

**Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el *Libro XII* del *Códice Florentino***

Valeria Añón  
Universidad de Buenos Aires<sup>1</sup>

Resumen

¿De qué hablamos cuando hablamos de retórica mestiza? ¿Es “discurso mestizo” una categoría aún válida para pensar una parte sustancial del corpus de Indias de los siglos XVI y XVII? Para intentar algunas respuestas a estas preguntas me centro en un texto paradigmático por su complejidad y su recepción, el *Libro XII* del *Códice florentino*, y postulo la definición de una retórica mestiza a partir de los usos de la trasposición y la metáfora, y en virtud de la configuración de un lugar autoral heterogéneo y diverso respecto de las crónicas de tradición occidental.

Palabras clave: Discurso mestizo-Sahagún-Archivo-Representación

Abstract

What does it mean to refer to a corpus of diverse sixteenth and seventeenth centuries Latin American chronicles as “mestizo discourse” or as defined by a “mestizo rhetoric”? In this paper, I analyze, from a metonymical and critical perspective, *Libro XII* from *Códice florentino* by fray Bernardino de Sahagún, to answer, at least, part of that question. My goal is to show how this book, and specially its beginnings, points out the ways in which a mestizo rhetoric shapes and function, due to the uses of transposition, metaphors and authorship.

Keywords: Mestizo Discourse-Sahagún-Archive-Representation

1. *Introducción*

“Aunque muchos han escrito en romance la conquista desta Nueva España, según la relación de los que la conquistaron: quíselo yo escribir en lengua mexicana [...] La cual se escribió en tiempo que eran vivos, los que se hallaron en la misma conquista: y ellos dieron esta relación personas principales, y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dijeron toda verdad.”

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata y Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet), Argentina. La presente investigación se enmarca en los proyectos PICT 2014-2127 y UBACyT 20020130200175BA.

Fray Bernardino de Sahagún, “Al lector”, *Libro XII*

El epígrafe inaugura el *Libro XII* del *Códice Florentino*, atribuido al nombre propio “Sahagún”, cuya formulación implicó ingentes esfuerzos a lo largo de décadas —desde 1545 aproximadamente—, y que tuvo numerosos hipotextos hasta alcanzar su versión final, compuesta por dos modos de representación, escrita e iconográfica, y dos lenguas, el castellano, el náhuatl. En el proyecto sahumantino, más cercano a la historia natural y moral (de allí que se lo haya considerado una suerte de enciclopedia del mundo indígena, una “summa en la que se guarda la palabra del antiguo México”, Ascensión Hernández “Estudio introductorio” 9), se destaca este *Libro XII*, el primero recopilado y el que cierra el *Códice*, en el cual se narra la historia de la conquista de México desde las primeras señales de la llegada de los españoles hasta la caída de Tenochtitlan y el apresamiento de los principales mexicas. Conformado a partir de testimonios de protagonistas y testigos de la conquista que contestaron a cuestionarios facilitados por el propio Sahagún a través de sus gramáticos y amanuenses, a lo largo del siglo XX se ha convertido en un texto paradigmático para narrar la conquista puesto que contrapone, como el propio editor lo explica en nuestro epígrafe, la versión autóctona a la occidental.<sup>2</sup>

Su compleja materialidad permite no sólo pensar este acontecimiento desde puntos de vista múltiples sino también reflexionar en torno a la difícil coexistencia de modos de representación y de lenguas que constituye la trama de las crónicas mestizas. Caso singular y paradigmático a un tiempo, el *Libro XII* pone en escena la tensión, la contradicción y la pérdida, e inscribe diversos modos de configuración textual de la subjetividad, entre la tradición occidental y la autóctona. De allí que se conciba como un relato central

---

<sup>2</sup> Alfredo López Austin analizó con minucia el método de trabajo sahumantino en “Estudio acerca del método de investigación...” 354. Véase al respecto la biografía de Sahagún de Miguel León Portilla (*Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, México, UNAM, 1999); para una historia de las lecturas del libro XII, sigue siendo útil el trabajo de Luis Leal (“El Libro XII”, *Historia mexicana*, 5-3, 1955, pp. 184-210). En tanto, Luis Villoro señala los límites de la mirada sahumantina respecto del *otro* (“Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1998, 29, pp. 15-27). David M. Solodkow ha trabajado la construcción protoetnográfica de la obra y la figura de fray Bernardino de Sahagún, sus problemas y su impronta neo-colonial en *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la conquista de América* (Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2014).

a la hora de pensar crónicas y discursos mestizos, no en función de su atribución autoral sino de la compleja textura de su representación. Todo está aquí: enunciadorestraductores múltiples, lectores y destinatarios implícitos disímiles, manos versátiles que inscriben el náhuatl, el castellano, las imágenes, también la traducción y la trasposición; coexistencia y preeminencia de unas perspectivas sobre otras; *pathos* e intento de aprehender la destrucción. Propongo entonces una lectura de la primera parte del *Libro XII* como *exempla* para pensar las modulaciones y dificultades de ese amplio corpus denominado “crónicas mestizas”.<sup>3</sup>

## 2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “crónica mestiza”?

Los estudios literarios han abordado con reticencia las crónicas mestizas en virtud de las vicisitudes de su materialidad, puesto que se trata de textualidades dispersas, interpoladas, y de manuscritos incompletos, robados, contrabandeados, olvidados.<sup>4</sup> También en virtud de los usos que se han hecho de éstas, ya fuera como cantera de datos o como pretexto para conformar identidades nacionales durante el pasado siglo XX. Aunque con las mejores intenciones, la renovación teórica a partir del V Centenario tuvo como contrapartida una desestetización de estas crónicas, a la que se sumó una lectura desde la idea de “resistencia”, que no resulta descriptiva de sus principales problemas.<sup>5</sup> Por otro lado, la cuestión de la crónica remite a una inflexión genérica que ha estado en el centro del debate durante décadas y que sólo

---

<sup>3</sup> Martín Lienhard las define como “aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana, a través de unos procedimientos narrativos, verbales y pictográficos, de tradición heterogénea, indígena y europea” (“La crónica mestiza... 105).

<sup>4</sup> Si bien esto no es privativo de las crónicas mestizas, como bien lo exhiben las prohibiciones de las cartas de Hernán Cortés o de las historias de Francisco López de Gómara, e incluso la interpolación que sufrió la *Historia verdadera...* de Bernal Díaz del Castillo a manos de fray Alonso Remón, lo cierto es que las crónicas mestizas han sufrido un sistemático desmembramiento y olvido, y que la mayor parte de ellas recién comenzó a ser leída como testimonio y saber historiográfico en el siglo XX. Trabajé estas inflexiones en “Tramas del discurso” 33.

<sup>5</sup> Hacia esta inflexión parecen ir reflexiones posteriores de Lienhard, quien se refiere a “literaturas escritas alternativas” (*La voz y su huella* 57) pero también la caracterización de crónicas de Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti y el Manuscrito Huarochirí como “crónicas de lo imposible” (Salomon, “Crónicas de lo imposible: notas...” 81). Una mirada más actualizada acerca de estas escrituras como prácticas de resistencia es la que ofrece Rocío Quispe Agnoli en “Prácticas indígenas de la resistencia: sujetos de la escritura...” 415. Nótese, no obstante, que estas investigaciones trabajan con crónicas andinas, mientras que las crónicas mestizas novohispanas han sido abordadas como “crónicas de tradición indígena” (Romero Galván, “Introducción” 12), en una lectura que no se centra en el conflicto entre tradiciones.

ha sido parcialmente saldada a partir de las revisiones en torno a nociones como literatura, texto y discurso, así como al ingreso de otros modos de representación, iconográfica y performativa por ejemplo. No obstante, la mirada suele circunscribirse a la figura de autor o bien a la organización de corpus en torno a elementos extratextuales como la producción en un entorno virreinal o metropolitano; o bien de cuestiones genéricas que abrevan en tradiciones discursivas occidentales (la historiografía, la filología, la crónica medieval, el relato de viaje) antes que autóctonas. Pero ocurre que las crónicas mestizas no pueden ser englobadas sólo a partir de rasgos como la etnicidad, el lugar de enunciación o de circulación, ni siquiera por el supuesto bilingüismo de sus autores, sin caer en falsas antinomias.

