn amechmacazque yn amo achi  
yn amo çan quexuich yn hualca... (Durand-Forest,  
Troisième 4)

Pero para que sean grandes señores, príncipes,  
tendrán que obtener, que alcanzar un gran número,  
un número ilimitado de hombres, que serán sus  
macehuales. Ellos recogerán lo necesario para que  
ustedes sobrevivan, y ellos les darán un pequeño  
pero importante tributo... (La traducción es mía)

Aquí Huitzilopochtli establece una división entre el papel social de los *pipiltin* y el de los *macehuales* en la cultura tradicional *nahua*: a los *pipiltin* les corresponde mandar y ser "señores" y a los *macehuales*, "recoger lo necesario para que los *pipiltin* sobrevivan". Después de aclarar Chimalpahin esa separación, las referencias a la clase común desaparecen casi por completo de la historia, y cuando esta clase es

mencionada es sólo para contrastarla de manera negativa con los *pipiltin* a través del uso de expresiones como *ça macehual* (sólo *macehual*). En cambio Chimalpahin consagra mucho espacio a los miembros de la aristocracia *chalca*, precisando cada vez que se refiere a un noble cual es su rango social a través de las palabras *pilli* (noble), *tepilhuan* (hijo de noble), y *quauhpilli* (águila noble: noble que obtuvo su rango por sus proezas y no por su nacimiento).<sup>109</sup>

En el Código y la Historia, como hemos visto en los capítulos anteriores, la visión de la historia que se presenta también es la de la aristocracia local. Los dos *xiuhpohualli* no subrayan de manera tan directa la separación entre los *pipiltin* y los *macehualtin* como lo hacen las Relaciones, pero sí privilegian a los miembros de la aristocracia en sus historias. Los principales actores históricos son siempre personajes que pertenecen a la nobleza *nahua*, y los textos tanto alfabéticos como pictográficos reflejan consecuentemente la separación entre los nobles y el resto de la población.

En las Relaciones, no obstante, lo irónico es que a la vez que Chimalpahin insiste en presentar la aristocracia *chalca* como diferente del resto de la población indígena, su retórica revela una situación opuesta. En efecto, en las Relaciones a veces encontramos empleada la palabra *macehual* en el sentido general que había adquirido en Nueva España en

---

<sup>109</sup>Para más información sobre estos rangos de la nobleza y el uso hecho por Chimalpahin, véase: Schroeder, Chimalpahin 154-197.

el siglo XVII, es decir con el significado de 'toda la población indígena'. La ambigüedad en las Relaciones de este uso general de *macehual* con su uso social restringido apunta hacia una tensión entre el papel que la clase aristocrática *nahua* había ocupado antes de 1600 y la función que ocupaba en el siglo XVII. También señala una tensión entre lo que quiere comunicar Chimalpahin en su historia, es decir la separación entre la clase aristocrática *nahua* y el resto del pueblo, y lo que revela realmente mediante el uso del vocablo *macehual* como sinónimo de indígena. Los varios empleos de la palabra *macehual* muestran la inestabilidad de la identidad aristocrática *nahua* que se estaba negociando en el siglo XVII y sobre la que se basa Chimalpahin para autorizar su historia. Como veremos a continuación, la subjetividad de Chimalpahin, tal como se presenta en las Relaciones, revela un cambio similar porque se presenta como tres identidades distintas: la *chalca*, la *mexica* y la indígena. Dependiendo del momento histórico y de los sucesos que está relatando, Chimalpahin se define como miembro de uno de esos tres grupos.

En las Relaciones la primera identificación y también la más esperada se establece con la comunidad *chalca*. Chimalpahin era originario del *altepetl* de Chalco, y por lo tanto no es sorprendente que se identificara como miembro de Chalco y que se dedicara a la historia de ese *altepetl*. En las secciones de las Relaciones que cuentan la historia de Chalco posterior a la llegada de los españoles, esta

identidad *chalca* se construye a través de una oposición con la identidad *mexica*. Por ejemplo, en la tercera relación que cuenta principalmente la historia de los *mexica*, Chimalpahin narra la derrota de los *chalca* por los *mexica* en 1465:

XII-calli xihuitl 1465  
 Nican ypan in in yaqui altepetl yn Amaquemacan  
 yn connalquixtique yn mexicana  
 ynic techpeuhque....  
 hualquiçca tonatiuh yn techpeuhque  
 ynic cen nahui altepel chalco  
 Amaquemacan Tlamanalco Tenanco Xochmilco  
 chimalhuacan  
 (Durand-Forest, Troisième 133)

Año 12 casa 1465  
 Aquí está el momento en que los mexicas salieron  
 para atravesar el señorío de Amaquemecan  
 después nos vencieron.....  
 a la salida del sol, pues, nos vencieron  
 nosotros los habitantes de los cuatro estados de  
 Chalco  
 Amaquemecan, Tlmanalco, Tenanco, Xochimilco-  
 Chimalhuacan.  
 (trad. mía)

En esta cita Chimalpahin se identifica como perteneciente a Chalco y también como antagonista del vencedor "mexica". A partir de 1465 y hasta la llegada de los españoles, los *chalca* habían vivido bajo el control de los *mexica*, quienes les habían impuesto mucho tributo. Al llegar los españoles a México, todavía existía entre los *chalca* nostalgia por su independencia, situación de la que supieron aprovecharse los españoles estableciendo una alianza con los *chalca* para vencer a los *mexica*.

Sin embargo, en las Relaciones Chimalpahin también se identifica con los opresores de los *chalca*, es decir con los *mexica*. A primera vista, esta situación puede parecer

contradictoria, ya que históricamente los *chalca* tenían una identidad diferente y antagonista de la de los *mexica*, situación que recuerda Chimalpahin al escoger para sí los nombres de dos gobernantes *chalca* rebeldes a la autoridad *mexica*. No obstante, también hay que recordar que el historiador, aunque nacido en Chalco, vivió casi toda su vida en la ciudad de México. Es entonces probable que Chimalpahin también se identificara con esa ciudad a pesar de su historia conflictiva con Chalco. Esta identificación es particularmente obvia en la sexta relación, a cual le concede mucha importancia a la época colonial. La cita que sigue relata el episodio de la conquista final de México-Tenochtitlan por los españoles:

Año 3-casa, 1521

Después de que habían transcurrido los noventa días de supremos esfuerzos de la gente, en el mes de Tlaxochimaco, no pudiendo más, fuimos vencidos. Se apoderaron del señor Cuauhtemoctzin.  
(ed. de Rendón 237)

Aquí Chimalpahin presenta la derrota final de los *mexica* por los españoles en 1521. Lo revelador en su narración es la persona gramatical que usa para describir a los derrotados. En lugar de presentar los sucesos con una tercera persona plural "los *mexica* fueron vencidos", Chimalpahin utiliza la primera persona y escribe: "fuimos vencidos". El *altepetl* con el que se identifica narrativamente es entonces el de México-Tenochtitlan y ya no el de Chalco como en el ejemplo anterior.

En las dos citas anteriores, sale a la luz la dualidad de la construcción narrativa de identidad de Chimalpahin.

Dependiendo del episodio histórico que cuenta, Chimalpahin se identifica con los *chalca* o con los *mexica*. Cuando está narrando la conquista de Chalco por México-Tenochtitlan, insiste en su identidad *chalca*, pero cuando pasa a describir la conquista de México por los españoles se presenta como *mexica*. Esta situación refleja la transformación de la identidad de los *chalca* a través de los años: de *chalca*, a grupo integrante del imperio *mexica*, y finalmente a indígena bajo el poder español.

De hecho, en las Relaciones la construcción narrativa de la identidad no se reduce al binarismo México/Chalco sino que también se abre a identidades más generales. En las Relaciones, la atribución de una identidad indígena generalizada por parte de Chimalpahin es particularmente frecuente al final de la séptima relación que trata de la historia de la época colonial de Chalco. En la cita que sigue, Chimalpahin habla de la situación de los mestizos en la sociedad colonial de Nueva España:

Algunos de éstos hacen cosa secreta su origen mestizo y ocultan que hayan salido de nosotros los nativos, o mestizos a su vez, nacidos aquí. Otros de los mestizos en cambio nos honran y hacen gala de haber salido de la sangre nativa, a despecho de los que dan a decir y se avergüenzan de nosotros los nativos y de la sangre noble indígena que ellos llevan. Contrariamente, el que es puro español, ése nos quiere y nos estima, ve por nosotros y no hace mofa de nuestros nombres al llamarnos, estos españoles. (ed. de Rendón 275)

En esta cita es obvia la identificación de Chimalpahin con lo nativo o indígena. Esta definición de la identidad es sugestiva porque debe su existencia al contacto con la

cultura española. En efecto, como señala Lockhart, la idea de la identidad indígena no existía entre los habitantes de México antes de la llegada de los españoles, sino que cada comunidad se definía al nivel local del *altepetl*. Durante la colonia y debido al contacto con los españoles, apareció la categoría de indio o indígena (Nahuas, 8-10).

El segundo punto de interés de esta cita es que la identidad indígena no se construye en oposición a la identidad española sino a la mestiza. En efecto, en la cita, las personas que Chimalpahin presenta como antagonistas de los indígenas o nativos no son los españoles, quienes los "quieren y estiman" sino los mestizos, quienes "se avergüenzan de" ellos. La cita no indica explícitamente a qué tipo social de indígena se refiere el comentario, pero las palabras "la sangre noble indígena que llevan" y el hecho de que al principio de la colonia los mestizos fueron principalmente hijos de españoles y miembros de la aristocracia *nahua* hace pensar que en realidad con el término de "indígena", Chimalpahin se refiere a la aristocracia indígena. Sin embargo, a pesar del comentario de Chimalpahin sobre la buena actitud de los españoles hacia la nobleza *nahua*, históricamente se sabe que a partir de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII la nobleza *nahua* fue marginalizada del poder político. ¿Por qué entonces presenta Chimalpahin a los españoles como amigos que estimaban a la aristocracia indígena? Es probable que su descripción corresponda más a la actitud de los indígenas nobles, o por



lo menos a la suya, frente a los españoles que a la de los españoles frente a la aristocracia indígena.

Además la actitud negativa de Chimalpahin frente a los mestizos revela que a pesar de autorizarse asociando diversas identidades--la *chalca*, la *mexica* y la indígena--el historiador colonial siempre construye y subraya su identidad como una identidad indígena pura. En el comentario de Chimalpahin sobre las relaciones de los mestizos y españoles con los nativos, lo que implícitamente junta a los españoles y los nativos es la pureza de su sangre: la 'sangre noble indígena' que tendría su correspondencia en la noción peninsular de 'limpieza de sangre'. En cambio, los mestizos son diferentes por su sangre mezclada.

El hecho de que retóricamente Chimalpahin se identifique con los españoles y no con los mestizos es particularmente importante porque las Relaciones son, como ya hemos visto, un texto híbrido mestizo. Lo que encontramos entonces es una tensión entre el discurso que Chimalpahin quiere comunicar y lo que su retórica revela, tensión que termina desestabilizando su historia. En efecto, por una parte Chimalpahin basa su autoridad como historiador en la noción de autor y la presentación de su identidad como miembro de la aristocracia de Chalco, es decir en su pureza como indígena. Por otra parte, su texto mismo es un texto mestizo que se apropia de formas retóricas renacentistas europeas típicas como la noción de verdad, la doctrina cristiana y la autoría,

y las transforma para insertar elementos del discurso histórico *nahua* prehispánico.

La presencia de un mestizaje textual en las Relaciones de Chimalpahin no constituye un caso único en la historiografía *nahua* del siglo XVII. La Crónica mexicayotl de Fernando Alvarado de Tezozómoc también es una historia caracterizada por el mestizaje textual. Como las Relaciones, la Crónica muestra la apropiación de discursos renacentistas cristianos, la insistencia en la veracidad de la historia, y sobre todo el concepto de autoría y su transformación en nuevas formas de autorización híbridas.