A ello se suma la complejidad de la noción de “mestizo”, que presenta numerosas aristas y promueve un debate constante, tanto debido a las acepciones contrapuestas que el sintagma lleva inscriptas como a sus usos fuertemente connotados. En primer lugar, es preciso deslindar la actualización historiográfica, etnográfica y antropológica de su dimensión representacional. Buena parte de la polémica que dicha noción despierta se debe a la confusión y la mezcla de ambas capas que no por diferentes suelen ser debidamente separadas. Con una larga tradición en la cultura y la crítica latinoamericanas (aunque no solamente), la noción de “mestizo” ha sido un eje central del debate en el siglo XX, en relación con sus inscripciones identitarias, desde la síntesis (el mestizaje como mezcla armonizadora) hasta la heterogeneidad (el mestizaje como producto de la violencia y la violación). De allí que muchas veces haya sido cuestionada como categoría válida, análoga en sus problemas a nociones como “transculturación” e “hibridez” (Cornejo Polar “Mestizaje e hibridez...” 867).

Se trata de una doble genealogía del concepto “mestizo”, entre la armonía y el conflicto. Quienes leen la primera faceta subrayan los proyectos nacionales homogeneizadores, con la figura de Vasconcelos

en primer plano y su concepto de “raza cósmica”.<sup>6</sup> Se suma la crítica a la ficción de puridad que la noción provee, como si lo que se mezclara (en el caso de que culturas e historias sean mixibles) fueran identidades incontaminadas. Quienes leen la segunda enfatizan la profunda anatematización de la figura del mestizo en los siglos XVI y XVII, su difícil posición en un orden colonial cambiante, incluso sus usos denigrantes en crónicas caracterizadas como “indígenas”, de las que la *Nueva coronica... de Felipe Guaman Poma de Ayala* sería excelente ejemplo.<sup>7</sup>

Lo cierto es que ambas genealogías suelen confundir la doble dimensión desde la que es preciso pensar el concepto. En tanto sustantivo, el “mestizo” remite a una acepción biológica y social, constante a la hora de pensar crónicas del siglo XVI, tanto desde la historiografía como desde la investigación literaria.<sup>8</sup> Si bien su importancia no puede ser soslayada, pensar las crónicas en términos de etnicidad o de autor empírico presenta numerosos problemas debido a la labilidad de estas caracterizaciones en la época pero, sobre todo, a la certeza de que no es posible leer de manera lineal la inscripción de esta condición en la escritura. En tanto, pensar “lo mestizo” como modo de adjetivar un corpus específico remite a su dimensión cultural y simbólica, es decir, a la pregunta por la representación. Al respecto, las aproximaciones han sido múltiples, desde el aporte fundante de Martin Lienhard hasta los ajustes que postula Catherine Poupeney, quien analiza el mestizaje como metáfora y da cuenta de su peso como “ideologema particularmente cargado” en América Latina (“Apuntes en torno a la crónica mestiza...”

---

<sup>6</sup> Los aportes en torno a este debate son múltiples: Serge Gruzinski discute la categoría “mestizo” para pensar una cultura, en el cruce entre la historia cultural, la historia del arte y la antropología (*El pensamiento mestizo* 50). Joshua Lund confronta la perspectiva de Gruzinski y actualiza los debates en torno a nociones como transculturación, mestizaje e hibridez (*The impure imagination* 5). Laura Catelli destina su investigación doctoral a articular mestizaje y raza a partir del trabajo con crónicas e imágenes; interesa en especial su aproximación a la pintura de castas (*Arqueología del mestizaje* 196).

<sup>7</sup> La referencia es conocida; respecto de las acciones de la Corona española, se lee en la *Nueva coronica y buen gobierno*: “Y deje de multiplicar mestisos, cholos, mulatos, sanbahigos, cin provecho de la corona rreal; antes para mal que bien salen casta de biquña [vicuña] y de taruga [venado de altura], que no sale del padre ni de la madre, mala gente en gran daño de la corona rreal y de los pobres yndios deste rreyno” (215).

<sup>8</sup> Algunos trabajos destacables que entrecruzan lo cultural y lo social para pensar el concepto “mestizo” desde una perspectiva historiográfica corresponden a Carmen Bernand y Serge Gruzinski (*Historia del Nuevo Mundo*), a Berta Ares (“El papel de mediadores...”); y el mestizaje en relación con el sujeto migrante tal como lo plantean Antonio Cornejo Polar (*Escribir en el aire*) y José Antonio Mazzotti (“El Inca Garcilaso y el sujeto migrante”).

280). Siguiendo esta línea entiendo que, si bien es preciso tener en cuenta los notorios avances en torno a la historiografía del mestizo en las últimas décadas, se impone enfatizar el orden de la representación y la posición textual del sujeto, más allá de cuestiones de etnicidad, pertenencia genérica o raza. En este sentido postulo la necesidad de pensar una retórica mestiza que se articula en el cruce de tradiciones occidentales e indígenas.

### 3. *Archivo, dispersión y autoría mestiza*

“Todo lo sobredicho hace al propósito de que se entienda que esta obra ha sido examinada y depurada por muchos, y en muchos años, y se han pasado muchos trabajos y desgracias hasta ponerla en el estado en que ahora está.”

Fray Bernardino de Sahagún, “Prólogo” al *Libro II*

El archivo literario colonial latinoamericano se configura como espacio de disputa y polémica.<sup>9</sup> Su materialidad se encuentra en permanente cuestionamiento, transformación y cambio, y es sometida a distintos usos por parte de la crítica, desde el énfasis en continuidades y retóricas hasta la constante búsqueda de las crónicas de la resistencia. Esto adquiere ribetes específicos en relación con los problemas de legibilidad, circulación y expoliación a los que estas crónicas se han visto sometidas.

En el corpus sahaduntino esta dimensión es clara. Los textos atribuidos a fray Bernardino de Sahagún son múltiples, diversos y dispersos, y van desde los *Códices matricenses* (hoy en la Real Biblioteca y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ambas en Madrid) hasta el Códice Florentino (Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia), del cual se toma la *Historia general de las*

---

<sup>9</sup> La cuestión del Archivo ha sido largamente analizada en los estudios literarios coloniales latinoamericanos y se inscribe en una suerte de giro archivístico de las últimas dos décadas (al menos). Es insoslayable *Mito y archivo* de Roberto González Echevarría (1990 primera edición en inglés; 2000 primera en castellano). Una cartografía contemporánea de sus usos en ciencias sociales y humanas en América Latina puede leerse en Mario Rufer y Frida Gorbach eds., *Indisciplinar la investigación*.

*cosas de la Nueva España*, que incluye sólo el texto en castellano (sin la columna en náhuatl ni las ilustraciones).<sup>10</sup> Señalo que se le atribuye porque a lo largo de todo el *Códice* se percibe una enunciación múltiple y asincrónica, que implica desde los testimonios de “sabios” nahuas y voces colectivas acerca de la conquista (tema del *Libro XII*) hasta las transcripciones, traducciones y redacciones de sus ayudantes y co-autores, a los cuales Sahagún identifica con nombres propios en el libro II.<sup>11</sup> A ellos se suman al menos veintidós pintores o *tlacuilos*, aunque uno en particular parece haber realizado varias de las pinturas para el *Libro XII*: el “maestro de ambas tradiciones”, prehispánica y renacentista (Diana Magaloni Kerpel, *Los colores del Nuevo Mundo* 2-3). No obstante, esta multiplicidad de voces, que produce un verdadero texto polifónico, ha sido opacada por el peso del nombre propio del autor, en virtud de protocolos de edición y circulación posteriores –recordemos que los textos sahauntinos, si bien conocidos en su momento porque circularon en forma de manuscritos, se publicaron por primera vez en el siglo XIX, de la mano de Carlos María de Bustamente, quien en 1829 editó el *Libro XII* y, un año después, la *Historia general completa* (Battcock “Nota histórico-filológica” 34).