Tezozómoc fue contemporáneo y amigo de Chimalpahin. Como en el caso del cronista *chalca*, lo único que se sabe de la vida de Tezozómoc proviene de la obra misma del autor. En la Crónica Tezozómoc apunta que nació en la ciudad de México-Tenochtitlan, hijo de Don Diego de Alvarado y de doña Francisca de Motecuhzoma; es decir que por el lado materno era nieto del último emperador de México. En su vida adulta aparentemente ocupó el puesto de intérprete de alto nivel, y como era miembro de la dinastía real de Tenochtitlan, probablemente fue representante de los *mexica* en las ceremonias oficiales.

Tezozómoc parece haber sido mucho más conocido en su época que Chimalpahin. En parte esta situación se debe a que Tezozómoc tenía una posición más prestigiosa en la administración virreinal de Nueva España. Como Chimalpahin, era un aristócrata *nahua*, pero su pertenencia al *altepetl* de

México-Tenochtitlan le permitió ocupar un oficio social más renombrado que el historiador de Chalco. También quizás gracias a este puesto, Tezozómoc no sintió como Chimalpahin la necesidad de tomar prestados los nombres de figuras ilustres de su comunidad para firmar sus historias, sino que conservó el nombre dinástico de su familia.

La historia del manuscrito de la Crónica mexicayotl es muy parecida a la de las Relaciones. A la muerte de Tezozómoc el manuscrito desapareció y volvió a reaparecer en manos de Don Lorenzo Boturini en 1746. Se perdió de nuevo hasta que en 1851 reapareció en la lista de los documentos indígenas adquiridos por el coleccionista francés Joseph Aubin después de su estancia en México. Después pasó a formar parte de la colección Eugène Goupil, y finalmente acabó en las colecciones mexicanas de la Bibliothèque Nationale de Paris. El manuscrito de la Crónica mexicayotl revela la mano de dos amanuenses que han sido identificados como Chimalpahin y Don Antonio León y Gama. Las primeras seis páginas y media están escritas en una letra bastante clara y grande perteneciente al siglo XVII que ha sido identificada como la letra de Chimalpahin, y el resto de la obra en una letra menuda, apretada, y muy clara que se corresponde a la letra de don Antonio León y Gama.<sup>110</sup> Por la característica de la

---

<sup>110</sup>Antonio de León y Gama (1735-1802), autor del Libro sobre el descubrimiento de dos piedras, escribió un ensayo fascinante sobre la piedra del sol que fue descubierta en la plaza principal de México. Para más información sobre la letra de éste y la de Chimalpahin, consúltese Adrián León, introducción, Crónica mexicayotl, de Fernando Alvarado Tezozómoc (México: UNAM, 1992) ix-x.

escritura de Chimalpahin y a pesar de la referencia autorial de Tezozómoc en el prólogo, al principio el manuscrito se le atribuyó a Chimalpahin y no a Tezozómoc. Tanto Boturini como Aubin y Goupil creyeron que el autor de la obra era Chimalpahin, pero la crítica moderna ya generalmente concuerda en atribuirle la obra a Tezozómoc.<sup>111</sup>

La Crónica, como las Relaciones, es una obra híbrida que mezcla elementos de la retórica historiográfica europea renacentista con los de las historias *nahua* prehispánicas. Por ejemplo, a pesar de su título, la Crónica no tiene una organización temática con episodios y capítulos sino que sigue la organización temporal usual *nahua* del *xiuhpohualli*. El formato cronológico del *xiuhpohualli*, sin embargo, es interrumpido por largas listas genealógicas, poemas épicos prosificados y relaciones elaboradas, creando así una obra híbrida. Además en los márgenes de la obra hay numerosos

---

<sup>111</sup>Para más información sobre esta polémica veáse Jacqueline Durand-Forest, "De l'attribution du manuscrit número 342 de la Bibliothèque Nationale de Paris," The Native Sources and the History of the Valley of Mexico, ed. Jacqueline Durand-Forest (Oxford: BAR, 1984) 215-228. Durand-Forest provee aquí una síntesis muy útil de la historia de la controversia sobre la autoría de la Crónica mexicayotl. Durante mucho tiempo, los historiadores como Paul Kirchoff, John Glass y Rubén Romero Galván atribuyeron las semejanzas entre la Crónica y las Relaciones a una misma autoría. Pero, como señala Durand-Forest, las dos historias son también muy diferentes y en realidad productos de dos autores individuales (216-219). Hoy la mayoría de los investigadores de la Crónica, como por ejemplo, León Adrián y Sallie Brennan Craven, opinan que Tezozómoc fue el autor de la obra. Véanse Adrián, intr. Crónica mexicayotl; Sallie Brennan Craven, "Cosmogonic Use of Time and Space in Historical Narrative: The Case of the Cronica Mexicayotl," Diss., U of Rochester, 1988, 13-42.

comentarios y correcciones en paréntesis que añadió Chimalpahin al copiar la obra de Tezozómoc.

La Crónica se inicia con una especie de introducción que presenta la obra aclarando su enfoque *mexica* que explica quién fue el autor de la obra y las fuentes que éste empleó para componer su obra. Por una parte, utiliza el tropo europeo de la veracidad y la retórica religiosa cristiana: la introducción insiste una y otra vez en que la relación que se va a leer es verdadera, que no es mentira, y también menciona frecuentemente a 'Dios nuestro Señor' en la presentación de la historia. Pero por otra parte, esta retórica de lo verdadero y lo cristiano se mezcla con una estructura que recuerda a la del *huehuehtlahtolli nahua* prehispánico. La Crónica empieza, como los viejos discursos ceremoniales *nahua*, con una alocución dirigida a los miembros de la comunidad para que se sienten y escuchen la historia y después introduce la historia mediante frases rituales y repetitivas.

Después de ese prólogo, empieza propiamente el relato anual de la historia de los *mexica* con el año uno-pedernal 1069, año de la salida de los azteca de Aztlan. La historia cuenta los sucesos más importantes de la historia *mexica* de los cinco siglos posteriores y termina en nueve-caña 1578, es decir más de cincuenta años después de la conquista. La Crónica presenta muchos de los mismos sucesos que el Código Aubin como el cambio del nombre de *azteca* a *mexica*, la migración de los *mexica* por diferentes pueblos y la entrada

en lo que se convertiría en México-Tenochtitlan en dos-casa 1325. Sin embargo, a la vez la Crónica se diferencia drásticamente del Códice desde el punto temático por su presentación detallada de largas genealogías que ocupan la mayor parte de la sección colonial en la obra.

En la Crónica, como en las Relaciones, encontramos el deseo de salir del anonimato autorial y por dar a conocer la identidad del autor de la obra. Sin embargo en la Crónica la presentación autorial es un poco diferente de la de las Relaciones porque no encontramos referencias a un solo autor sino a dos. En el prólogo se halla una voz narrativa en primera persona que introduce la obra e insiste en su identidad:

auh yn axcan ypan xihuitl de 1609 años  
 yenonehuatl Don Hernando de Alvarado Teçoçomoc  
 nixhuiuh yntlacat catca huey tlahtohuani  
 Moteuhcçomatzin xocoyotl.... Ynic axcan ycnì  
 tlaneltilia nicnamictia ynìn tlahtol ynoccequintin  
 ynaquique yntleyn totoca ynachto christanosme  
 nomachtianime yn tlapac omoteneuhque ynhuel  
 cencoquimatia yniuh yeonnecia yniuh  
 oquitecpantiaque ynehuatl axcan niqinneltililia  
 niqin chicahuilia ynìn tlahtol. (ed. de León 7-9)

Y ahora en el año de 1609 ya también yo, Don Hernando de Alvarado Teçoçomoc, su nieto que soy de la persona que era el gran rey Moteuhcçoma el menor.... por ellos ahora doy fe con, la confronto su relación de los otros quienes siguen algo, quienes en primer lugar cristianos, aprendices, quienes arriba se nombraron quienes bastante la sabían, como aparecerá con, como la fueron a arreglar, ahora yo les certifico, es confirmo su relación. (trad. de la ed. de León)

Tezozómoc se presenta aquí a la vez como receptor y transmisor de la tradición oral y escrita de los *xiuhpohualli nahua* prehispánicos. Dice que recibió la información de los

viejos antiguos, información que él mismo trasmite a las próximas generaciones a través de la Crónica. En el prólogo de la Crónica Tezozómoc no se presenta entonces como un autor en el sentido de la tradición europea sino como un autor en la tradición *nahua*, es decir como un receptor y a la vez transmisor de un saber.

El hecho que estos datos auto-referenciales autoriales se encuentren en el prólogo de la Crónica es significativo porque en el periodo *nahua* prehispánico no existía un prólogo en el texto pictográfico, sino que éste era parte del proceso oral de lectura del texto. El *tlamatini*--que interpretaba las pictografías y era asociado con el saber--era el que introducía oralmente la historia invitando al auditorio a acomodarse para escuchar el relato. En la época colonial temprana, este prólogo es incorporado en el texto, pero continúa comunicando la misma información. Por ejemplo, la Historia tolteca-chichimeca se inicia con la introducción del tema de la historia y una invitación para que los espectadores se sienten y escuchen el relato.

En la Crónica mexicayotl la adopción del prólogo como parte del texto mismo y la inclusión de una discusión para presentar el autor y persuadir al auditorio de la autoridad del texto es un fenómeno nuevo ajeno a la tradición *nahua*, es decir una señal del proceso de hibridación genérica. Al utilizar el prólogo como espacio textual de introducción y de autorización de la obra, Tezozómoc imitaba las obras

renacentistas europeas, y particularmente las crónicas de Indias con las que seguramente estaba familiarizado.<sup>112</sup>

Las referencias autoriales de Tezozómoc están concentradas en el prólogo; pero sin embargo, más tarde en la obra, hay otro comentario sobre la autoría que no identifica a Tezozómoc sino a Chimalpahin:

Auh yece inehuatl nican ninotocatenehua Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin, onic tepotztocac onic nemilli in ChalcaXiuhtlapohuallamatl iniquac ipanin yaoyahualloloque Mexica in oncan Chapoltepec, inipan ome Acatl, 1299 años....  
(ed. de León 47)

Mas pero yo, que aquí menciono mi nombre, Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin, reuní, consideré el papel chalca de cuentas de años, en el que fueron a sitiar de guerra a los mexicanos allá en Chapultepec en el año dos caña, 1299 años....  
(trad. de la ed. de León)

Esta referencia autorial contribuyó por lo menos parcialmente al error de atribuirle la Crónica a Chimalpahin. Sin embargo, un examen minucioso revela que la cita no se refiere a la obra entera sino sólo a la sección particular de la historia mexicana que tiene que ver con los *chalca*: "consideré

---

<sup>112</sup>El uso del prólogo como espacio de presentación del autor y de su autoridad es particularmente obvio en la Chronica del Perú de Cieza de León, la Historia de las Indias de las Casas y la Historia verdadera de Díaz del Castillo, tres obras de cronistas españoles de Indias que cité en la página 229 para ilustrar el empleo del tropo de veracidad en las historias europeas renacentistas. También ocurre en la obra del mestizo ladino El Inca Garcilaso de la Vega. Para un excelente estudio del proemio de los Comentarios reales del Inca Garcilaso, mírese Margarita Zamora, Language Authority and Indigenous Authority in Comentarios reales de los Incas (New York: Cambridge UP, 1988). Zamora explica cómo el Inca utiliza el espacio del proemio para establecer que su historia no es una corrección de las historias pasadas sino un comentario que se basa en la interpretación adecuada de la palabra original.



el papel chalca". La mención específica del nombre de Chimalpahin sugiere que el reconocimiento autorial se había vuelto un gesto importante en el siglo XVII, no sólo en el caso del autor de la obra, sino también en el del autor de las fuentes usadas para escribir la obra. Es de notar, no obstante, que en la Crónica el único autor de las fuentes que se identifica con un "yo" es Chimalpahin. Esta situación probablemente se debe a que, como hemos visto, el manuscrito que ha llegado hasta nuestros días es una copia hecha por Chimalpahin, quien añadió sus comentarios y correcciones a la obra inicial de Tezozómoc, entre los cuales está esta referencia autorial. La inserción de la nota autorial sobre la historia de Chalca revela entonces una vez más cuán importante era para Chimalpahin el reconocimiento de su autoría.