Esta variabilidad, expoliación, olvido y redescubrimiento durante los siglos XIX y XX es común a la mayor parte de estas crónicas y se verifica en los textos de Diego Muñoz Camargo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Fernando Alvarado Tezozómoc, Domingo de San Antón Muñón Chimalpain para la zona

---

<sup>10</sup> Los *Códices matricenses* incluyen cinco obras diversas, que corresponden a los primeros trabajos de la recopilación sahauntina, hipotextos del *Códice Florentino*. Se trata de los *Primeros Memoriales*, los *Segundos memoriales*, los *Memoriales con escolios*, el *Manuscrito de Tlatelolco* y los *Memoriales en castellano* (Dible, “Los manuscritos de Tlatelolco...” 27). En tanto, La *Historia general* consta de once libros más, que tratan acerca de los dioses (libro I), calendario, fiestas y ceremonias (libro II), la historia de los dioses mexicanos (libro III), la “astrología judiciaria o arte de adivinar” (libro IV), “agüeros y pronósticos” (libro V), “retórica, filosofía moral y teología de esta gente mexicana” (libro VI), “astrología natural” (libro VII), la historia de sus reyes y gobiernos (libro VIII), los mercaderes (libro IX), sus “vicios y virtudes” (libro X), de sus animales, plantas y metales (libro XI) y siguen la estructura y lógica de la historia natural. Cada uno de ellos suele estar presentado por prólogos, dedicatorias “al sincero lector”, intervenciones del autor y diversos paratextos explicativos. Existen varias ediciones de la versión castellana de la obra, entre las cuales se destaca la de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (1998). Edité una versión anotada del *Libro XII* en su columna castellana repaleografiada, con imágenes, bajo el título *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España*.

<sup>11</sup> Sahagún se refiere a cuatro gramáticos trilingües (castellano, náhuatl, latín), formados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Pedro de San Buenaventura, y a tres escribanos, Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano y Mateo Severino (Sahagún, *Historia general...* 74).

novohispana, y en las de Titu Cusi Yupanqui, Joan Santa Cruz Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala para la zona andina, por ejemplo.<sup>12</sup> Dicha intervención editorial también se percibe en las escasas ediciones de los textos sahumaguntinos, que modernizan y normalizan la versión castellana, despojándola de su diálogo con las imágenes y la versión náhuatl (me refiero al *Códice florentino* específicamente). Postulo que en esta materialidad desgarrada del manuscrito, en su escritura interpolada puede leerse la lógica disciplinadora del archivo, pero también su contrapartida: los márgenes del archivo por los que circulan las voces bajas que hablan desde la elipsis y la metáfora. Se trata de pensar la configuración de una *autoría mestiza*, donde nombre propio, memoria, discurso histórico y polémica se articulan en la validación de nuevos *locus* de enunciación.

Esto es evidente incluso si nos atenemos sólo a la versión castellana del *Libro XII*, donde el enunciador (narrador, traductor y editor) exhibe una oscilante adscripción a la perspectiva indígena, que encuentra su límite en la religiosidad autóctona, considerada idolátrica. Si la tradición occidental de la escritura de la historia (en particular, la historia natural y moral) es clara en la organización de la materia narrada, en la numeración y titulación de capítulos, en el uso de *shifters* de organización (Barthes, “El discurso de la historia” 165), en las elisiones, silencios y sustituciones (por ejemplo, por medio de la elipsis, el resumen sumario o de tópicos de lo inefable o lo inenarrable) reenvían constantemente al texto colindante, en particular a las imágenes que suelen completar o desplegar aquello que el narrador en castellano desecha por nimio o por indecoroso (confrontar el capítulo IV, por ejemplo). Dichas estrategias y tópicos inscriben dos tramas coexistentes en el *Libro XII*: una lineal, cronológica en el ordenamiento de los acontecimientos, que se organiza en la polémica con las versiones de los vencedores; otra espiralada, de círculos concéntricos, que se organiza a partir de las señales (*machiotl*) que abren el libro, de las

---

<sup>12</sup> He trabajado estas inflexiones del archivo en “Crónicas coloniales desde el Cono Sur: archivo, materialidad y representación”, en prensa; mis hipótesis acerca de la autoría en el *Libro XII* pueden verse en “Archivo y autoría en el *Libro XII* de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*”, en prensa.



apariciones de distintos dioses (Tezcatlipoca en el capítulo XIII) y enigmáticos personajes (la mujer que grita en el capítulo XXIV) en los que aún persiste el universo alegórico autóctono, aunque desgastado en su significación por la voz castellana que lo traduce (Añón, “Archivo y autoría...” 9). Autoría, memoria y representación constituyen las dimensiones fundamentales a partir de las cuales poner a dialogar la estructura formal de esta crónica y la progresiva conformación de un *locus* de enunciación distinto. Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de retórica y por qué preferirla a la noción de *crónica* mestiza?

Por “retórica” entiendo un metalenguaje que remite a un arte didáctico, una ciencia, una práctica social y una moral. En este enunciado sigo a Barthes, por cierto, aún a sabiendas de que numerosos estudios se han centrado en describir y analizar la preceptiva retórica de los siglos XVI y XVII y su realización en crónicas de Indias, en particular de tradición occidental.<sup>13</sup> Lo que interesa de la aproximación barthesiana, más que su historización, es su reflexión en torno al vínculo entre retórica, lenguaje y escritura, por un lado, y a la retórica como moral de una práctica social, por el otro lado. En este sentido, si bien la inflexión barthesiana se circunscribe a algunas experiencias fundantes vinculadas con Occidente (como él mismo aclara al comienzo de su volumen *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica* 9), según estas directrices puede ser extendida a corpus y tradiciones discursivas más extensas, como los que nos ocupan aquí.

En tanto preceptiva que regula y restringe lo decible, la retórica trabaja en pos de la configuración del archivo entendido como condición de enunciación (Foucault, *Arqueología del saber* 306) y está en el horizonte de expectativas de las crónicas del siglo XVI. Ya los textos de comienzos (las primeras versiones del *Libro XII*), como obras posteriores y más consolidadas (la *Historia general*) exhiben sus compromisos y ajustes con la estructura de *la inventio, dispositio y elocutio* y con figuras y marcos discursivos complejos para narrar el infortunio, el temor, la victoria, la grandeza, la caída... A ello se suma la tensión con otras

---

<sup>13</sup> Una rápida enumeración, de ninguna manera exhaustiva, nos llevaría a los aportes de Abbott, *Rhetoric in the New World*, Carman, *Rhetorical Conquests* y Carneiro, *Retórica del infortunio*.

modulaciones retóricas autóctonas (los *cuícatl*, los *tlatolli*), que se trafican en un texto mayor y que hacen a su peculiar textura, donde también inciden las disonancias de las trasposiciones iconográficas y performativas. Dicha textura remite a la heterogeneidad de lo mestizo a la que me referí al comienzo, entendido como ética de la armonía imposible (para tomar prestado un concepto de Cornejo Polar sobre los *Comentarios Reales*, *Escribir en el aire* 83) pero también como desgarramiento.

La retórica mestiza encuentra una de sus mayores complejidades en la dimensión persuasiva y emotiva (recordemos que la retórica implica tanto el *dolcere* como el *delectare* respecto del lector, Carneiro, *Retórica del infortunio* 23) que incide en lo dicho y lo elidido, aspectos profusamente desarrollados en estas textualidades. Estas crónicas se escriben contra los límites del archivo, buscan expandirlos y operan en sus grietas y en sus silencios. Producidas con un objetivo performativo –en el sentido de incidir en un contexto específico–, exhiben a cada paso las dificultades de su circulación y legibilidad. De allí, por ejemplo, la elección mayoritaria del castellano como lengua central que, atravesada por el náhuatl e incluso escandida por el discurso iconográfico, alude abiertamente a un lector occidental, quizá letrado, no sólo curioso –como muchas crónicas lo caracterizan– sino también ávido de historias sobre mundos diversos o fabulosos. Existe una pulsión narrativa en las crónicas mestizas que parece responder a la avidez de un lectorado cada vez más amplio. Por supuesto que dedicatorias y prólogos refrendan, en primer lugar, el vínculo con las autoridades que autorizan y aseguran la circulación de los textos. No obstante, las alusiones profusas a lectores, traductores e interlocutores diversos muestran cómo las propias textualidades crean y expanden sus lectores posibles, e incluso apuestan a lectores futuros –no olvidemos que la mayoría de ellas, sacando el ilustre caso de las obras del Inca Garcilaso, permaneció inédita hasta el siglo XIX–.