Regresemos al comentario auto-referencial de autoría de Tezozómoc. Al igual que en las Relaciones, en la Crónica la reivindicación autorial de Tezozómoc no se limita al nombre Tezozómoc, sino que subraya la identidad indígena aristocrática del autor. Tezozómoc hace incapié en su nacimiento de la nobleza mexicana: "su nieto que soy de la persona que era el gran rey Moteuhczomatzin el menor" (7) y su acceso a las mejores fuentes por su identidad mexicana noble "pues de sus [ancianos] preciadas bocas la oí así la fueron a decir los amados reyes" (9).

Estos elementos de la identidad del autor introducidos en el prólogo sirven, como en las Relaciones, para autorizar

a su autor. De los dos elementos, el primero, es decir la identidad aristocrática, es el mismo que se utiliza en las Relaciones. El segundo elemento, es decir la autorización a través del acceso privilegiado a los testimonios de los viejos, no se encuentra en las Relaciones, pero sí se halla en la crónica del mestizo peruano el Inca Garcilaso. En los Comentarios reales, el Inca Garcilaso explica que tuvo acceso al material histórico de manos propias de los Incas porque:

En este tiempo tuve noticia de todo lo que vamos escribiendo, porque en mis niñeces me contaban sus historias... Demás de esto me contaban como a su propio hijo...sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos della, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias, me las enviaron, y así tuve noticias de los hechos y conquistas de cada inca. (33-34)

Lo sugestivo de este paralelismo entre el Inca Garcilaso y Tezozómoc es también que ambos historiadores autorizan su narrativa mediante la consulta y la incorporación de fuentes. Sin embargo, tanto en las Relaciones como en los Comentarios estas fuentes no son escritas, como lo eran para las historias europeas, sino orales. Es decir que son fuentes que formaban parte del sistema historiográfico *nahua* oral anterior a la conquista y que han sido reincorporadas en las historias alfabéticas *nahua* posteriores a 1600, creando un nuevo texto híbrido.

Por otra parte, como Chimalpahin en las Relaciones, en la Crónica Tezozómoc introduce largas listas genealógicas que sirven para introducir y legitimar la genealogía del propio autor y para autorizar a Tezozómoc como historiador. En la Crónica estas listas aparecen en la sección que cuenta la

fundación de México-Tenochtitlan y el ascenso del imperio *mexica*. Las listas presentan los diferentes señores de México-Tenochtitlan, como era costumbre en los *xiuhpohualli* prehispánicos, y también la composición de familias reales enteras con la enumeración e introducción de cada hijo e hija de los reyes. Conforme va progresando la historia--y sobre todo después de 1492--estas listas genealógicas se vuelven cada vez más frecuentes y largas hasta constituir en las últimas páginas de la obra casi exclusivamente el material histórico presentado. También como en las Relaciones cerca del final del *xiuhpohualli* se introduce la presentación de la propia genealogía del autor:

Inic caxtolli onnahui in ipilhuan Moteuhzomatzin xocoyotl zan no cihuatzintli itoca Doña Francisca de Moteuhczomatzin, inin quimonamicti in tlatcatl Don Diego Huanitzin tlatohuani Tenochtitlan oncan tlatcatque in techquizque inipilhuan inic ce itoca Axayaca inic nahui itoca Don Fernando de Alvarado Tezozomoczin. (ed. de León 158)

El décimo noveno sus hijos de Moteuhczomatzin Xocoytl nomás lo mismo mujercita de nombre Doña Francisca de Moteuhczomatzin, ésta se la desposó la persona de Don Diego Huanitzin rey Tenochtitlan allá nacieron de ellos salieron sus hijos de ellos, el primero de nombre Don Felipe Huitzillihuitl, la segunda de nombre Doña Anna, el tercero de nombre Axayaca, el cuarto de nombre Don Fernando de Alvarado Tezozomoczin. (trad. de la ed. de León)

Casi todos los individuos mencionados en el material genealógico están relacionados con Tezozómoc y certifican que éste fue descendiente directo de Itzcoatl, el señor *mexica* bajo el cual los *mexica* se independizaron de los *tepaneca*.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup>A Itzcoatl se le considera símbolo de la autonomía *mexica*. Para más amplia información sobre este personaje véanse Inga Clendinnen, Aztecs: An Interpretation (Cambridge:

Además al incorporar su genealogía en la genealogía de los señores más importantes de México, Tezozómoc también está subrayando su posición privilegiada como sujeto histórico. A través de la presentación de su genealogía, Tezozómoc se vuelve protagonista de la historia que narra.

Para autorizar su historia Tezozómoc no sólo presenta estas genealogías sino que, como Chimalpahin, también privilegia el papel de la aristocracia en la historia de Chalco. Sin embargo para esto Tezozómoc procede de manera diferente que Chimalpahin. A diferencia del historiador de Chalco, Tezozómoc no incorpora descripciones negativas de los *macehuales* y no separa la clase indígena alta de la baja tan sistemáticamente como Chimalpahin. En la Crónica, el privilegio de la clase noble no se da entonces en el contenido del relato histórico, realzando el papel de los aristócratas en el crecimiento del imperio *mexica*, sino que se introduce al nivel de la presentación del historiador. Tezozómoc insiste en que los historiadores *mexica*, más bien conocidos en su cultura como transmisores del patrimonio, son todos de sangre noble. Esta maniobra le permite autorizarse como historiador ya que él también es noble.

Tezozómoc insiste en explicar que los historiadores nobles a quienes consultó y que son sus predecesores son cristianos:

auh yn tictlallia yn in amoxtlacuilloli yeo  
 tiquitoque tlapac cenca timie quintin yntipipiltin  
 yn octocnopil tomacehual omochiuh yn achtopa axcan

ynotepan acico. ynihiyotzin yni tlahtltzin yhuan yn  
 huel nelli mellahuac ytlanextzin ynelli Jesu  
 Christo. ynelli ypiltzin Dios oyehuatlin nican  
 tlami ynintlahtol huehuetque yn achtopa christianos  
 me catca yn achtomachtianime pipiltin catca.  
 (ed. de León 7)

Y cuando lo asentamos este libro ya os dijimos  
 arriba muchos somos nosotros los que somos nobles  
 cuando entonces nuestra honra, nuestro merecimiento  
 acaeció en primer lugar, ahora cuando vino a llegar  
 sobre nosotros su reverenciado aliento, su  
 reverencia palabra y su bien verdaderamente recta  
 luz del nuestro señor Jesucristo, su verdadero hijo  
 de "dios". Ved bien aquí acaba su relación de los  
 ancianos en primer lugar fueron 'cristianos', en  
 primer lugar fueron aprendices, eran nobles.  
 (trad. de la ed. de León)

La nobleza indígena con la que se identifica Tezozómoc es  
 entonces una nobleza diferente de la nobleza *mexica*  
 prehispánica. Esta identificación es importante porque sirve  
 para autorizar la historia que presenta: al presentar la  
Crónica como una relación cristiana, Tezozómoc asegura una  
 buena recepción de su obra no sólo por parte de la nobleza  
*nahua* cristianizada, sino también por parte del receptor  
 español instruido en la lengua náhuatl.

Esto me lleva a considerar la cuestión de la  
 construcción de la identidad étnica narrativa de Tezozómoc en  
 su obra. Contrariamente a Chimalpahin, quien se identifica  
 alternativamente como *chalca*, *mexica* e indígena, Tezozómoc  
 siempre se identifica como *tenochca*, es decir como *mexica*.  
 Esto es muy obvio en el prólogo:

Tiquincahuilitiazque yniquac titomiquillizque aca  
 yehualtin yn in tlahtolli huehuetque yn nican  
 tictlallia yn antopilhuan nican anquittazque yhuan  
 yn amixquichtin yna Mexica ynan Tenochca nican  
 anquimatizque yniuh pehticatqui ynoticteneuhque yn  
 huey altepetl ciudad Mexico Tenochtitlan yn

atlihtic yn tultzallan yn acatzallan ynoncan  
otiolque otttlatque yn tinochca. (ed. de León 6)

Fijaos bien en esta relación de los ancianos aquí la ponemos, aquí la veréis, vosotros nuestros hijos, y todos vosotros, vosotros los mexicanos, vosotros los tenochcas aquí lo sabréis cómo fué a empezar la mencionada gran población ciudad México Tenochtitlan, dentro del agua, entre los tules, entre las cañas, en donde vivimos, nacimos nosotros los tenochcas. (trad. de la edición de León)

En esta cita Tezozómoc escribe para "sus hijos, los mexicana", indicando explícitamente que él se considera *tenochca*.

Después del prólogo, su asociación con la identidad *mexica* no cambia, y Tezozómoc se presenta exclusivamente en su narración como *mexica*.

Por otra parte, Tezozómoc rara vez se inserta narrativamente en la historia que presenta a través del uso frecuente de las palabras 'nosotros', 'nos', y 'nuestro', como lo hace Chimalpahin, sino que se distancia de su historia y presenta casi exclusivamente los hechos mediante la tercera persona plural. Este uso de la tercera persona plural de Tezozómoc revela que éste sentía menos necesidad de inscribirse narrativamente en su obra que Chimalpahin. Esta diferencia entre Tezozómoc y Chimalpahin probablemente tiene que ver con la separación social entre los dos cronistas: los dos eran indígenas ladinos en la sociedad de Nueva España, pero ocupaban rangos sociales diversos en el mundo colonial. Tezozómoc era *mexica*, tenía un puesto bastante importante y era conocido en su época ya que frecuentemente estaba presente en la ceremonias oficiales, mientras que Chimalpahin tenía una posición más marginalizada, escribiendo desde la

abadía de San Antón. La inferioridad de rango social de Chimalpahin explica entonces el más fuerte impulso de este autor en darse a conocer e inscribir su voz en sus escritos, mientras que para Tezozómoc, este reconocimiento no tenía tanta urgencia.

Consideremos ahora la cuestión del receptor en la Crónica. En el prólogo, Tezozómoc escribe: "oidla bien, asidla, vosotros los hijos, vosotros los nietos, vosotros los mexicanos, vosotros los tenochcas" (huel Xicca quican Xicanacan yn antepilhiuan yn anteyxhuihuan, ynam Mexica ynam Tenochca) (9-10). Tezozómoc identifica entonces explícitamente a los *mexica* como los receptores de su obra. También describe la recepción del libro por estos *mexica*:

yniuh quitotiaque. yniuh quitlallitiaque, ynin tlatol. yhuan otechmchiyotiliaque. texamapan ynhuehuetque yllamatque. catca yn tocihuan yntocolhuan yntachtohuan yn tomintonhuan yn topiptonhuan...auh yn inhuehue nenonotzaliz tlahtolli yn inhuehue menonotzaliz amoxtla cuiloli Mexico ynotica huililotiaque. yn hue topial yn in tlahtolli. ynic notehuantin occepa yn Topilhian yn toxhuihuan yn teçohuan yn totlapallohuan yn totechcopa quicazque ynic mochipa noyehuantin quipiezque. (ed. de León 4-6)

Así lo vinieron a decir, así lo vinieron a sentar en su relato, y nos lo vinieron a dibujar en sus "pergaminos" los viejos y las viejas que eran nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos, nuestras bisabuelas... Y esta antigua relación admonitiva, este antiguo escrito amonestivo de México, que nos lo dejaron bien es nuestro depósito este relato, por eso también nosotros una vez más a nuestros hijos, a nuestros nietos, a nuestra sangre, a nuestro color, a quienes de nosotros saldrán, para que siempre también ellos lo guardarán, les dejaremos cuando moriremos. (trad. de la ed. de León)

Aquí en uno de los raros usos de la palabra "nuestro" en la obra, Tezozómoc identifica a los receptores de su obra como si fueran iguales a los transmisores prehispánicos. El uso de "nuestro" es esencial en esta cita porque confiere la idea de continuación de la misma identidad a través del tiempo. Además la cita también sugiere que la historia presentada en la Crónica mexicayotl es la misma que se transmitía antes de la llegada de los españoles. Tezozómoc insiste por lo tanto en no reconocer ni el cambio que tuvo lugar en la identidad de la nobleza *mexica* a raíz de su contacto con la cultura española ni la transformación de las historias *nahua* después de ese contacto. En cambio por su mestizaje textual la Crónica subraya esta transformación del receptor *mexica* y de su historia. Es una historia que revela la apropiación y transformación de los moldes autorizantes de los discursos historiográficos europeos renacentistas como la insistencia en la veracidad y el concepto de autoría. Por su naturaleza híbrida, las características de la Crónica contradicen entonces la descripción del receptor y de la historia hecha por Tezozómoc en el prólogo.