De allí que también se trate de narrar, es decir, de contar historias y de conmover al lector, por lo que imágenes de patetismo, elegía, valor o majestuosidad serán puestas en primer plano. Para ello se

acudirá a tradiciones discursivas específicas (el discurso escatológico y apocalíptico, pero también la *descriptio civitatis* o el discurso bélico, por ejemplo), y a figuras y tropos centrales como la metáfora, la metonimia y la elipsis. Mi tesis es que estas tres figuras definen una retórica mestiza y exhiben la forma en que ésta realiza escriturariamente los usos del pasado, la memoria y la polémica. En el cruce entre figuras y usos se configura un discurso mestizo, que ejemplifico a partir del comienzo del *Libro XII* pero que debe ser pensado para las crónicas mestizas en general.

### 3. Comienzos y presagios

“La sexta señal o pronóstico es que se oía, en el aire de la noche,  
una voz de mujer: que decía.  
O hijos míos, ya nos perdemos: algunas veces decía.  
O hijos míos Dónde os llevaré.”  
*Libro XII, Capítulo I*

El *Libro XII* del *Códice florentino*, en su heterogénea modalidad representacional, se constituye en la trasposición y la traducción; a partir de la minuta organizada por el fraile, la cual impone un nuevo orden (y otra racionalidad) al discurso autóctono. A ello se suma la pérdida del sentido ritual de la palabra indígena y del del significado triádico del discurso náhuatl (gesto y danza, música y verbo articulados, según Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito* 105). No obstante, como fuerza centrípeta, la inflexión autóctona persiste y se somete a la transformación a partir de sus dos modalidades principales de la expresión verbal: *tlahtolli* (palabra hablada, ritual, fuertemente regulada, con preeminencia de lo lingüístico, término que englobaría textos épicos, conjuros, adagios, *huehuetlatolli*, es decir, las palabras de los sabios según Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl...* 221); *cuícatl* (con preeminencia del canto y de la performance, destinado a temas como la guerra, el duelo, la amistad, el amor, etcétera; León Portilla, *El destino de la palabra* 237).

A pesar de todo lo que se pierde en esta red desgarrada que es la memoria autóctona, persiste un subtexto (Mazzotti, *Coros mestizos...* 19) vinculado con la forma y la cosmovisión indígenas, que puede verse tanto en la versión náhuatl como en la versión castellana del *Libro XII* (con más énfasis en la primera que en la segunda, en virtud de los ajustes, reducciones y transformaciones de toda traducción). Dicho subtexto está presente en dimensiones muy diversas como el uso de deícticos y del presente histórico, la coexistencia de prosodias diversas que remiten a distintas lenguas, la respiración del difrasismo, la alternancia entre redundancia y variación, la abundancia de metáforas y sinestesias, la articulación de elementos histórico-míticos, entre muchas otras. Esto se percibe con claridad ya en la zona inaugural del *Libro XII*, que se abre con el relato de ocho “señales y pronósticos” (Sahagún, *Libro XII* 45):

#### **Versión náhuatl (traducción de A.M. Garibay)**

1. Diez años antes de venir los españoles primeramente se mostró un funesto presagio en el cielo. Una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora: se mostraba como si estuviera goteando, como si estuviera punzando el cielo.
2. Ancha de asiento, angosta de vértice. Bien al medio del cielo, bien al centro del cielo llegaba, bien en el cielo estaba alcanzando.
3. Y de este modo se veía: allá en el oriente se mostraba: de este modo llegaba a medianoche. Se manifestaba: amanecía, en el amanecer: hasta entonces la hacía desaparecer el sol.
4. Y en el tiempo en que estaba apareciendo: por un año venía a mostrarse. Comenzó en el año 12-Casa.
5. Pues cuando se mostraba había alboroto general: se daban palmadas en los labios las gentes; había un gran azoro; hacían interminables comentarios. (Sahagún, *Libro Doce* 776).<sup>14</sup>

#### **Versión castellana (paleografía de Valeria Añón)**

Diez años ante que viniesen los españoles desta tierra: pareció en el cielo, una cosa maravillosa, y espantosa, y es que pareció una llama de fuego, muy grande y muy resplandeciente: parecía que estaba tendida en el mismo cielo. Era ancha de la parte de abajo, y de la parte de arriba, aguda, como cuando el fuego arde. Parecía que la punta della llegaba hasta el medio del cielo, levantábase por la parte del oriente, luego después

---

<sup>14</sup> Si bien cotejo lexemas y sintagmas con el náhuatl original, trabajo para la cita extensa con la traducción de Ángel María Garibay, hasta tanto esté disponible la versión de León Portilla y su equipo.

de la medianoche, y salía con tanto resplandor que parecía el día: llegaba hasta la mañana entonces se perdía de vista, cuando salía el sol, estaba la llama en el lugar que está el sol a mediodía. Esto duró por espacio de un año cada noche [...] Comenzó en las doce casas y cuando parecía a la media noche toda la gente gritaba y se espantaba [...] Todos sospechaban que era señal de algún gran mal (Sahagún, *Historia de la conquista...*, 45-6).

La contraposición entre ambas versiones exhibe prosodias diversas y modos distintos de concebir el discurso histórico escrito a partir de la trasposición de un discurso autóctono oral. La versión náhuatl está enmarcada en un ordenamiento que impone el editor y que responde a la tradición occidental de la escritura de la historia: libros, capítulos, párrafos, incluso las pausas y ritmos de una puntuación que hoy parece ajena (recordemos que en el siglo XVI la puntuación aún no estaba por completo reglada y dependía de copistas y editores) y que, en especial en el uso de interjecciones, exclamaciones y signos de interrogación enfatizan los modos del discurso oral. No obstante, en las reiteraciones y variaciones, articuladas en los ecos del difrasismo y la metáfora (cfr. párrafo 1), persiste un ordenamiento y un tono vinculados con la lengua náhuatl y el subtexto indígena. La variación, la comparación y la metáfora funcionan organizando connotaciones nuevas respecto del objeto referido; cada reiteración (“una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora”) ilumina una dimensión significativa ligeramente distinta de la anterior. Ocurre que, en lengua náhuatl –y en el discurso autóctono en general– se exagera la polisemia de los términos (algo que ocurre, por ejemplo, con nociones paradigmáticas como la de “flor” o “escudo”) y la significación acude a lo sensible, actualizando imágenes visuales, auditivas, táctiles. En el plano formal, estos párrafos exhiben las marcas de la lectura de los códices, es decir, de un subtexto visual (Johansson, “De la voz indígena al capítulo...” 211). Eso se evidencia en la numeración de los párrafos –recurso mnemotécnico por excelencia–; en la reiteración del sintagma “luego” (*njman*), típico de la lectura de los códices, “que avanzan glosando los grupos glíficos” (Johansson, “De la voz indígena al capítulo XVI...” 218); en el uso de los deícticos; en la ambivalencia pasado-presente; en la

diéresis, detenida por escenas que remiten a la lectura de pinturas. Además, se percibe en los detalles, que atraviesan todo el *Libro XII* con función descriptiva, a modo de pincelada, integrados a la trama narrativa, en una trasposición que, según Johansson, implica la pérdida de buena parte del valor indicial-performativo del detalle en un texto oral.

Dos dimensiones más llaman la atención en la versión náhuatl: por un lado, el uso de la variación y la proliferación para dar cuenta de diversas facetas del fuego, de lo ardiente (la espiga, la llama, la aurora), en un procedimiento analógico y caleidoscópico característico de la lengua náhuatl pero también de los procesos de traducción de las crónicas mestizas en general. En efecto, esta dificultad para encontrar la sinonimia entre lenguas, es decir, la traducción literal –que en verdad remite a cosmovisiones distintas– aparece tanto en estos párrafos como en los relatos acerca de los nombres propios de las ciudades en otras crónicas novohispanas como la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (cfr. su descripción de las distintas acepciones de Tenochtitlan 227-228) y en las diversas escenas de traducción que organiza la *Sumaria relación* de Fernando de Alva Ixtlixochitl por ejemplo. No es posible olvidar en este conjunto la extensa explicación del término "huaca", que ocupa tres capítulos de la primera parte de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso.<sup>15</sup> Estos breves ejemplos, para nada exhaustivos, me permiten aludir a un modo característico de la significación en el discurso mestizo, a partir del uso de figuras entrelazadas como la variación, la comparación y la metáfora. De allí que, en la versión náhuatl, "una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora" sea irreductible a una sola imagen de lo ardiente, porque la significación se construye en la multiplicidad, es decir, en la posibilidad de narrar un fenómeno desde diversas aristas coexistentes.

La densidad significativa de este primer pronóstico se complejiza aún más cuando ingresa la analogía con el elemento acuoso ("se mostraba como si estuviera goteando") y la referencia al cielo,

---

<sup>15</sup> Libro II, capítulos 4, 5 y 6.

escandido por la señal funesta ("como si estuviera punzando el cielo"). Los elementos que configuran los relatos de comienzo de mundo en el universo nahua (agua, fuego, cielo) se reúnen aquí para marcar el final de una era. Ahora bien, ¿por qué sería funesto lo ardiente? Esta acepción exhibe el cruce tensionado entre modos de significación occidentales y autóctonos. En un sentido fácilmente reconocible lo ardiente, el fuego, remite al fin del mundo y a la idea de infierno según la tradición escatológica cristiana y al relato del Apocalipsis, hipotexto presente en este *Libro XII* y en particular en las escenas de la caída de Tenochtitlan (Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales...* 130). No obstante, estos elementos reenvían también a los difrasismos que definen la guerra y la derrota en el mundo náhuatl, tanto en sentido lingüístico como glífico.<sup>16</sup> Recordemos que "el agua, la quemazón" es uno de los difrasismos que denota guerra, mientras que el glifo del templo ardiente (como se ve en el frontispicio del *Códice Mendoza*, por ejemplo) inscribe la derrota. En este sentido la trama del *Libro XII* exhibe su textura recursiva, ya que abre con una serie de metáforas que se replicarán en el cierre del relato (con la caída de Tenochtitlan) y que inscriben un modo de significación oscilante entre acepciones autóctonas y occidentales.<sup>17</sup>

Por último, vale la pena llamar la atención sobre estos *comienzos*, zona textual liminar fundamental, que indica una concepción historiográfica específica.<sup>18</sup> No es azaroso que el libro XII se inicie con la referencia a una serie de presagios que habrían indicado la cercanía de la conquista –y del cambio de era. Se trata de una estrategia narrativa común a buena parte de las crónicas mestizas que evidencia una concepción específica del pasado, del discurso historiográfico autóctono donde, en buena

---

<sup>16</sup> Sigo la definición de Mercedes Montes de Oca, para quien los difrasismos son "estructuras lingüísticas construidas por la yuxtaposición de dos términos que, a nivel semántico, se toman como una unidad. La unión de uno o más lexemas no es aleatoria, está motivada por aspectos sociales, culturales, y representa las maneras de percibir y de conceptualizar referentes significativos en el México prehispánico del siglo XVI" ("Los difrasismos de la guerra..." 426).

<sup>17</sup> Miguel Pastrana Flores agrega que el término que se reitera en el *Libro XII* para dar cuenta de estas señales es *tetzahuitl*, que remite a un "portento que provoca temor y además constituye un presagio o augurio", en las acepciones que retoman tanto Sahagún como fray Alonso de Molina para su *Vocabulario...* (*Historias de la conquista* 22). A ello se suma el hecho de que *tetzahuitl* "es una característica de las manifestaciones de los dioses antes los hombres" (23).

<sup>18</sup> Para este recorte sigo a Edward Said, quien señala que "el comienzo no es sólo un tipo de acción, también es un marco conceptual, un tipo de trabajo, una actitud, una conciencia" (*Beginnings* 3; traducción mía).

medida, todo se halla prefigurado (Klor de Alva, “El discurso nahua...” 31). De allí que el presagio funcione como llamado de atención, como forma de poner en escena la novedad y, por tanto, asimilarla. Con elementos que entrecruzan lo natural, lo sobrenatural, lo histórico y lo mítico (como se verifica en todo este primer capítulo), los presagios permiten dar cuenta de un modo específico de la representación autóctona y de su cosmovisión, que persisten en el texto escrito, más allá de violentas trasposiciones, transformaciones, elipsis y silencios.<sup>19</sup>

En tanto, la versión castellana, presumible traducción de la columna náhuatl por parte de la pluma de Sahagún y sus co-autores, trabaja en contra de la proliferación y de la fuerza centrífuga de la versión autóctona. Por el contrario, su movimiento es centrípeto: postula la reducción, la síntesis y la condensación a la hora de traducir escenas. Por un lado, el narrador pareciera querer evitar la redundancia propia de la oralidad, puesto que apela a un lector interesado en la trama antes que en el detalle de la variación. Claro que en ese movimiento el matiz se pierde y la polisemia se convierte en monosemia, acorde con una perspectiva providencialista de la historia. Así, espiga, llama, aurora se reducen a fuego en el cielo (“una cosa maravillosa, y espantosa, y es que pareció una llama de fuego, muy grande y muy resplandeciente: parecía que estaba tendida en el mismo cielo. Era ancha de la parte de abajo, y de la parte de arriba, aguda, como cuando el fuego arde”). El narrador-traductor de la columna castellana decide una sola imagen y actualiza un solo sema, vinculado con lo ardiente, esto es con la idea de infierno según la escatología cristiana. Además, el enunciado exhibe otro andamiaje, en el que prevalece el uso de la conjunción copulativa que organiza la parataxis y el polisíndeton, frente al paralelismo predominante en el texto náhuatl. A ello se suma un uso anómalo de la puntuación, vinculado con la oralidad medieval y la falta de

---

<sup>19</sup> La representación de los presagios en las crónicas mestizas, en particular en los textos de Sahagún y de Durán han sido objeto de un hondo debate crítico. El eje parece estar en dilucidar la funcionalidad, es decir, los usos de estos presagios como modo de aprehender la derrota y el fin (León Portilla, “Las profecías del encuentro...” 227) o bien como “parte de la concepción indígena de la historia” (Pastrana Flores, *Historias de la conquista* 25). Rozat Dupeyron discute estas perspectivas en relación con la construcción nacional de la figura del indio al tiempo que enfatiza la tradición occidental en la representación de estas señales (“¡Otra vez los presagios!”, *mimeo*).



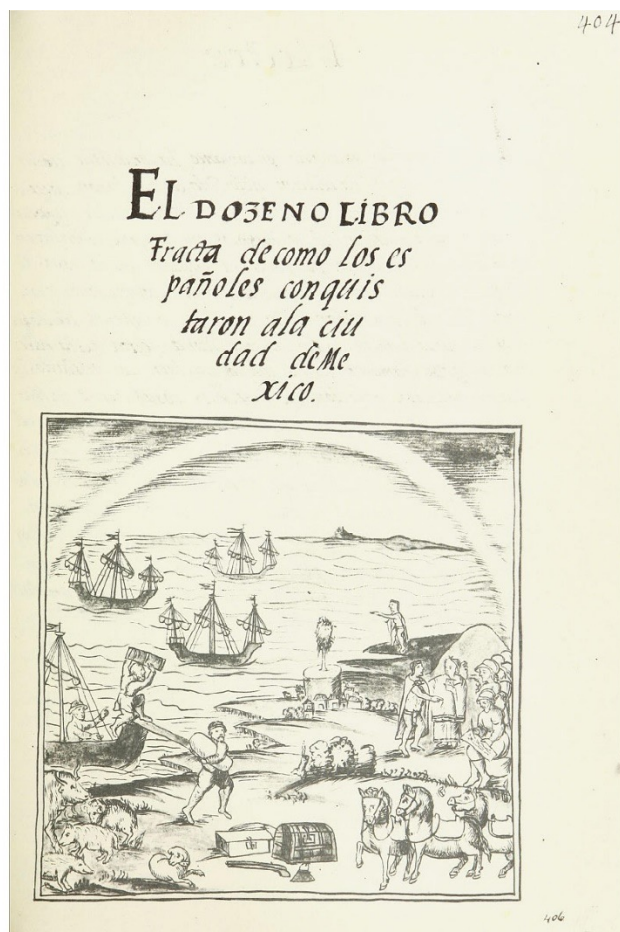
fijación a la que aludí más arriba. Esta puntuación extraña le brinda una prosodia particular al texto, que produce un efecto de extrañamiento en el lector contemporáneo, enfatizando la literaturidad por parte de esta voz narrativa (Añón, “Prólogo” 26).

Dos cruces entrelazan ambas nociones y afinan la retórica mestiza: la dimensión temporal y la representación iconográfica. El eje temporal articula el entrecruzamiento entre tradiciones tanto en la columna náhuatl como en la castellana. Ambas se abren con la temporalidad occidental (“Diez años antes de venir los españoles...” señala la versión náhuatl; “Diez años ante que viniesen los españoles desta tierra...” traduce la versión castellana);<sup>20</sup> y cierran con la temporalidad autóctona (“Comenzó en el año 12-Casa” indica la versión náhuatl; “comenzó en las doce casa” la castellana). Esta reunión de temporalidades superpuestas se articula con el frontispicio del *Libro XII*, en particular con la figura del arcoíris que lo enmarca y que señala el fin de los tiempos y el recomienzo tanto en la tradición escatológica como autóctona (Magaloni Kerpel, “Pintando la nueva era...” 282).

Imagen 1: *Códice Florentino*, folio 2300

---

<sup>20</sup> “*Ocmatlac*” remite al número diez (Molina *Vocabulario en lengua castellana/mexicana* 75) mientras que “*xivilt*” señala el cometa pero también los años (Molina, ídem 159) por lo que podemos afirmar que la versión castellana traduce de manera bastante literal este fragmento, desagregando su polisemia en dos sintagmas colindantes, uno vinculado con el tiempo y otro con el fenómeno del cometa.



Pero además es característica de las crónicas mestizas novohispanas como puede verse en la *Sumaria relación...* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (“... que era en el año 5 técpatl, que son 5 pedernales, t a la nuestra 1015 años de la encarnación de Cristo nuestro señor...” I-293); en el *Compendio histórico...* del mismo autor (“...murió el gran Quinatzin, siendo de edad de más de ciento ochenta añoa, en el año chicuey callo, casa, número ocho, que ajustado con la nuestra, fue en el de 1213 de la encarnación de Cristo nuestro señor...” I-431) o en la *Crónica mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc (“Quando salieron los chichimecas, los aztecas, entonces de allá hacia acá salieron de Aztlan su morada, en el año Uno-Pedernal, ‘1069 años’, desde hace ya mil y sesenta y cuatro años que nació el hijo precioso del Dios verdadero, Jesucristo” 14), por poner sólo tres ejemplos escogidos al azar. Estas citas exhiben dos dimensiones claras: por un lado, el hipotexto autóctono (códices) cuya lectura se transcribe a veces de

manera lineal, como se perfila en la *Crónica mexicáyotl*. Por otro lado, la voluntad autoral de aunar temporalidades, como si el presente permitiera releer el pasado y forzar una conjunción. Esta parece ser la apuesta de las crónicas mestizas, una “armonía desgarrada” (Cornejo Polar *Escribir en el aire* 83) cifrada en la coexistencia de temporalidades que no se rechazan sino que confluyen para datar acontecimientos (muertes, reinados, migraciones) y cambios de era, como en el *Libro XII*.

En cualquier caso, dicho libro presenta sus peculiaridades puesto que la inscripción temporal es oscilante y describe de manera imprecisa el momento en que se ve el presagio: ¿es de día o de noche? La señal aparece de noche pero ilumina como si fuera día: configura así un mundo al revés que presagia lo funesto; erige un momento peculiar en el cual los límites se difuminan y los sentidos se empastan. La temporalidad que enmarca la escena es metáfora de la confusión y la unión imposible de contrarios: el pasaje de la era autóctona a la era cristiana. A ello se suma otro problema, vinculado con el sujeto de la enunciación: ¿quién habla en este texto? ¿Para quién? La oscilación reaparece y, si la apertura remite a *ellos*, “los españoles”, el cierre remite a otro *ellos*, los indígenas, “las gentes” (*Libro XII* 46). Quien enuncia lo hace desde un entrelugar que conoce ambas tradiciones pero que no adscribe por completo a ninguna. Se trata del entrelugar de la traducción y la mediación, pero también de un narrador variable que ora remite al fraile, ora a los gramáticos y amanuenses, o a los informantes, siempre a una forma de la autoría que escapa a la fijeza del nombre propio y de la función autor como única atribución de la espesura de un texto. Esta enunciación caracteriza la retórica mestiza, al tiempo que pone en jaque la concepción de la crónica y la historia como compartimentos estanco, fuertemente anclados en un *yo* unívoco. Aquí, en cambio, habita un *nosotros*: no sólo el de los testimoniados indígenas, combatientes, testigos, vencidos cuyo *pathos* organiza la espesura del *Libro XII* sino, específicamente, el de la enunciación a partir de múltiples saberes y experiencias, que constituye el espacio posible (por restringido que sea) para la pervivencia del universo cultural autóctono.

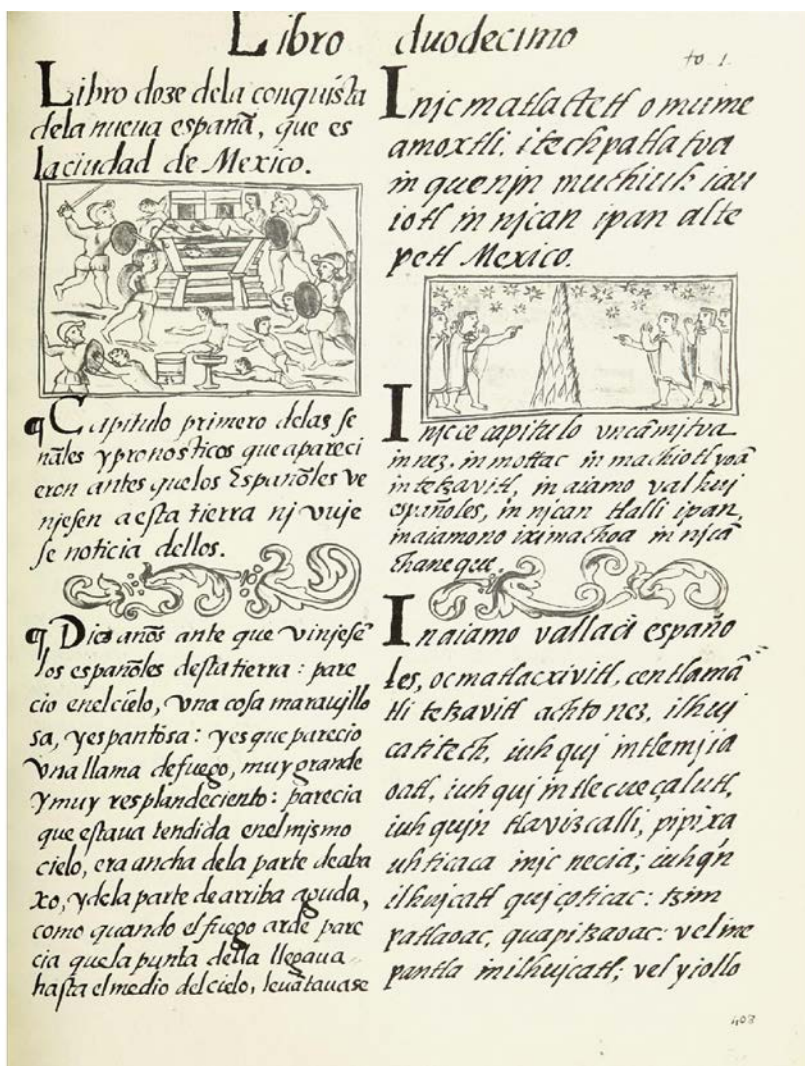
#### 4. Dibujos y enigmas

“Aprovechará mucho toda esta obra  
para conocer el quilate de esta gente mexicana,  
que aún no se ha conocido.”

Fray Bernardino de Sahagún, “Prólogo” a la  
*Historia general de las cosas de la Nueva España*

Por último, quisiera referirme al tercer modo de la textualidad que organiza esta crónica: las imágenes. Si bien la mayoría de ellas aparece en la columna castellana, en este umbral del texto cada columna convoca sus propias ilustraciones, distantes y profundamente diversas entre sí: la columna castellana presenta cinco y la náhuatl tres, a las que ambas suman volutas que separan algunos de los párrafos. Me detendré brevemente sólo en la primera ilustración de cada una de ellas, para analizarlas desde una perspectiva comparativa.

Imagen 2: *Códice Florentino*, folio 2304.



Los dibujos del *Libro XII* fueron pintados a pluma, en blanco y negro, imitando los grabados, lo que además les confiere un “aspecto similar al de los libros impresos de la época” (Magaloni Kerpel, “Los colores...” 9).<sup>21</sup> En sus trabajos acerca de las pinturas en el *Códice Florentino*, Diana Magaloni Kerpel identifica “2486 magníficas ilustraciones a tinta y a color” (*Los colores...* 3) y a veintidós *tlacuillo*, de los cuales “el maestro de ambas tradiciones” parece haber realizado la mayor parte de las ilustraciones de este libro.<sup>22</sup> De allí que sea lícito suponer una misma pluma detrás de ambos dibujos aunque resulten

<sup>21</sup> Y agrega: “Es probable que la ausencia de color en estas imágenes fuera intencional para otorgarles una autoridad similar a la que detentaban artistas como Albrecht Dürer” (*Los colores...* 9).

<sup>22</sup> Según Magaloni Kerpel, este pintor principal exhibe una enorme “capacidad para crear un nuevo estilo en el que maneja destrezas pictóricas y hábitos visuales tanto de la tradición prehispánica, como renacentista” (*Los colores...* 27).

disímiles entre sí: no hay traducción aquí sino que cada ilustración elige comentar una zona del capítulo y de la conquista.

La pintura de la columna náhuatl hace referencia a la primera señal del modo en que la describen ambas lenguas, como una llama de fuego, ancha en la base y angosta en la punta, que pareciera punzar el cielo, representado en este caso por medio de diecisiete estrellas. A ello se suman cuatro personajes claramente delineados (el quinto, a la derecha, apenas aparece esbozado en su cabeza y parte de su atuendo), los primeros de los cuales señalan el presagio con la mano interior, mientras que el brazo exterior, elevado a la altura del rostro, marca el espanto y el azoro. Este gesto de señalamiento es habitual en dibujos que acompañan textos novohispanos, como los de la *Historia de los indios...* de fray Diego Durán y los de la *Descripción de la cibdad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, directamente relacionados con el *Lienzo de Tlaxcala*. También aparece en el personaje central del frontispicio de este *Libro XII* (cfr. Imagen 1), que señala la llegada de los españoles, de pie sobre un árbol y que, en la tesis de Magaloni Kerpel, remeda las historias acerca del comienzo del mundo y los vínculos entre inframundo y universo celeste de la cosmovisión nahua (volveré enseguida sobre esto).

El dibujo no presenta un trabajo con la perspectiva; antes bien, su distribución espacial remeda la representación de los códices, en los cuales la colocación en el cuadro y los elementos que lo componen dependen de su significado e importancia antes que de un efecto mimético.<sup>23</sup> De allí que no se marquen líneas de sostén (los personajes de la derecha parecen apoyarse en el marco del dibujo) en tanto que el cielo está denotado por las estrellas, sin línea de horizonte ni profundidad. No obstante, es claro que las tradiciones pictográficas se cruzan y que el grabado tiene un peso importante aquí, no sólo por el uso de la tinta sino también por la fisonomía de personajes (los rostros, los dedos de las manos, los cabellos finamente delineados) y el detalle con que llamas y estrellas son dibujadas.

---

<sup>23</sup> Al respecto, sigo los trabajos de Pablo González Casanova, *Los códices mexicanos...* 19; y de Elizabeth Jill Boone, *Relatos en rojo y negro* 44.

Más allá de este cruce, el dibujo trabaja seleccionando sólo algunos elementos del texto escrito, en una trasposición que se produce a partir de la síntesis y enfatiza el *pathos* del temor frente a lo extraordinario funesto. Tanto en términos temáticos como metafóricos textos e ilustraciones se entrelazan, y la llama que parte el dibujo en dos zonas asimétricas (del lado derecho hay tres personajes y nueve estrellas; del lado izquierdo, dos personajes y ocho estrellas) también significa un parte aguas entre dos dimensiones y dos historicidades. No se narra aquí la nueva era (algo que sí aparecía en el frontispicio de este libro), sino, simplemente, la transformación, un clivaje percibido con espanto por sus testigos. Este espanto se enfatiza aún más por la colocación de la llama que atraviesa todo el cuadro en su colocación central y que, como el árbol en el frontispicio, comunica inframundo y universo celeste. Si las temporalidades se confunden, si los momentos del día se trastruecan, también lo harán las coordenadas espaciales y las separaciones entre dimensiones e incluso deidades: nada quedará incólume en esa suerte de mundo al revés que la conquista instaura.

Esta violenta transformación y pérdida, representada de manera metafórica en la columna náhuatl para un lector familiarizado con esa lengua y esas figuras, se traduce en una inflexión mimética y denotativa en la columna castellana. Ya no se trata de trasposición ni de comentario: esta ilustración narra un enfrentamiento entre españoles (identificados por sus escudos, espadas, vestimentas y cascos) e indígenas, desnudos y desarmados, más pequeños en su representación, inermes ante el ataque. La escena, que replica el uso de la tinta y el detalle de perfiles y líneas corporales, trabaja también con la organización espacial autóctona y sus significaciones. El centro lo constituye un gran templo, que divide en una parte superior y otra inferior el recuadro. En verdad, se trata de dos templos reunidos por una sola escalinata, que en esa disposición remeda el Templo Mayor tal como aparece en el Mapa de Tenochtitlán por ejemplo (Mundy, “Mapping the Aztec Capital...” 16). Resulta claro aquí quien ataca y quien es atacado, así como la centralidad del templo, que representa la cosmovisión autóctona anatematizada. En ese sentido este

dibujo acuerda con perspectivas occidentales críticas de la conquista, que se hacen eco en todas las crónicas mestizas que señalamos hasta aquí pero encuentran su límite en la religiosidad autóctona, caracterizada idolátrica.<sup>24</sup> En términos de figuras, la representación mimética trabaja a partir de la contraposición y la antítesis, diferenciando claramente españoles e indígenas, retórica característica de los modos de subjetivación occidentales (Adorno, “El sujeto colonial...” 485).

Podríamos afirmar entonces que ambas escenas postulan la tesis central de todo el libro desde el comienzo y funcionan como portal que brinda una clave de lectura para distintos públicos. Por un lado, la narración de una conquista brutal e injusta, frente a seres desarmados e inermes, que no atinan a defenderse y que perecen en las escalinatas del templo que solía acogerlos. Una narración que no traduce sino que comenta la conquista y su legitimidad. Por otro lado, la imagen de la columna náhuatl que, si bien parece trabajar de manera más literal con el texto escrito, opera una selección funcional a la organización metafórica y metonímica de la representación autóctona y de sus géneros (los *cuícatl* y los *tlatolli* a los que me referí al comienzo) y, a partir de ellos, organiza una imagen que connota el fin de una era, un clivaje, el mundo al revés que el *Libro XII* relatará en el resto de sus capítulos.

Esta contraposición entre figuras y versiones, que no postula la armonía sino que se configura en la coexistencia de tradiciones discursivas en conflicto, opuestas incluso, le brinda una peculiar textura el *Libro XII*. Si la retórica es “la moral de una práctica social” (Barthes, *La antigua retórica* 9), la retórica mestiza, que el *Libro XII* representa metonímicamente, extrema la moral de la supervivencia y constituye la condición de posibilidad de la literatura latinoamericana toda.

### Obras citadas

---

<sup>24</sup> Esto se condice con todo un tratamiento de la religiosidad autóctona en el *Códice florentino*, de allí que “el libro 2, que describe las ceremonias y los sacrificios humanos, tiene menos pinturas de las que el texto hubiera necesitado” puesto que Sahagún mismo “consideraba riesgoso tratar [estos temas] por su contenido idolátrico” (Magaloni Kernel, *Los colores...* 7).



- Abbott, Don Paul. *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina Press, 1996. Impreso.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988): 55-68. Impreso.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Sumaria relación del reino de Texcoco*. En *Obras históricas I*. Edmundo O Gorman ed. México: UNAM, 1997. Impreso.
- *Compendio histórico del reino de Texcoco*, en *Obras históricas I, op.cit.* Impreso.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando. *Crónica mexicáyotl*. México: UNAM, 1945. Impreso.
- Añón, Valeria. "Tramas del discurso". *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor, 2012. 41-76. Impreso.
- "Prólogo". *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España*. Fray Bernardino de Sahagún. Buenos Aires: Corregidor, 2016. 9-28. Impreso.
- "Crónicas coloniales desde el Cono Sur". *Crónicas novohispanas*. Luis Barjau y Clementina Battcock coords. México: INAH, en prensa.
- "Archivo y autoría en el *Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España*". *Homenaje a Claudia Parodi*. Jimena Rodríguez coord. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, en prensa.
- Ares, Berta. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos". *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Berta Ares y Serge Gruzinski eds. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997. 38-48. Impreso.
- Barthes, Roland. "El discurso de la historia". *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1987. 191-210. Impreso.
- *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982. Impreso.
- Battcock, Clementina. "Nota histórico-filológica". Fray Bernardino de Sahagún. *Historia de la conquista... , Op. Cit.* 29-35. Impreso.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.
- Carman, Glen. *Rhetorical Conquests. Cortés, Gómara and Renaissance Imperialism*. Indiana: Purdue University Press, 2006. Impreso.
- Carneiro, Sarissa. *Retórica del infortunio. Persuasión, deleite y ejemplaridad en el siglo XVI*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2015. Impreso.
- Catelli, Laura. *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Dissertation on Romance Languages. University of Pennsylvania, 2010. Impreso.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte, 1994. Impreso.
- Dible, Charles. "Los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice Florentino*". *Estudios de cultura náhuatl* 29 (1999): 27-64. Impreso.
- Durán, fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y tierra firme*. Rosa Camelo ed. 2 vols. México: Conaculta-Cien de México, 2002. Impreso.
- González Casanova, Pablo. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- González Echevarría, Roberto. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: FCE, 2000. Impreso.
- Gorbach, Frida y Mario Rufer (eds). *Indisciplinar la investigación*. México: Siglo XXI Editores y UAM Xochimilco, 2016. Impreso.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. John V. Murra y Rolena Adorno eds. México: Siglo XXI Editores, 1984. Impreso.
- Hernández de León Portilla, Ascensión. "Estudio introductorio". *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 9-46. Impreso.
- Hill Boone, Elizabeth. *Relatos en rojo y negro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- Johansson, Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito*. México: UNAM, 2005. Impreso.
- "De la voz indígena al capítulo XV del *Libro XII*". *Estudios de cultura náhuatl*. 29 (1999): 209-241. Impreso.

- León Portilla, Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mexicanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio Nacional, 1997. Impreso.
- *La filosofía náhuatl explicada en sus fuentes*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950. Impreso.
- “Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 2. Manuel Gutiérrez Estevez, Miguel León Portilla, Jorge Klor de Alva coords. México: Siglo XXI editores, 1990. 225-248. Impreso.
- Lienhard, Martin. “La crónica mestiza en Mesoamérica y el Perú hasta 1620”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. IX-17 (1982): 105-115. Impreso.
- *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas, 1990. Impreso.
- López Austin, Alfredo. “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”. *Estudios de cultura náhuatl*. 42 (2011): 353-400. Impreso.
- Lund, Joshua. *The Impure Imagination. Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. Impreso.
- Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*. China: The Paul Getty Institute y UNAM, 2014. Impreso.
- “Pintando la nueva era: el frontispicio del *Libro XII del Códice florentino*”. *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Danna Levin y Federico Navarrete coords. México: UAM Azcapotzalco, 2007. 263-290. Impreso.
- Mazzotti, José Antonio. “El Inca Garcilaso y el sujeto migrante”. ” *400 años de Comentarios reales. Estudios sobre el Inca Garcilaso y su obra*. Elena Romiti y Song No (eds.). Montevideo: Altana, 2010. 195-214. Impreso.
- *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Molina, fray Alonso de. *Vocabulario de la lengua castellana/mexicana*. Edición facsimilar de Miguel León Portilla. México: Porrúa [1555-1571] 2013. Impreso.
- Montes de Oca, Mercedes. “Los difrasismos de la guerra y el sacrificio”. *Destiempos*. III-18 (2009): 426-436. Impreso.
- Mundy, Barbara. “Mapping the Aztec Capital: The 1524 Nuremberg Map of Tenochtitlan”. *Imago Mundi*. 50 (1998): 11-33. Impreso.
- Muñoz Camargo, Diego. Descripción de la cibdad y provincia de Tlaxcala. René Acuña ed. México: UNAM, 1982. Impreso.
- *Historia de Tlaxcala*. Luis Reyes García y Javier Lira eds. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1988. Impreso.
- Pastrana Flores, Miguel. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: UNAM, 2004. Impreso.
- Poupeney Hart, Catherine. “Algunos apuntes en torno a la crónica mestiza (México-Perú)”. *Actas del IV Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*. Jorge Chávez ed. Ciudad Juárez: Universidad Nacional Autónoma de Juárez, 1993. 279-288.
- Quispe Agnoli, Rocío. “Prácticas indígenas de la resistencia: sujetos de la escritura y el saber en los Andes coloniales”. *Revista Iberoamericana*. LXXIII-220 (2007): 415-436. Impreso.
- Romero Galván, José Rubén. *Historiografía novohispana de tradición indígena. Vol. I*. México: UNAM, 2003. Impreso.
- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana, 2002. Impreso.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia de la conquista de México. Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España*. Valeria Añón edición y notas. Buenos Aires: Corregidor, 2016. Impreso.
- *Códice Florentino. Msn 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. 3 vols. México: Secretaría de Gobernación-AGN, 1979. Impreso.
- *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Alfredo López Austin y Josefina Quintana eds. México: Conaculta-Alianza, 1989. Impreso.
- *Códices matrisenses. 2 tomos*. Madrid: Porrúa Turanzas, 1964. Impreso.
- *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ángel María Garibay ed. México: Porrúa, 1964. Impreso.

Said, Edward. *Beginnings. Intentions and Method*. Nueva York: Columbia UP, 1995. Impreso.

Salomon, Frank. "Crónicas de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos". *Chungará*. 12 (1984): 81-98. Impreso.