Además la Crónica revela que el receptor capaz de entender plenamente la obra de Tezozómoc no es cualquier *mexica* sino el *mexica* aristocrático transculturado y cristianizado, es decir el *mexica* plenamente bicultural que se encuentra en la intersección entre la cultura española y la *mexica*. Al mismo tiempo, este receptor aristocrático *mexica*, por lo que sugiere la Crónica, no es el único



destinatario para el cual parece haber sido escrito el *xiuhpohualli*, sino quizás también el español bicultural familiarizado con la cultura mexicana y la lengua náhuatl.<sup>114</sup> El uso de algunos vocablos españoles en la Crónica parece sugerir que Tezozómoc consideraba que no era suficiente escribir en náhuatl para los *nahua* aristócratas, sino que también había que redactar en castellano para los españoles.<sup>115</sup> Como ya hemos visto, la Crónica está escrita en náhuatl, pero contiene un pequeño trozo en español en la segunda relación. Este trozo narra el nacimiento de Cristo. El relato se presenta primero en español y después en náhuatl, un gesto lingüístico que simboliza que el náhuatl no se consideraba un idioma suficiente y apropiado para narrar un suceso tan importante como el nacimiento de Cristo. Además, el orden escogido para los idiomas--español primero y náhuatl segundo--delata un cambio en la prioridad lingüística del autor.

Este cambio de actitud hacia el náhuatl es aún más acentuado en otra obra de Tezozómoc titulada la Crónica mexicana, obra escrita exclusivamente en español. La Crónica

---

<sup>114</sup>En el siglo XVII como la curiosidad inicial de los españoles frente a la cultura *nahua* y su idioma había desaparecido, los únicos españoles bilingües serían probablemente algunos frailes. Para más información sobre este abandono del estudio de lo *nahua* por los españoles, véase George Baudot, Utopie et histoire au Mexique (Toulouse: Privat, 1977) 475-507; Lienhard, La voz 70.

<sup>115</sup>En The Nahuas Lockhart provee un análisis impresionante de la transformación del náhuatl después de la conquista. Lockhart apunta que entre 1550 y 1650, empezaron a aparecer muchos préstamos de sustantivos españoles en el náhuatl. Para más información sobre la evolución del náhuatl véase el capítulo siete.

mexicana, compuesta alrededor de 1600, lleva el mismo título traducido al español que su equivalente en náhuatl, y como presenta la historia de los *mexica* da la impresión de ser una versión al español de la obra náhuatl. Pero esta impresión es falsa ya que tanto en la forma como en el contenido las dos obras contienen importantes variantes.

A diferencia de la Crónica mexicayotl que se construye adoptando el formato cronológico anual prehispánico *nahua* del *xiuhpohualli*, la Crónica mexicana se organiza temáticamente en capítulos. De vez en cuando el autor presenta algunas fechas claves de la historia *mexica*, pero éstas nunca constituyen el eje organizador. Cada capítulo de la Crónica mexicana se inicia con un título que resume el contenido temático de la sección. Como explica Lockhart, esta estructura más temática que cronológica era la que caracterizaba a las crónicas de Indias. Aunque las crónicas fueran cronológicas, cada crónica tenía un tema anunciado en el título y estaba dividida en capítulos que implicaban un progreso temático (The Nahuas 377). Al escribir en español, Tezozómoc parece entonces haber sentido la necesidad de abandonar la estructura exclusivamente cronológica que regía la Crónica mexicayotl y los *xiuhpohualli* anteriores al contacto *nahua*/español, y de reemplazarla con un formato más europeo.

Esta decisión tomada por Tezozómoc de escribir no sólo en náhuatl sino también en español sugiere que el historiador *mexica* quería ser leído por un público diferente al que había

leído a sus antecesores que escribían en náhuatl. Este gesto es totalmente opuesto al que se advertía en el Códice Aubin y en la Historia tolteca-chichimeca. En lugar de escribir una obra poco accesible a una variedad de lectores no sólo por el uso del náhuatl sino de las pictografías, en la Crónica mexicana Tezozómoc intenta abrir su obra al público español para dar a conocer tanto la historia *mexica* como su talento como historiador. Para esto adopta una escritura asequible para los españoles no sólo por su uso exclusivo del alfabeto sino por su adopción del español.

Los posibles lectores de la Crónica mexicana eran los españoles que sabían leer, es decir los aristócratas, los funcionarios de la administración española, y los frailes. Gran parte de este sector de la población de Nueva España seguramente no conocía ni la cultura ni la historia *nahua*. Para volver la obra comprensible y amena, Tezozómoc tuvo entonces que explicar su cultura y su historia. Por eso, contrariamente a la Crónica mexicayotl, la Crónica mexicana contiene una gran variedad de detalles etnológicos. Tezozómoc describe minuciosamente los elementos de su cultura como la ropa, las fiestas, y los tributos que se reciben de los pueblos conquistados. Estas descripciones etnológicas confirman que mientras en la Crónica mexicayotl Tezozómoc esperaba un receptor transculturado (tanto español como *nahua*) que estuviera familiarizado con la cultura indígena, en la Crónica mexicana tenía en mente un receptor ajeno a la cultura *mexica* que necesitaba explicaciones sobre los

elementos de la cultura *nahua*. Esta variante en el receptor a la que se destinaban las dos obras sugiere que Tezozómoc quería abrir el conocimiento de la historia de sus antecedentes a una multiplicidad de receptores, y por lo tanto señala que la visión de la escritura de la historia de Tezozómoc no era estática sino que se adaptaban a su época de composición.

La Crónica mexicana también subraya esta diferencia en su contenido. En lugar de enfocarse en el aspecto genealógico de la historia *mexica* como lo hacía la Crónica mexicayotl, la Crónica mexicana subraya la historia militar hegemónica del imperio *mexica*. Como señala Silvana Serafin, la Crónica mexicana constituye un largo elogio al valor de los guerreros *mexica*. En su obra en español Tezozómoc insiste en la belleza de los uniformes, la eficiencia de las armas, la fuerza de los soldados, trastornando la historia *mexica* en la historia de las conquista del imperio *mexica* desde 1426 hasta 1521. Esta insistencia en presentar a los *mexica* como guerreros extraordinarios, explica Serafin, revela el deseo de Tezozómoc de subrayar el pasado glorioso de la civilización *mexica* (38-40).

Si esta glorificación del pasado guerrero de los *mexica* sirve para dar una imagen positiva de los antecedentes de Tezozómoc en un momento histórico en que la nobleza *nahua* estaba perdiendo su posición privilegiada en la sociedad colonial virreinal, también y sobre todo funciona para autorizar la narrativa de la Crónica mexicana ante una

audiencia española. En efecto, al construir su historia como si fuera una épica, Tezozómoc copiaba la retórica mitificadora de riqueza, victoria y poder que había hecho tan populares a las crónicas de los primeros conquistadores de México como las de Hernán Cortés.<sup>116</sup> La presentación de la historia mexicana como una larga épica de carácter mitificador le permite entonces insertar su historia en la tradición épica española.

La Crónica mexicana apunta entonces a un cambio esencial en la escritura de los *xiuhpohualli nahua*. Muestra que en el siglo XVII, los historiadores *nahua* comenzaban a abandonar el náhuatl y a emplear el español para escribir sus historias. Esta desaparición del náhuatl, por otra parte, revela una transformación del público al que se dirigían estas historias: a diferencia del Códice Aubin y a la Historia tolteca-chichimeca de la época de transición de fines del siglo XVI, los *xiuhpohualli* del siglo XVII son obras que buscan ser leídas no sólo por miembros de la aristocracia *nahua* sino también por algunos españoles. Aún en los casos en que los *xiuhpohualli* continúan componiéndose en náhuatl, como en las Relaciones y la Crónica mexicayotl, la transformación lingüística y textual empieza a delatar la

---

<sup>116</sup>La araucana (1569) de Alonso de Ercilla ilustra muy bien esta escritura épica americana: (México: Porrúa, 1992). Para un estudio completo de la retórica de la mitificación de las crónicas de la conquista, véase Beatriz Pastor, Discurso narrativo de la conquista de América (Havana: Casa de las Américas, 1983).

relación entre la hibridez de las historias y el cambio en el receptor anticipado.

La hibridez a la que apuntan la Crónica mexicayotl y las Relaciones no es entonces exactamente la misma que la que hemos hallado en el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca, sino más bien una versión posterior de ésta que refleja los cambios que habían ocurrido en la posición social de la aristocracia entre la época en que ésta ocupaba la posición de intermediaria entre los españoles y los *nahua* debido al contacto poco frecuente de los españoles con la población *nahua* y el momento más tardío en que los españoles no necesitaban a la nobleza *nahua* como agente mediador. En las Relaciones y la Crónica mexicayotl, como en el Códice y la Historia, el texto alfabético de la tradición europea se ha asimilado; pero para compensar esta influencia europea el texto alfabético se ha transformado para reinscribir elementos de la cultura historiográfica *nahua* oral. Sin embargo, la gran diferencia entre las dos formas de reapropiación de lo alfabético es que el Códice y la Historia conservan la tradición *nahua* prehispánica del anonimato autorial, mientras que las Relaciones y la Crónica mexicayotl toman prestada la noción europea renacentista de la autoría. Las Relaciones y la Crónica revelan por consiguiente un deseo de autoría y autoridad que no existía en los *xiuhpohualli* de los años 1550-1580. En el momento en que los aristócratas *nahua* autores de las historias ya no ocupan una posición social privilegiada, la insistencia en la noción de autoría y

la inserción del autor y de sus antecedentes como figuras históricas heroicas en la historia realzan la identidad del autor. A la misma vez la figura del autor también se vuelve un elemento autorizante esencial de la historia mediante elementos típicamente *nahua* que están presentes en su forma tradicional en el Código y la Historia--como la presentación de genealogías aristocráticas, la incorporación de atestaciones territoriales y el empleo de prólogos--pero que en las Relaciones y la Crónica se han transformado en elementos que atestiguan la autoridad y la legalidad de la historia presentada. En las Relaciones y la Crónica las genealogías, que en el Código y la Historia sólo denotaban la sucesión de los señores de las comunidades, presentan ahora familias enteras que se relacionan con el autor. También en las Relaciones y la Crónica las atestaciones territoriales que se encontraban ya en el Código y la Historia, incorporan ahora la retórica legal española, confiriéndole un carácter legal a la historia entera. Y finalmente en los dos *xiuhpohualli* del inicio del siglo XVII la sección introductora que era esencialmente ritual en el Código y la Historia se convierte en un prólogo que sirve para establecer la autoría y autoridad del autor.

Sin embargo tanto en la Crónica como en las Relaciones la autoridad sobre la que están basadas las dos historias queda desestabilizada por la dependencia de la autoridad en la noción de autoría. En efecto en ambos casos, los historiadores se presentan con una identidad social o étnica

fija, *pipiltin* para Chimalpahin y *tenochca* prehispánico para Tezozómoc, que contradice la narrativa y que por lo tanto implica una resistencia a admitir plenamente la hibridez textual de las obras. Este movimiento de desautorización, en cambio, no existía en el Códice y la Historia, probablemente porque los autores no sentían la misma ansiedad de autoría y de autoridad. Esta situación revela irónicamente que conforme más intentaban autorizar sus historias los historiadores *nahua*, más las desautorizaban en realidad.

Las historias *nahua* posteriores a 1600 que han sido interpretadas como textos asimilados a la cultura europea por su uso del alfabeto y su insistencia en el concepto de la autoría son en realidad textos híbridos que mezclan elementos de la cultura *nahua* con los de la tradición europea para crear un mestizaje textual que intenta autorizar la obra tanto ante los receptores españoles como los *nahua*. Como en el caso del Códice y de la Historia, compuestos en un momento anterior de contacto cultural, la hibridez que revelan las Relaciones y la Crónica mexicayotl constituye entonces una estrategia retórica, pero en las obras de Chimalpahin y Tezozómoc esta estrategia cumple el propósito de facilitar la recepción de la obra, mientras que en los *xiuhpohualli* anteriores aseguraba la restricción del acceso a los miembros de la elite *nahua*. En el próximo capítulo regreso al tema de la hibridez para mostrar que a pesar de su naturaleza mestiza, los textos como el Códice, la Historia, las Relaciones y la Crónica mexicayotl son hoy en día exhibidos



en museos y bibliotecas que les confieren la calidad de ser testimonios esenciales de una cultura *nahua* homogénea.

## Conclusiones

### I- Recapitulaciones

En este proyecto he mostrado que el Códice Aubin y la Historia tolteca-chichimeca son historias que revelan la creación de una nueva escritura historiográfica *nahua* diferente de la que existía antes del contacto entre los españoles y los *nahua* y diferente de la historiografía europea medieval y renacentista. Estas nuevas historias-- producto híbrido y caracterizadas por su formato a la vez pictográfico y alfabético--no reflejan sólo una negociación entre lo *nahua* y lo español, sino también una negociación igualmente intensa entre los propios *nahua* tanto en lo étnico como en lo social. El Códice y la Historia fueron el resultado de un momento muy particular de transición en la historiografía *nahua* que existió durante la segunda mitad del siglo XVI entre una época de ausencia de contacto entre la cultura *nahua* y la española (pre-1550) y otra de frecuente relación entre los dos grupos (post-1600).

A pesar de lo que han dicho los estudiosos que se han acercado a estas dos obras y que buscan rescatar una realidad concreta sobre la cultura prehispánica *nahua* a través de ellas, lo que reflejan el Códice y la Historia es el complejo contacto cultural que se inició al conquistar los españoles a los *nahua*. Ambos *xiuhpohualli* son documentos inestables que revelan la misma búsqueda de una nueva forma de escritura. Las dos historias utilizan el alfabeto proveniente de la

tradición europea, pero al mismo que se sirven de la letra reinscriben la palabra oral que siempre acompañaba las pictografías en la tradición *nahua*. Como resultado final de la combinación de estos dos sistemas escriturales quedan dos obras en las que ni el texto alfabético ni el pictográfico ocupan un espacio fijo o sostienen una función estable.

Mi proyecto refleja en su organización el carácter transicional del Códice y de la Historia al colocar el estudio de estos dos *xiuhpohualli* en los capítulos centrales de la tesis (capítulos II, III y IV), precedidos y seguidos de un capítulo de contextualización. El primer capítulo analizó los *xiuhpohualli* de la época anterior a la llegada de los españoles a México y mostró que eran mecanismos de saber especializado controlados tanto en su producción como en su recepción por los miembros de la elite local de cada *altepetl* que habían sido educados en los *calmecac*, las escuelas reservadas a los miembros de la aristocracia *nahua*. Después de presentar el contexto de poder asociado con los *xiuhpohualli* antes de la conquista, pasé a examinar cómo el contacto español/*nahua* transformó los *xiuhpohualli*, tanto visualmente como en su contenido. Las escuelas abiertas justo después de la conquista por los frailes y reservadas a los hijos de la elite *nahua* les impartieron el alfabeto como un nuevo saber especializado paralelo al conocimiento previo de las pictografías y de las versiones orales que las acompañaban antes de la colonización.

El segundo capítulo examinó el componente alfabético de los dos *xiuhpohualli* y mostró cómo a pesar de haber sido parte del aparato colonizador de los *nahua* por los españoles--quienes querían que toda la información *nahua* fuera escrita alfabéticamente para poder controlar lo que circulaba en México--el alfabeto fue reapropiado y transformado en el Códice y la Historia. El texto alfabético está construido con mecanismos típicos del discurso oral como la fórmula, el anacoluto y la redundancia, los cuales se utilizan en los momentos claves de ambas historias y revelan la inserción de la comunicación oral en la comunicación alfabética. También se estudió la cuestión del abundante empleo del discurso directo en el Códice y en la Historia, y se encontró que éste tiene la función contestataria de reinscripción de lo oral en lo alfabético.

El tercer capítulo examinó el texto pictográfico de las dos historias y encontró que el gesto de *imitatio* que fue impulsado por los frailes españoles para que los *nahua* pintaran los murales de las iglesias y las ilustraciones de los libros de conversión en México no fue adoptado pasivamente por los indígenas. Los frailes querían que los *nahua* copiaran el modelo artístico europeo--considerado superior--y abandonaran su antigua tradición. Los *nahua* ya estaban acostumbrados a imitar otras imágenes para crear sus *amoxtli*, pero para ellos el modelo no representaba una versión superior a la copia. Los casos de *imitatio* de lo europeo que señalan el Códice y la Historia muestran que en

ambos *xiuhpohualli* la *imitatio* de lo europeo fue utilizada activamente para reforzar la ambigüedad tradicional de la escritura historiográfica *nahua*, y por lo tanto para mantener la restricción de la comprensión de los *xiuhpohualli* por los miembros de la clase dirigente *nahua* poseedores de la clave oral para dilucidar el significado abierto de las pictografías.

El cuarto capítulo examinó la relación entre las pictografías y el texto alfabético en el Códice y en la Historia en un contexto más amplio a través de la comparación con los Memoriales. Los Memoriales, como el Códice y la Historia, fueron producidos en el centro de México por *nahua* alfabetizados por los frailes, escritos en náhuatl, y con un formato pictográfico y alfabético. Pero a diferencia de éstos, fueron escritos bajo la tutela de Bernardino de Sahagún como parte de un proyecto evangelizador. Mostré que a pesar de compartir el mismo formato híbrido, los dos grupos de textos producidos delatan una relación entre lo alfabético y lo pictográfico muy diferente. En los Memoriales producidos bajo la fuerte influencia española y con un lector español en mente, lo alfabético siempre sirve para añadir información adicional a la comunicada por la pictografía, y por lo tanto la lectura del texto es más estable y más fácil. En cambio en el Códice y la Historia, escritos en la localidad *nahua* del *altepetl* y como parte de un proyecto dirigido al lector de esa comunidad *nahua*, la dinámica entre el texto alfabético y el texto pictográfico cambia

constantemente. A veces el alfabeto trae una información adicional que complementa el significado de la imagen, pero otras veces sólo repite la misma información o contradice la pictografía. Esta inestabilidad de la función del alfabeto *vis-à-vis* la pictografía permite desautorizar el alfabeto como elemento que soluciona la ambigüedad de la pictografía y vuelve difícil la lectura de ambos *xiuhpohualli*.

El quinto capítulo tuvo un propósito parecido al primer capítulo: el de enmarcar el momento de transición en que se concentra esta disertación a través del estudio del Códice y de la Historia. En esta sección se estudiaron las Relaciones de Chimalpahin y la Crónica mexicayotl de Tezozómoc, dos *xiuhpohualli* compuestos después de la transición pictográfica/alfabética (1550-1600). Lo que se vio al examinar estas historias todavía escritas en náhuatl en el centro de México es que la desaparición del uso de la pictografía por los historiadores *nahua* estuvo acompañada de transformaciones no sólo en la asociación entre la historia y una identidad local, sino también en los modos de autorización y de autoría empleados por ellos.

El empeño de esta disertación ha sido demostrar que el Códice y la Historia reflejan el momento muy breve de transición en la historiografía *nahua* entre 1550 y finales del siglo XVI. Esta etapa de transición que ha sido eclipsada y asociada con la época anterior al contacto cultural *nahua*/español es significativa porque refleja el complejo proceso de hibridación cultural del cual fue

producto. Marca el momento inicial de las transformaciones de la cultura *nahua* frente a la influencia europea y quizás el momento de mayor inestabilidad tanto textual como cultural.

## **II- La reificación moderna de los códices mexicanos**

Como vimos en la introducción de este estudio, la invisibilidad del carácter híbrido de los dos *xiupohualli* se debe a un proyecto de reconstrucción de la cultura *nahua* prehispánica, esencialmente llevado a cabo por estudiosos mexicanos y en particular por antropólogos como León-Portilla. Paradójicamente, a pesar de utilizar como testimonios de la cultura prehispánica textos producidos después de la conquista, estos investigadores se basan en la noción de que la que existía antes del contacto entre los *nahua* y los españoles es una cultura *nahua* pura. Esta visión de la cultura no toma suficientemente en cuenta que toda cultura cambia constantemente y que ningún producto cultural es resultado de un proceso homogéneo.

La idea con la que quisiera cerrar esta tesis es que hoy en día la reconstrucción cultural del Códice y de la Historia es parte de una reificación más amplia de los elementos prehispánicos y coloniales tempranas *nahua*. Esta reificación no se limita al contexto geográfico mexicano sino que también tiene lugar en Europa, y está estrechamente relacionada con la función de los museos y de las bibliotecas donde se hallan los patrimonios *nahua* en nuestra época.

La Bibliothèque Nationale de Paris que posee una impresionante colección mexicana fue inaugurada por Luis XI a fines del siglo XV, y como la mayoría de los museos, se expandió durante el siglo XVIII, con el afán de sistematizar el conocimiento que habían despertado los enciclopedistas. En esa época la institución de la biblioteca era considerada un lugar donde se juntaban todas las actividades académicas. Pero desde el siglo XVIII y hasta hoy en día lo más llamativo de la biblioteca como institución es su interés por sistematizar y clasificar el saber, convirtiendo la información que recoge en una entidad con carácter fijo y estable. Al ser clasificados los objetos se vuelven parte de una sección, se asocian con todos los otros objetos que se encuentran allí, y en el proceso pierden su naturaleza propia para volverse parte de un conjunto más amplio y ser interpretados en ese contexto.

En el caso de la Bibliothèque de Paris esta función sistematizadora y clasificadora es particularmente problemática porque la información repertoriada es una parte esencial de la cultura indígena prehispánica y colonial temprana de México. Al clasificar los objetos mexicanos se está clasificando la cultura que simbolizan como algo fijo y por lo tanto se niega la naturaleza heterogénea e híbrida del patrimonio de la cultura mexicana. La Bibliothèque está dividida en dos secciones conocidas bajo los nombres de 'Salle Orientale' y 'Salle Occidentale'. En la sala



oriental, según el catálogo de la Bibliothèque, se encuentran representadas:

toutes les cultures non-gréco-latines, de l'Egypte ancienne, du Proche Orient, de l'Afrique du Nord, de l'Asie, mais aussi de l'Océanie et de l'Amérique précolombienne.

La colección mexicana se halla entonces clasificada como parte del grupo de las culturas que no son grecolatinas y que se califican de orientales. Esto es significativo porque los documentos de los que se compone esa colección datan casi todos de la época colonial temprana o del siglo XVII. No son como se presentan en el catálogo "precolombinos" sino ya resultado del contacto cultural *nahua*/español, es decir híbridos. Si bien es cierto que geográficamente no pertenecen a la cultura grecolatina, a la vez usan un elemento clave de la cultura europea: el alfabeto. Al clasificarlos como documentos de la sala oriental, la Bibliothèque borra entonces la influencia española que revelan los códices *nahua* que se encuentran allí y los presenta como si fueran productos puros de una cultura prehispánica.<sup>117</sup>

La Bibliothèque también privilegia a los *mexica* sobre el resto de la comunidad indígena. En efecto, todas los manuscritos mexicanos que se encuentran en la sección oriental han sido fotografiados y puestos en microfilm para la consulta de los investigadores. Lo interesante sin

---

<sup>117</sup>La Bibliothèque Nationale de Paris posee una copia del Códice Aubin casi idéntica a la versión original que se encuentra en el British Museum.

embargo es que no todos han sido fotografiados y revelados a color. De los *xiuhpohualli* a colores que estudié en la tesis, el microfilm del Códice está a color mientras que la Historia está en blanco y negro. El color, como vimos, era un elemento importante en la escritura pictográfica *nahua* y contenía un significado en sí. Al hacer una copia del código en blanco y negro se borró entonces una parte significativa del manuscrito original. Es sugestivo que el Códice--que trata de la historia de Tenochtitlan, es decir de los *mexica*--sea el código a color, mientras que la Historia--que narra la historia de un grupo indígena mucho menos conocido que los *mexica*--esté en blanco y negro. Esta situación, sea consciente o no, favorece a la cultura *mexica* sobre la cultura *tolteca-chichimeca*.

Lo que vemos entonces es que la Bibliothèque ha redefinido los textos como el Códice y la Historia por su presentación de la cultura indígena como si fuera homogénea. A través de la clasificación el Códice y la Historia no son presentados como lo que son realmente--dos historias *nahua* locales y transculturadas--y como lo que más reflejan--la inestabilidad tanto cultural como textual de las historias *nahua* compuestas durante las primeras décadas del contacto cultural--sino como textos culturales fijos.

Lo irónico es que el gobierno mexicano ha repetido el mismo gesto de reificación cultural de las historias *nahua*. El caso más llamativo de esta reconstrucción cultural lo constituye sin duda el Museo Nacional de Antropología. El

Museo de Antropología, llamado al principio Museo Nacional, fue creado en 1825 por el gobierno mexicano poco después de la independencia de México para encarnar la nueva identidad cultural de México.<sup>118</sup> La etimología de la palabra "museo" sugiere claramente que las funciones del museo y de la biblioteca son muy similares. En efecto, "museo" significa el lugar dedicado a la musa y viene del latín 'museum' que quiere decir estudio o biblioteca.<sup>119</sup> Tiene el mismo objetivo didáctico que la biblioteca, y por eso el museo y la biblioteca se construyen frecuentemente dentro del mismo edificio (La jeunesse 44-45). Hoy todavía encontramos la misma situación en el British Museum que contiene no sólo un museo de renombre internacional sino también la Biblioteca Nacional de Inglaterra.<sup>120</sup> En el British Museum, la colección indígena prehispánica y colonial temprana se encuentra repartida entre el museo y la biblioteca. El museo contiene la colección de los objetos *nahua* prehispánicos y coloniales tempranos, y la biblioteca exhibe los textos indígenas.

Al comparar la Bibliothèque de Paris con el Museo Nacional de Antropología y la relación de ambos con los objetos indígenas que detentan, lo primero que parecería es que la Biblioteca posee una colección que fue sacada de su lugar de origen, mientras que el Museo de Antropología exhibe

---

<sup>118</sup>Véase Canclini 120; Museos de la Ciudad de México (México: Colección Distrito Federal, 1987) 79.

<sup>119</sup>Esta información proviene de Dictionary of Word Origins (New York: Editorial Arzade, 1990).

<sup>120</sup>Para más información sobre el British Museum consúltese Treasures of the British Museum, ed. Sir John Wolfender (New York: The Viking Press, 1971) 7.

objetos del país. Pero la situación no es tan clara porque el museo de la capital mexicana presenta objetos indígenas que provienen no solamente de la antigua ciudad de México-Tenochtitlan sino de muchas otras regiones de México. Estas regiones lucharon para quedarse con su patrimonio local, pero el gobierno federal hizo fuerte presión y logró apoderarse de varios de los objetos.<sup>121</sup> Este gesto de expropiación tiene implicaciones importantes porque revela que el Museo de Antropología también está usando los textos y objetos indígenas para crear la ficción de una cultura indígena prehispánica homogénea y pura. El Museo redefine entonces los textos como el Códice y la Historia como un patrimonio indígena autónomo que representa la esencia de la identidad nacional mexicana.

El Museo está dividido en dos partes: la planta baja, que presenta los elementos arqueológicos y describe la antigua cultura de México, y la planta alta que introduce los elementos etnográficos de la cultura indígena contemporánea. Lo sugestivo de esta organización es que sólo se interesa en la cultura indígena. Un museo de antropología, si seguimos la definición de "antropología", debería estudiar los aspectos biológicos del hombre y su comportamiento como miembro de su sociedad. Sin embargo en el caso del Museo Antropológico de México, la organización revela que este estudio se ha reducido a un solo tipo de hombre: el indígena. Esta reducción, como bien ha señalado Canclini, se debe al

---

<sup>121</sup>Canclini 123.

intento del gobierno mexicano de presentar su patrimonio cultural como una esencia pura (126). El Museo intenta entonces reforzar la identidad nacional autónoma de México y utiliza ese criterio para clasificar la información que introduce. En la planta alta la presentación etnológica hace todo lo posible por borrar las formas híbridas adoptadas por la cultura indígena a raíz del contacto con lo occidental. Al presentar las diferentes etnias de México, no hay referencias a la transformación de la tradición indígena a lo largo de los siglos. El museo tampoco reconoce la influencia de los negros, judíos, españoles, alemanes y árabes en la formación de México, sino que presentan lo indígena como el eje único de la cultura nacional.<sup>122</sup> El Museo de Antropología, como la Bibliothèque de Paris, termina presentando así el patrimonio cultural mexicano como si fuera únicamente indígena sin reconocer que desde la conquista la cultura indígena tuvo contacto con otras culturas.

Además, al igual que la Bibliothèque de Paris, la clasificación que emplea el Museo de Antropología revela el privilegio de una identidad indígena particular: la *mexica*. El museo privilegia a los *mexica* sobre el resto de los indígenas mediante su presentación arqueológica de la cultura antigua de México. La planta baja en la que se despliega esta información está dividida en dos secciones: la sección de la historia de Mesoamérica y la sección de la evolución humana. En su recorrido el visitante puede empezar por cualquiera de

---

<sup>122</sup>Canclini 128-130.

las dos secciones, pero siempre pasa de una sala a la otra a través de un puente donde se exhiben materiales de la civilización *mexica*. La posición elevada de ésta es estratégica porque simboliza la superioridad de los *mexica* sobre el resto de las etnias indígenas presentadas.<sup>123</sup> La posición intermedia de la sección *mexica*, entre la sala que informa sobre los avances humanos de todas las culturas y la estancia que describe la civilización mesoamericana también privilegia especialmente la cultura *mexica* al separarla de las otras culturas mesoamericanas y promover la idea de que merece un estudio aparte.

Lo que vemos entonces es que en nuestra época los objetos y los textos *nahua* coloniales tempranos como el Códice y la Historia han sido recontextualizados y reconstruidos. Ya no se encuentran en las comunidades indígenas donde fueron producidos sino en instituciones mexicanas y europeas como el Museo Nacional de Antropología de México y la Bibliothèque Nationale de Paris. Por su naturaleza clasificadora estos museos y bibliotecas han reificado estos textos como productos culturales. La reconstrucción cultural moderna de estas obras es entonces señal de que la transculturación de la historiografía indígena no terminó con la época colonial y que el proyecto de reinvención de la historia mexicana que emprendieron los *mexica* y los *nahua*, y más tarde los españoles y los mexicanos, continúa hasta nuestros días.

---

<sup>123</sup>Canclini 122-123.

## Obras citadas

- Acosta, José de. Historia natural y moral de las Indias.  
Ed. José Alcina Franch. Madrid: Historia 16, 1987.
- Adorno, Rolena. "Icon and Idea: A Symbolic Reading of  
Pictures in a Peruvian Chronicle." The Indian Historian  
12.3 (1979): 27-50.
- --. "Images of Indios Ladinos in Early Colonial Perú."  
Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the  
Sixteenth Century. Ed. Kenneth J. Adrien y Rolena  
Adorno. Berkeley: Berkeley UP, 1991. 232-270.
- --. "La crónica de Indias como texto cultural:  
articulación de los códigos icónicos y lingüísticos en  
los dibujos de la Nueva crónica de Guaman Poma."  
Revista Iberoamericana LVIII (1982): 461-531.
- --. "On Pictorial Language and the Typology of Culture in  
a New World Chronicle." Semiótica 36 (1981): 27-47.
- --. "Racial Scorn and Critical Contempt." Diacritics  
4.4 (1974): 2-27.
- --. "The Indigenous Ethnographer: The "Indio Ladino" as  
Historian and Cultural Mediator." Implicit  
Understandings. Ed. Stuart B. Schwartz. Cambridge:  
Cambridge UP, 1994. 378-402.
- --. "Waman Puma: el autor y su obra." Nueva crónica y  
buen gobierno. De Felipe Guaman Poma de Ayala. Ed.  
John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid:  
Historia 16, 1987. xvii-xxvii.

- - -. Writing and Resistance in Colonial Perú. Austin: U of Texas P, 1986.
- Andrews, Richard. Introduction to Classical Nahuatl. Austin: U of Texas P, 1975.
- Baird, Ellen T.. The Drawings of Sahagún's Primeros memoriales: Structure and Style. Norman y London: U of Oklahoma P, 1993.
- Barlow, Rolberto and MacAfee Byron. Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (Códice Mendocino). México: UNAM, 1949.
- Barthes, Roland. "Rhetoric of the Image." Image, Music, Text. Tr. Stephen Heat. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1997. 32-51.
- Bassy, Alain-Marie. "Du texte a l'illustration: Pour une semiologie des études." Semiotica 11.4 (1974): 297-334.
- Baudot, Georges. Utopie et histoire au Mexique. Toulouse: Privat, 1977.
- Brennan Craven, Sallie. "Cosmogonic Use of Time and Space in Historical Narrative: The Case of the Cronica Mexicayotl." Diss. U of Rochester, 1988.
- Brown, Betty Ann. "Early Colonial Representations of the Aztec Monthly Calendar." Pre-Columbian Art History. Ed. Alana Cordy Collins. Palo Alto, Cal.: Peek Publications, 1982. 169-191.
- Brotherson, Gordon. Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through Their Literature. London y New York: Cambridge UP, 1992.



- --. Painted books from Mexico: Códices in UK Collections and The World They Represent. London: British Museum Press, 1995.
- Burkhart, Louise. The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico. Tucson: Arizona UP, 1989.
- Camille, Michael. Image on the Edge: The Margins of Medieval Art. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1992.
- --. "The Book of Signs: Writing and Visual Difference in Gothic Manuscript Illumination." Word and Image 1 (1985): 133-148.
- Canclini García, Néstor. Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity. Tr. Christopher Chiapparo y Silvia López. Minneapolis: U of Minnesota P, 1990.
- Carrera Stampa, Manuel. "Historiadores indígenas y mestizos novohispanos: siglo XVI y XVII." Revista Española de Antropología Americana 6 (1971): 205-206.
- Carruthers, Mary. The Book of Memory. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Caso, Alfonso. Reyes y reinos de la Mixteca. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Certeau, Michel de. "Recits d'espace." L'Invention du quotidien. Vol. 2. Paris: Union Générale d'Éditions, 1984. 205-227.

Cervantes, Fernando. The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain. New Haven y London: Yale UP, 1994.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón. Annales. Sixième et septième relations (1258-1612). Tr. Rémi Simeón. Paris: Maisonneuve et Charles Leclerc, 1889.

-- -- . Die Relationem Chimalpahin's zur Geschichte Mexico. Tr. Günter Zimmermann. 2 vols. Hamburg: Cram, De Gruyter, 1963-1965.

-- -- . Octava relación: obra histórica de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanititzin. Tr. José Rubén Romero Galván. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1983.

-- -- . Relaciones originales de Chalco Amaquemecan. Tr. Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

-- -- . Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Ouauhtlehuanitzin. Vol. 2. Ed. Jacqueline Durand-Forest. Paris: Editions L'Harmattan, 1987.

Clanchy, MT. From Memory to Written Record: England 1066-1307. Cambridge: Harvard UP, 1979.

Clavijero, Francisco Javier de. Historia antigua de México. 4 vols. México: Porrúa, 1958.

Clendinnen, Inga. Aztecs: An Interpretation. Cambridge: Cambridge UP, 1991.

- Códice Aubin. Historia de la nación mexicana: Reproducción del Códice de 1576. Tr. Charles Dibble. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1963.
- Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Bibioteca Real de Berlín, Anales en mexicano y geroqlíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtemoc. Tr. Bernardino de Jesá Qiroz. México: Innovación, 1980.
- Códice en Cruz. Ed. Charles Dibble. Salt Lake City: U of Utah P, 1981.
- Códice florentino (textos de los informantes de fray Bernardino de Sahagún). Ms 218-220. Biblioteca Medicea Laurenciana, Firenze.
- Códice franciscano: Siglo XVI, vol. 2. México: Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1941.
- Códice Mendocino. Codez Mendoza. Colección de Mendoza. Ed. Jesús Galindo y Villa. México: Innovación, 1980.
- Códice Telleriano-Remensis. Ms 385. Bibliothèque Nationale. de France, Paris.
- Couton, George. La poétique de La Fontaine. Deux etudes: La Fontaine et l'emblème. Paris: Presses Universitaires, 1957.
- Cruz, Sor Juana Inés de. "Loa para el auto sacramental El divino Narciso." Obras completas. México: Porrúa, 1992. 383-390.
- Dibble, Charles. Intr. Códice 1576 (Códice Aubin). Madrid: Ediciones Porrúa Turanzas, 1963. 9-15.

- -- . "El antiguo sistema de escritura en México." Revista Mexicana de Estudios Antropológicos 4:1 (1940): 105-128.
- -- . "Spanish Influence of the Aztec System." Homenaje a Rafael García Granados. México: UNAM, 1960. 171-177.
- Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Intr. Joaquín Ramírez Cabañas. México: Porrúa, 1976.
- Durand-Forest, Jacqueline. "De l'attribution du manuscrit numero 342 de la Bibliothèque Nationale de Paris." The Native Sources and the History of the Valley of Mexico. Ed. Jacqueline Durand-Forest. Oxford: BAR, 1984. 215-228.
- -- . L'Histoire de la vallée de Mexico selon Chimalphin Ouauhtlehuanitzin (du XI au XVI siècle). Intr. Jacques Soustelle. Paris: L'Harmattan, 1987.
- Eco, Umberto. "Semiologie des messages visuels." Communications 15 (1970): 11-52.
- Ercilla y Zuñiga, Alonso de. La araucana. Ed. Marcos Morinigo e Isaias Lerner. Madrid: Castalia, 1987.
- Favrot Peterson, Jeannette. "The Florentine Codex Imagery and the Colonial Tlacuilo." The Work of Bernardino de Sahagún. Vol. 2. Ed. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Albany: The Institute of Mesomaerican Studies, 1988. 273-293.
- -- . The Paradise Garden Murals Of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico. Austin: U of Texas P, 1993.

- Florescano, Francisco. Memoria mexicana: Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821. México: Planeta, 1987.
- . Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence. Tr. Albert G. Bork. Austin: U of Texas P, 1994.
- Flores, Pilar. "Guaman Poma sólo fue "hombre biombo." El comercio [Lima] 29 de junio 1996. C1+
- Fresnaut-Deruelle, Pierre. "Le Verbal dans les bandes dessinés." Communications 15 (1970): 145-161.
- From Oral to Written Expressions: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period. Ed. Rolena Adorno. Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs Syracuse U, 1982.
- Galarza, Joaquín. Amatl, amoxtli: El papel, el libro. Los códices mesoamericanos. Guía para la introducción al estudio del material pictórico indígena. México: TAVA, 1990.
- . "Glyphes et attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains du XVIIe siècle: Le Codex Mexicanus 23-24." Journal de la Société des Américanistes 55 (1966): 7-41.
- . "Prénoms et noms de lieux exprimés par les glyphes et des attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains." Journal de la Société des Américanistes.56 (1967): 533-583.

- Garcilaso de la Vega, Inca. Comentarios reales. Intr. José de la Riva-Agüero. México: Porrúa, 1990.
- Garibay, Angel María. Historia de la literatura náhuatl. Intr. Miguel León-Portilla. México: Porrúa, 1992.
- Gerhard, Peter. A Guide to the Historical Geography of New Spain. Cambridge: Cambridge UP, 1972.
- Gibson, Charles. The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico 1510-1810. Stanford: Stanford UP, 1964.
- Gómez-Canedo, Lino. La educación de los marginados durante la época colonial. México: Porrúa, 1982.
- Goody, Jack. The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- -- . La Guerre des images: Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019). Paris: Fayard, 1990.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. Nueva crónica y buen gobierno. Ed. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16, 1987.
- Harthan, John. The Book of Hours: Illuminated Pages from the World's Most Precious Manuscripts. New York: n.p., 1977.

Harvey, P.D.. The History of Topographical Maps: Symbols, Pictures and Surveys. London y New York: Thames y Hudson, 1980.

Havelock, Eric. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present. New Haven y London: Yale UP, 1980.

Hill Boone, Elizabeth. "Aztec Pictorial Histories: Records without Words." Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 50-77.

-- --. "Introduction: Writing and Recording Knowledge." Writing without words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 3-26.

-- --. "Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology." Aztec Imperial Strategies. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. 181-206.

Historia tolteca-chichimeca: Anales de Cuautinchan. Tr. Heinrich Berlin y Silvia Rendón. Intr. Paul Kirchoff. México: José Porrúa e Hijos, 1947.

Historia tolteca-chichimeca. Tr. Paul Kirchoff, Lina Odena Guëmes y Luis Reyes García. México: CISINAH, 1976.

Ixtlixóchitl, Fernando de Alva. Historia de la nación chichimeca. Ed. Germán Vásquez. Madrid: Historia 16, 1985.

- Kadir, Djelal. "Imperio y providencia en el Nuevo Mundo: Colón y el Libro de las profecías (1501)." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 14.28 (1988): 329-335.
- Kartunnen, Frances. An Analytical Dictionary of Nahuatl. Austin: U of Texas P, 1983.
- — —. Karttunen, "Nahuatl Literacy." The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History. Ed. George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth. New York: Academic Press, 1982.
- Kartunnen, Frances y James Lockhart. Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period. Berkeley y Los Angeles: U of California P, 1976.
- Kellogg, Susan Melinda. "Social Organization in Early Colonial Tenochtitlan-Tlatelolco: An Ethnohistorical Study." Diss. U of Rochester, 1979.
- Kirchoff, Paul. Intr. "La Historia tolteca-chichimeca: un estudio histórico, sociológico." Historia tolteca-chichimeca. Ed. Heinrich Berlin y Silvia Rendón. México: José Porrúa e Hijos, 1947. xix-lxiv.
- Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages." Colonial Latin American Review 1 (1992): 3-23.
- — —. "Language, Politics and Translation: Colonial Discourse and Classical Nahuatl in New Spain." The art of Translation: Voices from the Field. Ed. Roseanne Warren. Boston: Northeastern UP, 1989. 143-162.



- --. "Nahua Studies, the Allure of the "Aztecs" and Miguel León-Portilla." The Aztec Image of Self and Society: An Introduction to Nahua Culture. Salt Lake City: U of Utah P, 1992. vii-xxiii.
- --. "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other." The Work of Bernardino de Sahagún. Ed. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Albany: Institute of Mesoamerican Studies, 1988. 31-52.
- Kubler, George. Mexican Architecture of the Sixteenth Century. 2 vols. New Haven: Yale UP, 1948.
- La Jeunesse des musées: les musées de France au XIX. Ed. Chantal Georgel. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1994.
- Las Casas, Bartolomé. Historia de las Indias. Ed. Lewis Hanke y Agustín Millares Carlo. México: Biblioteca Americana, 1951.
- Leibsohn, Dana. "Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity." Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 161-187.
- --. "The *Historia Tolteca-Chichimeca*: Recollecting Identity in a Nahua Manuscript." Diss. U of California, 1993.
- León y Gama, Antonio. Descripción histórica y cronológica de las dos piedras. México: INAH, 1990.

- León-Portilla, Miguel. "Chimalpahin's Use of Testimony by Sahagún: The Olmecs in Chalco-Amaquemecan." The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico. Ed. Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, 1988. 179-198.
- -- --. El destino de la palabra: de la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- -- --. El reverso de la Conquista: Relaciones aztecas, mayas e incas. México: Planeta, 1993.
- -- --. Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- -- --. Pre-Columbian Literatures of Mexico. Tr. Grace Lobanov y Miguel León-Portilla. Norman: U of Oklahoma P, 1969.
- -- --. Toltecayotl: Aspectos de la cultura náhuatl. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- -- --. Visión de los vencidos. Madrid: Historia 16, 1988. León-Portilla, y Librado Silva Galeano.
- -- --. Huehuehtlahtolli: Testimonios de la antigua palabra. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Lienhard, Martin. La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988. Hanover: Ediciones del Norte, 1991.

- Lockhart, James. Beyond the Codices: The Nahua View of Colonial Mexico. Tr. Arthur Anderson, Frances Berdan y James Lockhart. Berkeley: U of California P, 1976.
- --. "Initial Nahua Reactions to Spanish Culture."  
Implicit Understanding: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- --. Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology. Latin American Studies 76. Stanford: Stanford UP, 1991.
- --. The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries. Stanford: Stanford UP, 1992.
- --. We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico. Repertorium Colombianum 1. Berkeley: U of California P, 1993.
- López Austin, Alfredo. Hombre y Dios: Religión y política en el mundo náhuatl. México: UNAM, 1973.
- López-Baralt, Mercedes. Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala. Madrid: Hiperión, 1988.
- --. "La metáfora como *traslatio*: Del código verbal al visual en la *Crónica* de Guamán Poma. El tapiz por el revés. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, 1986.

- Lotman, Juri, et al. "Theses on the Semiotic Study of Cultures (as applied to Slavic Texts)." Structure of Texts and Semiotics of Culture. Ed. Jan Van Der Eng y Mojmir Grygar. The Hague y Paris: Mouton, 1973. 1-28.
- Ludeña de la Verga, Guillermo. La obra del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala. Lima: Editorial Nueva Educación, 1975.
- Metz, Christian. "Au delà de l'analogie, l'image." Communications 15 (1970): 1-10.
- --. "Images et pedagogies." Communications 15 (1970): 162-168.
- Mignolo, Walter. "Afterword: Writing and Recorded Knowledge in Colonial and Postcolonial Situations." Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994.
- --. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. 1. Madrid: Cátedra, 1992. 57-111.
- --. "Literacy and Colonization: The New World Experience." 1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing. Ed. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: U of Minnesota P, 1989. 51-96.
- --. The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995.

- --. "Signs and their Transmissions: The Question of the Book in the New World." Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 220-270.
- --. "When Speaking Was not Good Enough: Illiterates, Barbarians, Savages, and Cannibals." Amerindian Images and the Legacy of Columbus. Ed. René Jara y Nicholas Spadaccini. Minneapolis: U of Minnesota P, 1992. 312-345.
- Mundy, Barbara. The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas. Chicago: The U of Chicago P, 1996.
- Murra John. "Guaman Poma de Ayala. A Seventeenth Century Indian's Account of Andean Civilization." Natural History 79 (1961): 35-63.
- --. "Una visión indígena del mundo andino." Intr. Nueva crónica y buen gobierno. Ed. John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Historia 16, 1987. il-lxiii.
- Museos de la ciudad de México. México: Colección Distrito Federal, 1987.
- "Museum." Dictionary of Word Origins. 1<sup>era</sup> ed. 1991.
- Neuschel, Kristin. Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth Century France. Ithaca: Cornell UP, 1989.
- Nicholson, HB. "Phoneticism in the Late Prehispanic Central Mexican Writing System." Mesoamerican Writing Systems:

- A Conference at Dumbarton Oaks. October 30th and 31th, 1997. Ed. Elizabeth P. Benson. Dumbarton Oaks, Washington, DC: Research Library and Collections, 1973. 1-46.
- Nicolau d'Olwer, Luis y Howard F. Cline. "Sahagún and his Works." Guide to Ethnohistorical Sources Vol. 2. Ed. Howard F. Cline y John B. Glass. Handbook of Middle American Indians. Vol. 13. Austin: U of Texas P, 1973. 186-207.
- Padilla Bendezú, Abraham. Huaman Poma, el indio cronista dibujante. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Porras Barrenechea, Raúl. El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala. Lima: Lumen, 1948.
- Olivera, Mercedes. Pillis y macehuales: las formaciones sociales y los modos de producción de Tecali del siglo XII al XVI. México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1978.
- Ong, Walter. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London: Methuen, 1982.
- Ortiz, Fernando. Cuban Counterpoint. Tr. Harriet de Onís. Durham y London: Duke UP, 1995.
- Ossio, Juan. "The Idea of History in Felipe Guamán Poma de Ayala." Diss. Oxford U, 1970.
- Pané, fray Ramón. Relación acerca de las antigüedades de los indios. Ed. José Juan Arrom. México: Siglo XXI, 1988.
- Pastor, Beatriz. Discurso narrativo de la conquista de América. La Habana: Casa de las Américas, 1983.

- Patrucco, Sandro. "Huamán Poma y Blas Valera: La falsificación de una obra y la vida oculta de un cronista." Expreso [Lima] 2 de junio de 1996. B1+
- Porrás Barrenechea, Raul. El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala. Lima: Lumen, 1948.
- Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge, 1992.
- Prem, Hanns. "Aztec Writing". Supplement to the Handbook of Middle American Indians. Epigraphy 5 (1992): 53-69.
- Quiñones Keber, Eloise. "Deity Images and Texts in the Primeros Memoriales and Florentine Codex." The Work of Bernardino de Sahagún. Albany: The Institute of Mesoamerican Studies, 1988. 255-272.
- Rafael, Vicente. Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Ithaca: Cornell UP, 1988.
- Rama, Angel. Transculturación narrativa. México: Siglo XXI, 1982.
- Rappaport, Joanne. "Mythic Images, Historical Thought and Printed Texts. The Paez and the Written Word." Journal of Anthropological Research 43 (1987): 43-61.
- --. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period." Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 271-291.

- Raynaud, Christiane. Image et pouvoirs au Moyen Age. Paris: Editions Le Léopard d'Or, 1993.
- Renaissance Painting in Manuscript: Treasures from the British Museum. Ed. Janet Backhouse, Mark Evans, y Thomas Kren. New York: Hudson Hills Press, 1983.
- Reyes García, Luis. Cauhtinchan del siglo XII al XVI. Puebla: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- --. Documentos sobre tierras y señoríos en Cauhtinchan. Puebla: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Robertson, Donald. Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. 1959. Intr. Elizabeth Hill Boone. Norman y London: U of Oklahoma P, 1994.
- Rojas, José Luis (de). México-Tenochtitlan: economía y sociedad en el siglo XVI. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Romero Galván, José Ruben. "Dos atestaciones en la obra de Chimalpahin." Estudios de Cultura Nahuatl 13 (1978): 113-127.
- Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de Nueva España. 2 vols. Ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: Alianza, 1988.
- --. Historia general de las cosas de Nueva España. Madrid: Hauser y Menet, 1905-1907.
- --. Primeros memoriales. Norman, Okl.: U of Oklahoma P, 1993.

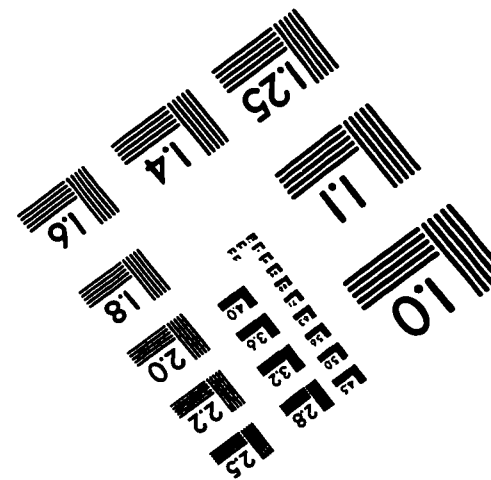
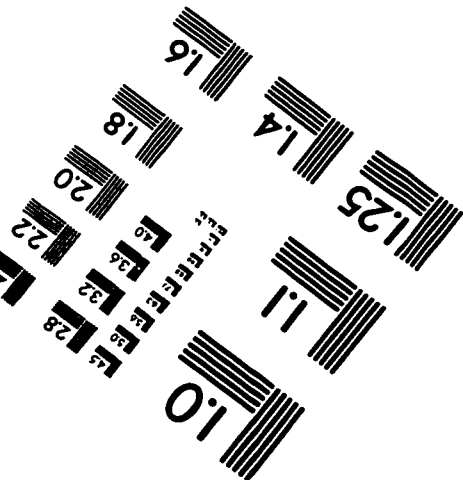
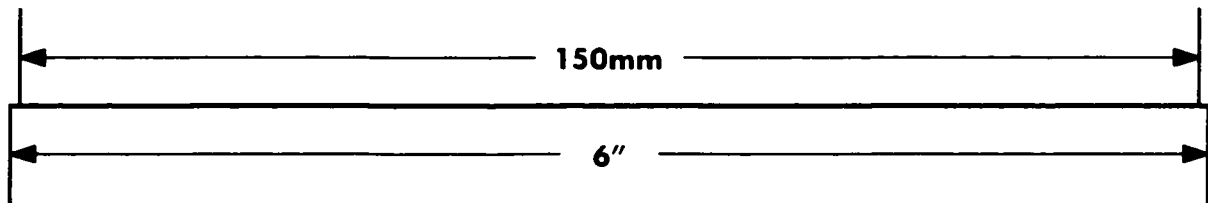
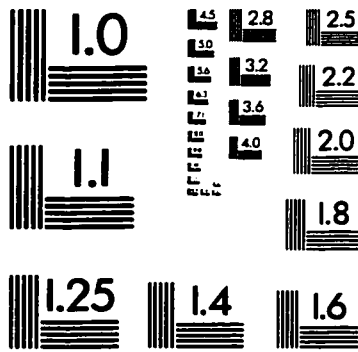
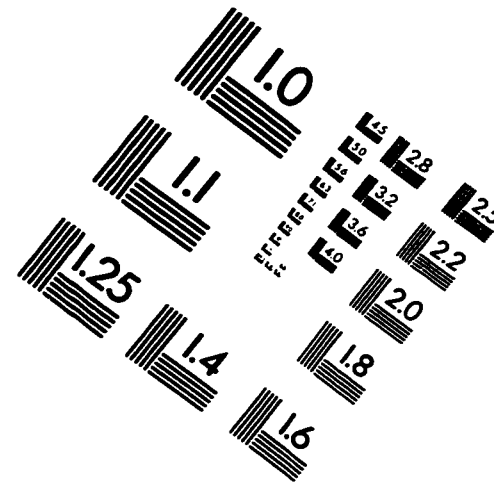
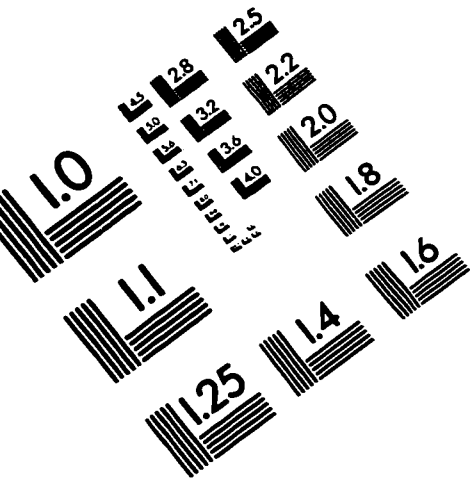


- -- . Primeros memoriales de Fray Bernardino de Sahagún.  
Trad. Wigberto Jiménez Moreno. Colección Científica:  
Historia 16. México: INAH, 1974.
- Said, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979.
- Schaeffer, John. "The Dialectic of Orality and Literacy: The  
Case of Book 4 of Augustine's De doctrina christiana."  
PMLA 111 (1996): 1133-1145.
- Schroeder, Susan. Chimalpahin and the Kingdom of Chalco.  
Tucson: U of Arizona P, 1991.
- -- . "Chimalpahin's View of Spanish Ecclesiastics in  
Colonial Mexico." Indian-Religious Relations in  
Colonial Spanish America. Ed. Susan E. Ramírez.  
Syracuse: Syracuse UP, 1989. 21-38.
- -- . "The Noblewomen of Chalco." Estudios de Cultura  
Nahuatl 22 (1992): 45-86.
- Schuller, Rodolfo. "Acerca del 'Yslario General' de Alonso  
de Santa Cruz." International Congress of Americanists.  
Proceedings of the Eighteenth Session 1 (1912): 415-432.
- Scribner, Susan y Michael Cole. The Psychology of Literacy.  
Cambridge: Harvard UP, 1981.
- Serafin, Silvana. "La Crónica mexicana come coscienza  
storica di un popolo." Studi di letteratura ibero-  
americana offerti a Giuseppe Bellini. Roma: Bulzoni,  
1984. 35-46.
- Sigüenza y Góngora, Carlos. "Teatro de virtudes políticas."  
Seis obras. Caracas: Ayacucho, 1984. 167-242.

- Smith, Mary Elizabeth. Picture Writing from Southern Mexico, Mixtec Places, Signs and Maps. Norman: U of Oklahoma P, 1973.
- --. "The Relationship between Mixtec Manuscripts Painting and the Mixtec Language: A Study of Some Personal Names in Codices Muro and Sánchez Solís." Mesoamerican Writing Systems. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1973. 47-98.
- Stock, Brian. The Implication of Literacy: Written Language and Models of Interpretations in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton UP, 1984.
- Street, Brian. Literacy in Theory and Practice. Cambridge: Cambridge UP, 1985.
- Struever, Nancy. The Language of History in the Renaissance. Princeton: Princeton UP, 1970.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado. Crónica Mexicayotl. Trad. Adrián León. México: UNAM, 1992.
- --. Crónica mexicana. México: UNAM, 1994.
- Tira de Tepechpan. Tepechpan Codex. Principal Events in Mexican annals Between the Years 1298-1596. Chicago: Julius Wisotzki, n.d..
- Toussaint, Manuel. Colonial Art in México. Tr. Elizabeth Wilder Weismann. Austin y London: U of Texas P, 1967.
- Treasures of the British Museum. Intr. Sir John Wolfenden. New York: Viking Press, 1971.
- Umberger Emily. "The Structure of Aztec History." Archaeoastronomy 4.4 (1981): 10-18.

- Vansina, Jan. Oral Tradition. A Study in Historical Methodology. London: Routledge y Kegan Paul, 1961.
- Vargas Lugo, Elisa. Estudios de pintura colonial hispanoamericana. México: UNAM, 1992.
- Verón, Eliseo. "L'Analogie et le contigu (Note sur les codes non digitaux)." Communication 15 (1970): 52-69.
- Vicente, Rafael. Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Ithaca: Cornell UP, 1988.
- Whited Normann, Ann. "Testarian Codices: Hieroglyphic Catechism for Religious Conversion of the Native of New Spain." Diss. Tulane U, 1985.
- White, Hayden. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1992.
- Wohrer, Anne Marie. "Glyphes toponymiques porteurs d'éléments déterminatifs de xipe totéc dans le codex nuttall." Descifre de las Escrituras Mesoamericanas. Ed. Joaquín Galarza. Oxford: BAR, 1989. 281-320.
- Writing without Words. Ed. Elizabeth Hill Boone y Walter D. Mignolo. Duke y Durham: Duke UP, 1996.

# IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



**APPLIED IMAGE, Inc**  
 1653 East Main Street  
 Rochester, NY 14609 USA  
 Phone: 716/482-0300  
 Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved