

**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Literaturas Española y Latinoamericana**

TRADICIÓN INDÍGENA, TRADICIÓN OCCIDENTAL:
TENSIONES EN LAS CRÓNICAS MESTIZAS DE JUAN BAUTISTA POMAR,
DIEGO MUÑOZ CAMARGO Y CRISTÓBAL DEL CASTILLO (MÉXICO, SIGLO
XVI)

**Tesis de Maestría
Presentada por la Lic. María Inés Aldao**

Directora: Dra. Valeria Añón

Diciembre de 2015

El mundo de la posconquista es mestizo,
tanto en los hechos como en la forma de hablar de éstos
Todorov, *La conquista de América*

Cada vez que asumimos como punto de partida que nuestra literatura
es muchas literaturas entre sí imbricadas, y a veces de manera belicosa,
el pensamiento crítico encuentra caminos excepcionalmente creativos
para dar razón no sólo de la heterogeneidad de la literatura latinoamericana
sino también de esas muchas –todas- las sangres
que se entreveran entre nosotros, en nosotros
Antonio Cornejo Polar, 1999

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

| | | |
|----|---|---|
| 4 | | |
| 1. | El natural impulso de narrar | 4 |
| 2. | Auténticas manifestaciones de resistencia | |
| | 6 | |
| 3. | Metodología | |
| | 7 | |
| 4. | Estructura de la tesis | 8 |

CAPÍTULO I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

| | | |
|----|--|----|
| 10 | | |
| 1. | Introducción | 10 |
| 2. | El problema de la cronística colonial | 14 |
| | 2.1. Crónica, literatura o la literatura en las crónicas | 15 |
| | 2.2. Leer hoy las crónicas | 17 |
| 3. | El problema de las “crónicas mestizas” | 18 |
| 4. | Autoría y escritura | 20 |
| | 4.1. <i>Relación de Texcoco</i> de Juan Bautista Pomar | 20 |
| | 4.2. <i>Historia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo | 21 |
| | 4.3. Las <i>Historias</i> de Cristóbal del Castillo | 24 |

CAPÍTULO II. JUAN BAUTISTA POMAR, EL SUJETO CERCENADO

| | | |
|----|---|----|
| 26 | | |
| 1. | <i>Relación de Texcoco</i> . Crónica de un texto olvidado | 26 |
| | 1.1. “Satisfacer y responder”: la Instrucción y Memoria de 1577 | 28 |
| | 1.2. La respuesta del mestizo | 31 |
| 2. | Un enunciador entre la crítica y la adhesión | 32 |
| | 2.1. El rescate del pasado | 32 |
| | 2.2. Procedimientos del mestizo | 34 |
| | 2.2.1. La organización de la información | 34 |
| | 2.2.2. Entre el paganismo del pasado y el presente evangelizado | 37 |
| | 2.2.2.1. El pasado, entre el panegírico y el repudio | 37 |
| | 2.2.2.2. La denuncia de la conquista | 39 |
| 3. | El sujeto entre tradiciones | 41 |
| | 3.1. Pomar y la tradición indígena | 41 |
| 4. | La escritura reivindicativa | 46 |
| | 4.1. Juan Bautista Pomar, el sujeto cercenado | 47 |

CAPÍTULO III. DIEGO MUÑOZ CAMARGO, LA MIRADA DEL ALIADO

| | | |
|----|---|----|
| 49 | | |
| 1. | La otra mirada | |
| | 49 | |
| | 1.1. “El campo belicosísimo asombraba” | 52 |
| | 1.2. Fuentes de la <i>Historia</i> | 56 |
| | 1.3. El <i>locus</i> del enunciador | 58 |
| | 1.4. Estampas: la visibilización del otro | 62 |

| | |
|--|----|
| 1.5. Hernán Cortés, el “señor de todo este Nuevo Mundo” | 64 |
| 2. El relato del pasado | 68 |
| 2.1. “Y comenzaron esta su muy larga itineraria, inaudita peregrinación”: La historia de la migración | 68 |
| 2.1. Tlaxcala: la historia que la Historia no contó | 71 |
| 3. La conquista según Muñoz Camargo: el lugar del aliado | 73 |
| 3.1. “Seáis muy bien venidos”: la llegada a Tlaxcala | 74 |
| 3.2. Cortés en México | 79 |
| 3.3. El relato de la Noche Triste | 81 |
| 3.4. Afianzamiento de la alianza | 84 |
| 4. El presente del mestizo | 87 |
| 4.1. El lugar de la fe | 87 |
| 4.2. El presente colonial o la ficción de la armonía | 91 |
| 5. Coda | 92 |
| 5.1. Acerca de la <i>Historia</i> | 92 |
| 5.2. Acerca de Tlaxcala | 93 |
| 5.3. Acerca de la identidad | 94 |

CAPÍTULO IV. UN CASO ATÍPICO: LAS *HISTORIAS* DE CRISTÓBAL DEL CASTILLO

| | |
|---|-----|
| 96 | |
| 1. La obra de un cronista atípico | 96 |
| 2. La historia de la migración mexicana | 99 |
| 3. <i>Historia de la conquista</i> | 103 |
| 3.1. “Yo, el necesitado”: el Prólogo de <i>Historia de la conquista</i> | 103 |
| 3.2. Recursos de una crónica diferente | 106 |
| 3.3. La visión acerca del español | 111 |
| 3.4. La Noche Triste de Cristóbal del Castillo | 113 |
| 3.5. La retórica de la pérdida | 115 |
| 4. La voz de los “sin voz” | 120 |

CONCLUSIONES

| | |
|--------------------------------|-----|
| 122 | |
| 1. Sobre las crónicas mestizas | 126 |
| 2. Propuestas de lectura | 128 |
| 3. Epílogo | 131 |

BIBLIOGRAFÍA

| | |
|------------------------------|-----|
| 133 | |
| 1. Corpus | 133 |
| 2. Otras fuentes consultadas | 134 |
| 3. Bibliografía crítica | 135 |

INTRODUCCIÓN

Es tan natural el impulso de narrar,
tan inevitable la forma de narración de cualquier relato
sobre cómo sucedieron realmente las cosas,
que la narratividad sólo podría parecer problemática
en una cultura en la que estuviese ausente.
Hayden White

1. *El natural impulso de narrar*

Amputadas, olvidadas, desatendidas. Las crónicas que abordo en este trabajo forman parte de las llamadas “crónicas mestizas” (Lienhard, 1983), un vasto grupo de la cronística colonial en el que ingresan desde textos canónicos como la *Historia de los Indios de la Nueva España e Islas de Tierra Firme* de Diego Durán hasta los menos transitados como los de Cristóbal del Castillo o Juan Bautista Pomar. Grupo de difícil abordaje, en parte, por haber sido analizadas desde una perspectiva meramente histórico-filológica o como fuentes de información sobre las costumbres de los antepasados indígenas o los hechos de la conquista de América.

En cambio, el objetivo de esta investigación es analizar los cruces, apropiaciones y adaptaciones que realizan las crónicas mestizas escritas en los últimos veinte años del siglo XVI en el Valle de México de los discursos de tradición indígena y occidental. Esta tesis se propone estudiar estas crónicas desde los planos semántico, temático y formal, dando cuenta de sus mecanismos de construcción retórica, de sus entrelazamientos y divergencias, que permitirán poner en escena los diversos usos de las tradiciones discursivas.

Me interesa realizar un trabajo textual que recupere en cada texto el grado de proximidad que mantiene con cada tradición y que indique cómo incide dicho gesto en su retórica, en su selección temática y en la defensa de los intereses personales y grupales de cada autor. Asimismo, pretendo especificar las características de las crónicas mestizas que las convierten en un subgénero de la cronística de la Colonia distinto a otros textos, como las crónicas misioneras o escritas por soldados.

Para esto, propongo como corpus tres crónicas mestizas: *Relación de Texcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala* (1592) de Diego Muñoz Camargo, *Historia de la conquista* (1599) e *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* (1600) de Cristóbal del Castillo. La selección de este corpus se debe a cuestiones de diversa índole. Por un lado, abordar de las crónicas coloniales novohispanas aquel grupo más desatendido, las llamadas crónicas mestizas (Lienhard, 1982), que no responden por completo a la retórica occidental ni a la indígena. Considero que, a pesar de que algunas han sido escritas

como respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577, estas crónicas responden al “natural impulso de narrar” inherente a toda cultura (White, 1992) que excede la adecuación al mandato. Por otro lado, tomar de este grupo crónicas de distintos autores que se centran en temáticas similares: llegada de los españoles, representación del pasado indígena, características del rearmado colonial posterior a la conquista.

La elección de esta zona en particular, México, responde al hecho de que las crónicas novohispanas mexicanas conforman un grupo vasto, diverso y prolífico y brindan relevantes testimonios tanto del pasado como de la posconquista a partir de las fuentes utilizadas para su redacción, tanto códices pictográficos como testimonios basados en la oralidad, lo cual me permitirá profundizar el análisis basado en los “cruces culturales” (Todorov, 1988) entre tradiciones. Asimismo, opto por crónicas cuyos autores son descendientes de comunidades de importantes centros culturales prehispánicos o se erigen como representantes de los mismos (Texcoco, Tlaxcala, México-Tenochtitlán) para analizar cómo incide esta pertenencia en su construcción retórica. Estos textos se encuentran incompletos en mayor o menor medida, por lo cual parto de la convicción de que dicha amputación, si bien lamentable, no es impedimento para su abordaje. Por último, recorto de los posibles autores mestizos aquellos de la “segunda generación” (Inoue Okubo, 2007) que han escrito hacia la misma época (entre 1582 y 1600) sus crónicas.

De las escasas ediciones que existen de estas obras prefiero aquellas que presentan una intervención crítica por parte del editor que no implique una transcripción descuidada del texto. Por ejemplo, algunos editores se han tomado la atribución de subdividir la fuente en capítulos, inexistentes en el original, y titularlos según los temas que aborda. Otras veces, los encargados de la edición seleccionan del texto unos pocos fragmentos que consideran más representativos de la obra, obviando su transcripción completa. Considero que esta postura no colabora con el acercamiento a textos que, ya de por sí, se conservan amputados, sobreescritos por los distintos copistas, transcriptos en sucesivas oportunidades por diferentes manos.

En busca de las reproducciones que, a mi criterio, resultan más útiles, en esta oportunidad utilizo las siguientes ediciones: Conaculta, para el caso de la crónica de Cristóbal del Castillo (México, 2001), preparada por Federico Navarrete Linares; Universidad Autónoma de Tlaxcala, para la historia de Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala, 1998), edición paleográfica del Manuscrito 210 de la Biblioteca Nacional de París, a cargo de Luis Reyes García e Historia 16 para la relación de Juan Bautista Pomar (Madrid, 1991), al cuidado de

Germán Vázquez Chamorro. Si bien los estudios introductorios a estas crónicas presentan análisis centradas en lo filológico y/o biográfico, estas ediciones son, hasta el momento, las más fiables y completas que he hallado durante el relevamiento bibliográfico.

2. Auténticas manifestaciones de resistencia

Si bien la conquista de América y, en particular, de Mesoamérica ha sido extensamente atendida desde los estudios históricos e historiográficos, urge un redireccionamiento del análisis de los textos que son consecuencia de ésta, por diversos motivos. En primer lugar, las crónicas mestizas han sido abordadas casi únicamente a partir de los debates que han suscitado: acerca de su inclusión en la literatura, de la historicidad o referencialidad de su contenido, de la pertinencia o inadecuación del término, entre otros. En segundo lugar, los autores más analizados han sido los de tradición occidental, tanto frailes como conquistadores. Por último, los estudios literarios que se han ocupado de los textos mestizos los han estudiado, en principio, desde una perspectiva biográfico-filológica o ideológica, sin atender a sus especificidades estilísticas ni a su condición de textos mestizos.

Por todo esto, propongo, en primer término, revisar el concepto de “crónicas mestizas” y delimitar distintas estrategias y operaciones que las caracterizan. Asimismo, analizar la compleja relación de las crónicas mestizas en la cronística colonial, distinguiendo la multiplicidad de objetivos de cada autor y relevando las operaciones que den cuenta del *locus* de enunciación y de las marcas del receptor. Esto permitirá reconstruir las omisiones como marcas de apropiación y observar de qué forma se representa el enunciador. Me interesa, también, estudiar la traslación y transformación textual de la información recibida de diversas fuentes (orales y escritas) así como otros cruces y apropiaciones de las tradiciones tanto indígena como occidental, además del uso del alfabeto latino, la organización textual y la selección temática. Por último, propongo la relevancia del análisis de este grupo singular, las crónicas mestizas, para la cronística colonial.

Para lograr dichos objetivos, parto de algunas concepciones previas. En primer lugar, considero que las crónicas mestizas del México colonial del siglo XVI relevan un complejo proceso de readaptación semántico-temática del discurso de la cultura otra. Se configuran, de esta manera, textos que ponen en escena una tensionada convivencia de tradiciones discursivas y retóricas y que pertenecen a un grupo que se distingue claramente de otras crónicas del periodo y que son “auténticas manifestaciones de resistencia, escritura para el futuro” (Poupeney Hart, 1995: 281). En ellas, la conformación del sujeto de la enunciación exhibe un distanciamiento fuerte del sujeto de las crónicas de tradición occidental. En las

crónicas de Pomar, Del Castillo y Muñoz Camargo dicho sujeto se presenta desde un lugar que no corresponde por entero ni al del colonizador ni al del colonizado, exhibiendo, de esta forma, una compleja heterogeneidad retórica. Por otro lado, en estas crónicas, la importancia brindada a la tradición indígena es más relevante de lo que suele parecer a simple vista. La adhesión a lo “español” es más una construcción retórica producto de la existencia de un destinatario en su mayoría español que una similitud ideológica del sujeto en detrimento de la parte indígena. En efecto, el enunciador de las crónicas mestizas realiza un relevamiento del pasado indígena que atiende, fundamentalmente, a aquello que no le represente un peligro en el presente colonial con el objetivo de adaptarse en una sociedad que no le otorga el lugar que, supone, le corresponde. Por esto, creo que la proximidad de estas crónicas con las tradiciones indígena y occidental ingresa en grados distintos en cada uno de los textos del corpus porque responden a intereses personales y grupales de sus respectivos autores. Su aparente similitud entre sí y con las crónicas de tradición occidental aleja a la crítica de un análisis atento y minucioso de las particularidades de las crónicas mestizas.

3. Metodología

La propuesta metodológica para esta tesis es dejar de lado los aspectos meramente biográficos, filológicos o contextuales, a los que se hará alusión sólo en la medida en que se necesite, y centrarnos en el análisis discursivo de cada texto y contrastivo del corpus. Es mi intención volver a las fuentes para una “lectura por entero, atenta y reposada” que releve las características propias, las particularidades de cada crónica (O’Gorman, 1972: 168). Considero necesario reconstruir las circunstancias de creación de estos textos y analizar las razones por las que fueron escritos para profundizar en los restos del “encuentro” entre tradición americana y europea (Adorno, 2006). Me interesa adoptar una inflexión literaria para ahondar en las especificidades retóricas de cada texto, hacer hincapié en aquellos usos y estrategias que se aproximen a la tradición indígena y reflexionar sobre la dimensión estética de las crónicas mestizas.

Precisamente por esto, propongo leer las crónicas desde una postura ya iniciada por críticos como Poupeney Hart (1994, 1995, 2000), Inoue Okubo (2000, 2003, 2007), Añón (2011, 2012, 2013, 2015) y que intento implementar en este trabajo. Me refiero a la necesidad de leer las crónicas desde una perspectiva confrontativa. Muchas abordan puntos clave del pasado indígena (las migraciones de los pueblos hasta la fundación de ciudades

como Tlaxcala, Texcoco o Tenochtitlan), de la conquista (la masacre del Templo Mayor, la Noche Triste) y de la incipiente formación de la nueva ciudad sobre la vieja (la erección de una ciudad “a la española” por sobre las ruinas de la ciudad indígena, la esclavitud de los indios). Entonces, sólo su lectura comparativa permite observar, con esa similitud temática como trasfondo, las discrepancias retóricas y hasta ideológicas.

En esta Tesis, abordo cada crónica en capítulos independientes debido a su complejidad y a la novedad del análisis. Sin embargo, presto atención a poner en relación los textos del corpus entre sí y a referir a otras crónicas coloniales novohispanas, tanto mestizas como misioneras y de tradición occidental.

4. Estructura de la Tesis

Este trabajo está organizado en cinco capítulos, además de esta Introducción.

El primero corresponde al Estado de la cuestión, en el que relevo la bibliografía existente sobre el concepto de crónicas mestizas, los textos del corpus y sus autores. Además, hago referencia a textos críticos y teóricos fundamentales para contextualizar dicho corpus, que refieren tanto a la conquista de América e historia de México como a la discusión respecto del estatuto literario de nuestras crónicas, entre otras cuestiones.

El segundo capítulo, llamado “Juan Bautista Pomar, el sujeto cercenado”, está dedicado a *Relación de Texcoco* de Juan Bautista Pomar. Allí analizo la importancia de la “Instrucción y Memoria” de 1577 como punto de partida de la crónica y que sirve, a su vez, para el siguiente capítulo. Abordo, también, las operaciones enunciativas que funcionan en el texto como disparadores que acercan y distancian las tradiciones indígena y occidental. Hago hincapié en el retorno al pasado, tanto en forma crítica como panegírica, y en la lectura que hace el enunciador de su presente colonial. Mi hipótesis es que, en el texto de Pomar, el extenso panegírico de su pueblo es una estrategia retórica que funciona como aval de esa armonía pasada que su presente no le permite reivindicar.

El tercer capítulo, “Diego Muñoz Camargo, la mirada del aliado”, recorre *Historia de Tlaxcala* y, luego de una breve mención a cuestiones estilísticas y uso de las fuentes, analiza su perspectiva de la conquista de México, el pasado tlaxcalteca, la descripción de algunos personajes, como Hernán Cortés, y la historia que siguió a la conquista de la Nueva España. Para esto, selecciono algunos episodios de la conquista, como por ejemplo la llamada Noche Triste, para relevar el *locus* de enunciación del texto. Presto especial atención a la reivindicación de la ciudad de Tlaxcala como pueblo fundamental en la gesta de los españoles y a las estrategias discursivas de las que se vale el autor para esto. En esta crónica

detecto, a pesar del posicionamiento enunciativo del lado del español, una clara adscripción indígena y propongo que la de Muñoz Camargo es una crónica paradigmática de la compleja oscilación del mestizo entre lo indígena y lo occidental. Asimismo, considero que el enunciador del texto representa esa búsqueda identitaria y ese surgimiento de un nuevo sujeto colonial que tiene sus propias características retóricas.

El cuarto capítulo está dedicado a Cristóbal del Castillo y sus crónicas *Historia de la venida de los mexicanos e de otros pueblos* e *Historia de la conquista*. Destaco la atipicidad de ambas crónicas que pueden tomarse como un mismo corpus, para lo cual estudio la historia de la migración que dio origen a la ciudad de México, así como la construcción enunciativa mediante el análisis de la versión de la Noche Triste, la mirada sobre españoles e indios y la crítica al asentamiento español posconquista. Asimismo, abordo las similitudes tanto retóricas como temáticas con los cantos nahuas recopilados durante el siglo XVI. Allí propongo que de las tres crónicas del corpus la de Del Castillo es la que más se inclina por el uso retórico indígena y que su discurso se asemeja fuertemente al de los cantares pre y posconquista, lo cual indica una fuerte cercanía a dicha tradición que el enunciador no explicita pero que su texto, de todas maneras, señala.

Si bien los capítulos II, III y IV cuentan con algunas conclusiones preliminares, el último capítulo está conformado por las Conclusiones de la tesis, que profundizan en las crónicas del corpus y en las características de las crónicas mestizas, en general, para concluir con las observaciones finales.

CAPÍTULO I **ESTADO DE LA CUESTIÓN**

1. Introducción

Al abordar un trabajo de estas características, una de las dificultades a sortear es la vastedad bibliográfica sobre la conquista de América, en general, y de México, en especial. Mucho se ha escrito sobre este tema, lectura obligatoria para quien pretenda adentrarse en el estudio de la cronística colonial y conocer su contexto histórico-social. En este trabajo haremos uso de algunas lecturas que son imprescindibles como marco referencial para el abordaje de las crónicas escritas durante los años posteriores a la conquista de Nueva España.

Sobre la historia de la conquista americana y como marco global a la investigación reconocemos la importancia de la *Historia del Nuevo Mundo* de Serge Gruzinski y Carmen

Bernand, fundamentalmente los tomos I y II, “Del descubrimiento a la conquista” y “Los mestizajes” (1991, 1993, respectivamente). Además, de la *Historia de América. Tomo I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista* (1990) de Leslie Bethell, resulta especialmente útil el capítulo 6 de John Elliott, “La conquista española y las colonias de América”. Ambos textos brindan el marco contextual preciso para circunscribir los textos del corpus, ya que se centran con especial atención en los años que siguen a la conquista de México y en el surgimiento de la Colonia. Para la historia de México, el tomo I de la *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, de Pablo Escalante Gonzalbo (2004), resulta de suma importancia para abordar el estudio de las sociedades prehispánicas hasta los inicios de la Colonia. Este historiador mexicano profundiza en aspectos de la vida precolombina y colonial mexicana que nos son útiles para pensar las crónicas, como las relaciones jerárquicas de los mexicas, las costumbres alimenticias de dicho pueblo y qué significaban sus comidas y bebidas, las prácticas bélicas y mortuorias, las implicancias de los simbolismos religiosos, por ejemplo. Otros aportes desde la historia y antropología que resultan igualmente significativos, son el clásico *La conquista espiritual de México* (1986) de Robert Ricard, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* de James Lockhart (2013), *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810* (2007) y *Tlaxcala en el siglo XVI* (1991) de Charles Gibson, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (1991) de David Brading y *México y los albores del discurso colonial* (1996) de Georges Baudot. Estos textos son necesarios para el abordaje del período novohispano ya que, a pesar de su clara perspectiva histórica, remiten a cronistas y personajes del periodo y refieren a muchas de las fuentes (primarias y secundarias) que son objeto de este trabajo y las sitúan en su contexto.

Las crónicas de este corpus describen en gran parte aspectos de la vida de mexicas, tlaxcaltecas y texcocanos antes y poco después de la llegada de los españoles. Por eso, resulta útil estudiar algunos rasgos y costumbres de los pueblos precolombinos y observar el cambio tremendo que la conquista generó. En este punto y ante la amplitud bibliográfica sobre el tema son fundamentales trabajos como *Las culturas precolombinas* de Henri Lehmann (1992), *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (2013) de Jacques Soustelle y los estudios de Ángel María Garibay, fundamentalmente *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (1985) y de Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* (2004). Para referencias a la literatura indígena en Mesoamérica

siglo la obra de Garibay, prioritariamente su monumental *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954), punto de partida del concepto de “crónicas mestizas” del que me ocupo en este trabajo. Otros trabajos y artículos de Garibay (1945, 1964, 1985, 1987) así como los de su discípulo León-Portilla (1993, 1999, 2003, 2004), fundamentalmente *Visión de los vencidos* (1999) y *El reverso de la Conquista* (1964), revisan la otra versión de los hechos e incluyen por primera vez referencias a cronistas mestizos mesoamericanos, como Diego Muñoz Camargo. Asimismo, para analizar la incidencia de la cultura oral nahua en los textos del corpus (en especial, en las *Historias* de Cristóbal del Castillo) me centro en las compilaciones de cantos del México antiguo realizadas por Portilla (1978, 2011) y José Luis Martínez (2010). Ambos rescatan y reúnen poemas atribuidos a cantores del México pre y posconquista que pongo en relación con las crónicas mestizas.

Otros textos que trabajan la conquista de América desde una inflexión más teórica resultan útiles para pensar nuestro corpus. Si bien cuestionado y desde una perspectiva claramente eurocéntrica, sigue siendo fundamental el trabajo de Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (2008), en tanto aporte semiótico para pensar la conquista. Del mismo autor, *Cruces de culturas y mestizaje cultural* (1988) propone observar los “cruces culturales” no sólo desde el nivel de la experiencia sino, también, en lo discursivo. Al respecto, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797* de Peter Hulme propone reflexionar sobre quién es ese sujeto otro que surge de la conquista desde el concepto de “discurso colonial”, al que define como “un conjunto de prácticas lingüísticas unificadas por su despliegue común en la organización de asuntos coloniales” (1986: 2). Es en este sentido que pensamos las crónicas de este trabajo.

Los grandes pensadores de “lo latinoamericano” han contribuido ampliamente a la reflexión sobre el corpus, las formas de representación de nuestro continente y las implicancias de la “literatura” indígena o mestiza. Pedro Henríquez Ureña, por ejemplo, es uno de los historiadores que en su clásico *Las corrientes literarias en la América Hispánica* (1978) vuelve a reflexionar sobre el lugar de la cronística colonial en la literatura latinoamericana. Ángel Rama (1984, 1985, 2006) profundiza en el complejo entramado cultural que se gesta a raíz de la conquista y propone ahondar en el estudio de la “transculturación” en el discurso narrativo desde la colonia. Por su parte, Antonio Cornejo Polar en sus muchos artículos (1978, 1993, 1997, 1999) y en el fundamental *Escribir en el aire* (1994) piensa la importancia de las crónicas coloniales en tanto representativas de la etapa de conformación de la literatura latinoamericana. Este crítico peruano, si bien

centrado en la zona andina, reflexiona sobre la forma en que la crítica ha analizado la literatura colonial y propone de manera inteligente volver a preguntarnos sobre algunos conceptos problemáticos como “mestizaje”, “sincretismo” e “hibridez”.

Esta investigación estaría incompleta sin precisar la importancia de los aportes de Serge Gruzinski y Martin Lienhard quienes, a pesar de provenir de la historia y la antropología, respectivamente, son grandes conocedores de las culturas y literaturas mesoamericana y andina. Resulta imprescindible *La colonización de lo imaginario* (2007b) en el que Gruzinski revisa las consecuencias no solamente históricas de la conquista en los pueblos amerindios, desde la escritura hasta las prácticas religiosas, y propone el concepto de “occidentalización” como aquel proceso producido en las sociedades mesoamericanas a partir de la llegada de los españoles. A su vez, *El pensamiento mestizo* (2007a) del mismo autor, texto en el que se propone profundizar el complejo tema del mestizaje no sólo en la literatura sino, también, en otras artes. Por su parte, tanto en sus numerosos artículos como en su indispensable *La voz y su huella* (1990) Lienhard desarrolla las características de las “crónicas mestizas” y propone continuar con la revisión y ampliación del término. Aunque con más hincapié en el área andina, Lienhard demuestra que aún desde Europa se puede estudiar con profundidad la realidad colonial latinoamericana.

El libro de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (2011) propone el concepto de “zona de contacto”, fundamental para pensar la realidad colonial desde el contacto entre culturas. También sigo los aportes de Noé Jitrik, en especial *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón* (1992), que brinda una perspectiva novedosa a los análisis del corpus colombino y, por extensión, de la cronística colonial, en tanto insta a pensar dichos textos más desde su inflexión argumentativa que desde la narrativa, propuesta a la que adhiero al analizar el corpus de este trabajo.

Desde un basamento histórico y a pesar de profundizar únicamente en la obra del cronista Hernando de Alvarado Tezozómoc, José Rubén Romero Galván en la primera parte de *Los privilegios perdidos* (2003b) aporta un necesario marco contextual de la nobleza indígena en la Colonia que resulta de suma utilidad para pensar los autores de nuestro corpus. Coordinado por él, el tomo I de *Historiografía novohispana de tradición indígena* (2003a) releva la obra e historia de algunos cronistas mestizos que no suelen ser atendidos desde la crítica, además de ofrecer conceptos, como el que da título al libro, que entran en debate con los que propondremos a lo largo de esta investigación.

Desde la propuesta del “cambio de paradigma” de los estudios culturales y sobre los conceptos de “sujeto” y “discurso colonial” son fundamentales los aportes de Roberto González Echevarría (1984, 2000, 2006) y Walter D. Mignolo (1986, 1991, 1992). Dentro de una perspectiva similar y en diálogo con ellos, resultan útiles los trabajos de la crítica canadiense Catherine Poupene Hart (1991, 1992, 1994, 1995). En el próximo apartado de este Estado de la cuestión me referiré a sus propuestas. Otras aproximaciones clave para pensar este trabajo siguen siendo los postulados de Rolena Adorno (1988a, 1993, 2006) y Kathleen Ross (2006) acerca de la alteridad y el “sujeto colonial”, así como también la categoría de “armonía imposible” (Cornejo Polar, 1994) a la que refiero en los capítulos de este trabajo. Asimismo, la propuesta pionera de Fernando Ortiz (2002) de incorporar el término “transculturación” como alternativa a “aculturación” (adquisición de una cultura distinta) y “desculturación” (pérdida o desarraigo de una cultura precedente).¹ Desde esta formulación parto para abordar la categoría de “crónicas mestizas” y analizar las crónicas del corpus según su condición de “transculturales”.

Por último, para el abordaje de este trabajo considero primordial la obra de Valeria Añón (2009, 2011, 2012, 2013, 2015), quien desde su especialización en crónicas de tradición occidental y en cronistas mestizos (Ixtililxóchitl, Muñoz Camargo y Tezozómoc, entre otros) trabaja desde una perspectiva retórico-crítica que sigo como guía para el análisis de los textos de este corpus.

2. El problema de la cronística colonial

La adscripción a la literatura latinoamericana de los textos de este corpus y de las crónicas de Indias, en general, ha sido siempre motivo de preocupación de la crítica. La naturaleza heterogénea de los textos y la cuestión de la autoría han incidido en las diversas formulaciones de las “Historia de la literatura hispanoamericana” que, no obstante, en su mayoría, se centran solamente en textos canónicos o no resuelven del todo la “cuestión colonial”. Esto sucede, por ejemplo, en la *Historia de la literatura hispanoamericana* de Luis Íñigo Madrigal (1992) o en la también cuestionada *Historia de la literatura*

¹ Con este término, que utilizo a lo largo de esta tesis, Ortiz se refiere a la diversidad de fenómenos de transformación cultural que ocurrieron en Cuba como resultado del encuentro de distintos grupos de diferentes culturas. Según el autor, este término sería más acertado puesto que sugiere una interacción, un diálogo y no una simple operación unidireccional de transmisión cultural. Este concepto fue incorporado luego por Rama para pensar la narrativa latinoamericana (1985) y rechazado por algunos críticos, como Cornejo Polar (1997), por considerarlo “la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje”. De todas maneras, advierte el crítico peruano, ninguna categoría crítica devela la totalidad de la materia que estudia ni resuelve totalmente su problemática.

hispanoamericana de Enrique Anderson Imbert (1997). Por otro lado, sobre la idea de comenzar una “Historia de la literatura” a partir de las literaturas indígenas, Rama (2006) plantea que es una forma organizativa mítica y que obedece a una dominante cronológica: colocarlas al comienzo, simplemente, porque estaban desde antes. Por su parte, Mignolo (1986) critica a las “Historia de la literatura latinoamericana” por iniciar el supuesto de que la literatura colonial es literatura escrita en castellano de o sobre América, fundadas en el criterio idiomático y cultural y plantea la necesidad de cambiar el término “literatura hispanoamericana” por “discurso colonial”. En su introducción a la *Historia de la literatura hispanoamericana*, Roberto González Echevarría (2006) advierte sobre la importancia de ver en la literatura latinoamericana (en la que incluye la brasileña) a la literatura argentina, mexicana, etc., en su individualidad, ya que renunciar a la diversidad, dice, sería equivalente a ver una literatura hispanoamericana como mera proyección de la europea. Por el contrario, plantea que el estudio de esa diversidad es lo que enriquece el todo en esta constante lucha de la literatura hispanoamericana por definirse a sí misma. Asimismo, muchos críticos consideran *Las corrientes literarias en la América Hispánica* de Pedro Henríquez Ureña (1978), como la primera historia de la literatura hispanoamericana realmente significativa que abarca el período colonial, tan problemático en todas las “Historias de la literatura”, como a Brasil.

Entre las perspectivas más novedosas podemos mencionar a Giuseppe Bellini, quien en su *Nueva historia de la literatura hispanoamericana* (1997) dedica el capítulo III a “La voz de los nativos”. Allí plantea que la literatura hispanoamericana “propriadamente dicha” comienza con los escritos de los nativos en castellano pero, también, en lengua indígena, textos que si bien nacieron a impulsos de la cultura española ya cuentan con la “originalidad americana” y nombra a cronistas como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Felipe Guaman Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega y Diego Muñoz Camargo. En esta línea, coincide con Rolena Adorno (2006), quien plantea que si no se contemplan las voces nativas americanas, a los autores mestizos y a lo que llama “culturas en contacto” no puede haber una historia completa de la cultura colonial hispanoamericana. Otro aporte novedoso es el de Ana Pizarro, quien en *La literatura latinoamericana como proceso* (1985) se pregunta qué es la literatura latinoamericana y cómo delimitarla si el mismo concepto de América Latina es controversial. Propone atender a nuestra pluralidad cultural sin pensar la literatura latinoamericana solamente como aquella perteneciente al

sector culto ni remitir las literaturas indígenas al mero antecedente precolombino que luego desaparece ante la cultura canonizada de los sectores dominantes.

Entre tantas y tan variadas propuestas, en esta tesis adhiero a idea de incluir las crónicas mestizas del corpus al periodo inicial de la conformación de la literatura latinoamericana en tanto discursos representativos del complejo entramado de voces y culturas que genera la conquista. Como observaremos en el desarrollo esta investigación, el sujeto que enuncia en estos textos manifiesta el surgimiento de una nueva voz, distinta a las que ya existían en nuestro continente. Así, estas crónicas deben ocupar un lugar central en cualquier Historia de la Literatura Latinoamericana en lugar de formar parte, en el mejor de los casos, de una nota al pie.

2.1. Crónica, literatura o la literatura en las crónicas

Existe abundante material bibliográfico sobre el estatuto literario de los textos de la Colonia y sobre qué es una crónica, en particular. Dentro de esta vastedad, señalo a continuación las líneas más útiles a los fines de mi investigación.

Por una parte, Garibay (1987) señala que las crónicas de la conquista de México deben ser consideradas literatura, situándolas en la segunda etapa de lo que denomina “literatura en lengua náhuatl”. Adhieren a esta postura León-Portilla (2003), quien incluye las crónicas de este corpus como parte de las “literaturas indígenas de México” y Enrique Florescano (1999), quien las conceptualiza como parte de la “literatura histórica de tema indígena”. Si bien los tres autores son historiadores y, por esto, entienden la literatura en tanto relato o narración de acontecimientos históricos o ficticios, cabe incluirlos como antecedente de una fuerte rama que, incluso, hoy día se mantiene en México, esto es, atribuir a los textos mestizos estatuto literario sin ahondar en profundidad sobre las especificidades que los harían formar parte de “lo literario”.

En una línea opuesta, la perspectiva compartida por Mignolo (1981, 1986, 1991, 1992), Vidal (1985), Zamora (1987), Adorno (1988), Scharlau (1990), Poupene Hart (1991, 1992, 1994, 1995), Klor de Alva (1992), entre otros, plantea que las crónicas de Indias no pueden ser caracterizadas de manera estricta como “literatura”, puesto que este término resultaría inadecuado para dichas producciones. Estos portavoces de un “cambio de paradigma” sobre los estudios coloniales proponen cambiar la noción de “literatura” por la de “discurso” para dar cuenta de distintas prácticas culturales dialógicas e interactivas, así como reconocer en el texto otras prácticas semióticas. Además, señalan la importancia de observar en el

“discurso colonial” no solo las características formales del texto y el contexto cultural en el que fue producido sino, también, las ideologías que conforman la cultura de sus receptores. Esta perspectiva se continúa hasta la crítica actual en trabajos como los de Velazco (2003) y Añón (2013).

En una línea más moderada, Jean Franco (1992) propone que a pesar de responder en su mayoría a una obligación y de no poseer *a priori* intención literaria, la preocupación por configurar la imagen americana convierte a las crónicas (y aquí incluye a las mestizas) en textos pertenecientes al período de conformación de una literatura latinoamericana. En artículos posteriores, Adorno (2006) reconoce que en las producciones coloniales hay algo de literario, por lo que dichos textos pertenecen a la “historia de la literatura latinoamericana”, siendo parte y no mero antecedente del desarrollo de la literatura latinoamericana. De manera similar, Pupo-Walker (1982, 2006) plantea que las narraciones escritas luego de la conquista por exceder la simple novedad o dato, forman parte de un proceso que, necesariamente, será creativo. A su vez, Baudot y Todorov subrayan la inclusión de las crónicas coloniales, como la de Muñoz Camargo, dentro de la “literatura histórica” (1990: 6). Según Larsen, rechazar el carácter literario de los textos de la Colonia y, por ende, sus particularidades estéticas es, en realidad, una muestra de la continuación de “la vieja perspectiva colonizadora” (1993: 337). Asimismo, Lienhard sostiene que los textos coloniales son pioneros de “una literatura latinoamericana escrita en alfabeto europeo” (1990a: 12). Por último, Cornejo Polar señala que las crónicas del Nuevo Mundo fundan en Latinoamérica “un tipo de literatura que tiene vigencia hasta nuestros días” (1978: 13).

2.2. Leer hoy las crónicas

En el contexto del debate respecto de la condición “literaria” de las crónicas coloniales, resulta oportuno señalar otra discusión: la de la pertinencia de denominar “crónica” a todo texto que forme parte del extenso y variado corpus narrativo del periodo. Respecto de esto, haremos algunas aproximaciones a las líneas críticas de mayor utilidad.

Como señala Karl Kohut (2009), la llamada “crónica de Indias” constituye un subgénero de la historiografía española que, si se toman como punto partida los escritos de Colón, comenzó a finales del siglo XV y se cerró con las crónicas de los jesuitas exilados a fines del siglo XVIII. Sin embargo, para críticos como Walter Mignolo (1981) no es correcto denominar “crónicas” a los textos escritos durante el periodo colonial. Se trataría, en verdad, de textos diversos que forman parte del discurso historiográfico. En una línea similar,

Roberto González Echevarría plantea que el término “crónica” resulta insuficiente para dar cuenta del extenso y complejo “amasijo de textos que van desde la relación hasta la historia, pero que incluye también la carta, el memorial, el comentario y hasta la visitación” (1984: 155). En tanto, Añón y Rodríguez destacan la relatividad de llamar “crónicas de Indias” a un grupo de textos tan amplio como heterogéneo y proponen el término “archivo americano” para referirse a estos textos que han suscitado tantos debates respecto de su historicidad (2009: 1).

Otros autores proponen superar dicho debate o la mera tipología de las crónicas de Indias para centrarse en la necesidad de ver estos textos como verdaderos discursos persuasivos de resistencia a la imposición del orden colonial (Poupeney Hart, 1992, 1994) o como textos subjetivos que, por sus características estéticas, merecen un análisis atento (Medina, 1993; Rabasa, 2009). Adhiero a estos dos últimos planteos que son imprescindibles en esta investigación.

3. El problema de las “crónicas mestizas”

El término “crónicas mestizas”, vinculado estrechamente a la categoría de “mestizaje”,² ha suscitado un debate de larga data. Garibay propone dicho concepto para aquellos textos que incorporan elementos de las tradiciones indígena y occidental,³ independientemente del origen étnico de su autor (1953). Llama “historiadores mestizos” a aquellos que escribieron tratados de carácter histórico sobre la antigüedad prehispánica fundados en documentos primitivamente recogidos en lengua náhuatl, sin importar su procedencia española o mestiza. El texto de Garibay es pionero en la idea de que el mestizaje no tiene que ver con la raza o lo étnico, propuesta retomada *a posteriori* por casi la totalidad de la crítica.

² No es mi objetivo dar cuenta de la vasta bibliografía y de la densidad del debate en torno a los conceptos “mestizo” y “mestizaje”. Sin embargo, resulta necesario observar que es un término que ha sido muy cuestionado, fundamentalmente por provenir de la antropología, y que pierde su espesura teórica al ser aplicado a las crónicas de Indias (Poupeney Hart, 1995, 2000; Cornejo Polar, 1997; Gruzinski, 2007a; Campra, 2014). Este debate se relaciona estrechamente con cuestionamientos a otros conceptos que, en gran medida, surgieron como contrapropuesta a lo “mestizo”, tales como “hibridez” (García Canclini, 1989; Lienhard, 1990), “heterogeneidad” (Cornejo Polar, 1994), “sincretismo” (Benítez Rojo, 1998) o “transculturación” (Ortiz, 2002). A su vez, Gruzinski distingue “los mestizajes americanos” de cualquier otro tipo de mestizaje, en tanto “esfuerzo de recomposición de un universo pulverizado y, a la vez, como una adecuación local a los nuevos marcos impuestos por los conquistadores” (2007a: 127).

³ Para el concepto de “tradición discursiva” parto de los trabajos de Johannes Kabatek (2004, 2006, 2007), definida como “la repetición de un texto o de una forma textual o de una manera particular de escribir o de hablar que adquiere valor de signo propio. Se puede formar en relación a cualquier finalidad de expresión o a cualquier elemento de contenido cuya repetición establece un lazo entre actualización y tradición; cualquier relación que se puede establecer semióticamente entre dos elementos de tradición (actos de enunciación o elementos referenciales) que evocan una determinada forma textual o determinados elementos lingüísticos empleados” (2006: 157). Es decir, el rasgo distintivo de toda tradición discursiva es la relación que establece un texto con otro anterior en un momento determinado de la historia, “una relación temporal a través de la repetición de algo” (2006: 154).

La obra entera de Martin Lienhard resulta relevante para la definición y comprensión del término, pero fundamentalmente su artículo “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”. En él, retomando a Garibay, plantea que las crónicas mestizas son un “grupo de textos que casi independientemente del origen étnico de sus autores, reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea (indígena y europea)” (1983: 105). Estos textos difieren de la crónica europea sobre asuntos americanos, a la que llama “producción de transición”, y de la crónica (mitológica) indígena. Las crónicas mestizas, propone, están ligadas a los centros de poder colonial que habían sido capitales indígenas: México-Tenochtitlan, Tezcoco, Tlaxcala, Cuzco y pueden estar escritas en español o en náhuatl. Lienhard señala que no existen dichas crónicas en lengua quechua, por las condiciones peculiares de la conquista peruana.⁴ Mi punto de partida para pensar las crónicas mestizas del presente trabajo es esta propuesta de Lienhard.

Otros autores prefieren obviar el término “crónicas mestizas”. Por ejemplo, Salvador Velasco (2003) plantea el concepto “discurso transcultural” para referirse a aquellos textos en los que se negocia la herencia cultural indígena con las nuevas formas culturales dominantes. De todas maneras, subraya que estos textos son “mestizos” por los modos de expresión heterogéneos pero no por el modo de producción de sus discursos historiográficos. En este marco, un aporte destacable a la reflexión sobre las crónicas mestizas es el de José Rubén Romero Galván, quien en *Historiografía novohispana de tradición indígena* (2003) propone enmarcar dichas crónicas dentro del “discurso historiográfico” y denominar “de tradición indígena” a las obras historiográficas compuestas con base en la información indígena y “de tradición náhuatl” a aquellas de tradición indígena que se limitan al área de la cultura náhuatl. De su misma escuela y a partir de sus formulaciones, el historiador Miguel Pastrana Flores (2004) propone llamar “mestizaje historiográfico” a la confluencia y fusión de dos tradiciones históricas, término que incorporaría a las “crónicas mestizas”. También concuerdan en estos postulados Danna Levin Rojo y Federico Navarrete (2007) y Yukitaka Inoue Okubo (2003), todos ellos para el trabajo con textos del universo novohispano.

⁴ En un texto posterior, Lienhard propone el término “literatura escrita alternativa” para los “códices en escritura glífica con o sin transcripción alfabética, crónicas de todo tipo, títulos, cartas (en lengua indígena, española o latín), etc.” (1990b: 11). En estos textos, debajo de su textura “occidental” subyacen “formas de conciencia y voces nativas”. Por esto, prefiere este concepto ante otros como “fuentes etnohistóricas”, “visión de los vencidos” o “literatura prehispánica”.

Inoue Okubo, además, propone el término “crónica indígena” en lugar de “crónica mestiza” para aquellos textos escritos por autores que poseen, aún parcialmente, sangre indígena y que recuperan el pasado de sus pueblos a través de información cuyo acceso sería imposible para los españoles (2003). Sin embargo, en un artículo posterior (2007) discute consigo mismo al postular la ambigüedad del término que había planteado. Su propuesta conceptual, algo contradictoria respecto de sus postulados iniciales, consiste en erradicar los grupos dicotómicos fijos, las líneas divisorias fijas (ya que un autor no siempre representa la visión de un grupo específico dentro del mundo indígena) para analizar las gradaciones manteniendo los extremos (indio/español). De esta manera, los textos serán +/- mestizos, +/- españoles, +/- indígenas.⁵ Si bien es destacable la relevancia que otorga al tema Inoue Okubo, en su planteo aún persiste el tema de la etnicidad del autor, cuestión de la que pretendo distanciarme en este trabajo.

4. Autoría y escritura

Hablar de la autoría en las crónicas de Indias implica necesariamente un sinfín de debates teóricos que no es nuestro objetivo relevar. Baste decir que cuando pensamos en “autor” nos posicionamos en los trabajos de Foucault y Chartier. En “¿Qué es un autor?” (2010) Foucault propone la “función autor”, concepto que surge a partir del enorme control social que la modernidad impone y que genera la construcción de un autor individual, de un nombre propio que se responsabilice por su texto. Por su parte, Chartier en “Figuras de autor” (1994) parte del texto de Foucault y propone la revisión de los contextos de producción, circulación y recepción del texto. Para Chartier, el autor “no es el amo del sentido” ni debe imponer sus intenciones. No obstante, “autor” y texto son producto del “las determinaciones múltiples que organizan el espacio social de la producción literaria o que, más generalmente, delimitan las categorías y las experiencias que son las matrices mismas de la escritura” (44).

Teniendo en cuenta esta cuestión relativa a la autoría, compleja siempre en las crónicas coloniales, y a pesar del vasto grupo bibliográfico respecto del tema de las crónicas de Indias, aún hay mucho por escribir en torno a los autores de este corpus. Siguen resultando insuficientes los estudios preliminares o introducciones a las distintas ediciones de las

⁵ Otra variante al término es la de Germán Vázquez Chamorro (2003), quien propone el concepto de “crónica criolla” para las historias escritas por mestizos que hacen hincapié en el pasado autóctono pero organizan distintamente el material, ya que lo presentan de manera sincrónica.

crónicas, en la mayoría de los casos, panegíricos de los autores o compendios biográfico-filológicos que distan de una profundización del entramado textual.

4.1. *Relación de Texcoco de Juan Bautista Pomar*

Un ejemplo de esto lo constituye el texto de Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco*, escasamente considerado en los estudios coloniales. El estudio introductorio de la edición preparada por Vázquez Chamorro (1991) se limita a señalar la importancia del texto como reivindicación de parte del pasado indígena y como respuesta a un cuestionario oficial.

Sorprende su omisión en autores como Ross (2006), que trabaja con textos historiográficos de diversas épocas y que, a pesar de la relevancia de su propuesta, se inclinan hacia los autores más canónicos. Pocas referencias encontramos en Romero Galván (2003a), cuyo trabajo con la “historiografía novohispana de tradición indígena” alude a *Relación de Texcoco* sin incluirla con profundidad en el estudio, y en Gruzinski (2007b).⁶ Existen algunas referencias biográficas en los trabajos de Vázquez Chamorro (1991) y Todorov (2008) y citas textuales que ejemplifican el contexto histórico (Martínez Marín, 2003; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007b).

René Acuña (1986) brinda un breve esbozo biográfico del autor y algunos datos filológicos en el tercer tomo de las *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Adorno (2006) señala a Pomar como uno de los más notables escritores de historia de tradición nativa de la tradición nahua, junto a otros cronistas como Tezozómoc e Ixtlilxóchitl. Luego de una escueta descripción de la vida y obra del cronista, presenta a *Relación de Texcoco* como una de las mayores fuentes de información sobre dioses nativos y cultura precolombina y colonial.

Algunos críticos contemporáneos comienzan a centrar su atención en las crónicas mestizas menos abordadas, como la de Pomar (Inoue Okubo, 2000, 2003, 2007; Añón, 2011, 2012, 2013, 2015). Inoue Okubo (2007) analiza brevemente su postura enunciativa en un análisis contrastivo con el texto de Muñoz Camargo para demostrar que, a pesar de que ninguno se identificaba a sí mismo con los indígenas y que ambos trataron de asimilarse al grupo noble de su lugar de origen, son portavoces de pueblos distintos y, por eso, su mirada sobre los indígenas difiere. Sin embargo, hallamos un análisis más profundo de otro texto de Pomar, *Romances de los Señores de la Nueva España* (Garibay, 1964; León Portilla, 2003) que del que compete a este trabajo.

⁶ Gruzinski al trabajar sobre los cuestionarios de 1577 deliberadamente plantea la imposibilidad de analizar una crónica de tamaño complejidad de acuerdo con los objetivos específicos de su investigación.

4.2. *Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo*

Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo ha suscitado una atención mayor. Con frecuencia se hace uso de la crónica como cita textual (Ricard, 1986; León Portilla, 2004; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007a), generalmente para describir la historia de la conquista desde la visión tlaxcalteca. Inoue Okubo (2007) realiza un análisis, si no exhaustivo, bastante aproximativo al texto, puesto, a su vez, en comparación con *Relación de Texcoco*. Fundamental resulta el aporte de Charles Gibson (1950), quien se centra en un estudio biográfico respecto de la identidad de Muñoz Camargo. Por su parte, Gruzinski explicita que, por ser obra de interés y de considerables escollos, no podrá trabajarla (2007b).

René Acuña analiza el pre-texto de esta crónica en su estudio preliminar de la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* y concluye que, a pesar de que el texto fue escrito en respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577, “adquirió proporciones de verdadera crónica” (1981: 25). Ineludible resulta el estudio de Manuel Carrera Stampa (1945) sobre *Historia de Tlaxcala* el cual, si bien fue muy discutido *a posteriori* por críticos como Vázquez Chamorro (2003), sobre todo debido a los incorrectos datos biográficos que brinda, es un abordaje pionero en tanto puede considerarse uno de los primeros análisis estilísticos de la crónica.

Luis Reyes García (1998) realiza un extenso recorrido biográfico y filológico como introducción a su edición al texto, aunque deja de lado gran parte del análisis retórico para brindarle importancia a, por ejemplo, la descripción de las fuentes de la crónica. En otro estudio preliminar, en este caso, para la editorial Dastin, Germán Vázquez Chamorro (2003) aporta datos significativos sobre el autor y el texto. Si bien esta edición aporta un glosario nahua, es una edición incompleta: el editor omite la parte de la “Historia Natural” y divide la crónica en capítulos titulados también por él. Realiza algunos señalamientos estilísticos pero, al igual que en la edición dedicada a *Relación de Texcoco*, se centra más en lo biográfico-filológico. Estas libertades que se toman algunos críticos, lejos de aproximar al lector a la obra, generan más oscuridad sobre sus cuestiones filológicas e imposibilitan un estudio integral de la misma.

Una breve mención a Diego Muñoz Camargo y su obra encontramos en el texto de Todorov y Baudot, *Relatos aztecas de la conquista* (1990), que resalta su originalidad principal: recurrir directa o indirecta a las fuentes indias y presentar una visión ajustada a la parcialidad tlaxcalteca. Incluye en esta antología los capítulos de *Historia de Tlaxcala* en

que se describe la conquista desde una visión plenamente tlaxcalteca. Los autores ponen en relieve la importancia del texto de ser “la primera y más segura de las versiones de la conquista que los tlaxcaltecas, principales aliados de los conquistadores, compusieron” (46).

En su estudio sobre la épica de los pueblos nahuas, Garibay (1945) resalta la importancia de *Historia de Tlaxcala* en la recopilación de parte de los cantos y relatos de la nación tlaxcalteca. Jorge Klor de Alva dedica parte de su estudio a Muñoz Camargo al analizar el discurso colonial y su representación del otro y señala que todo cronista mestizo demuestra con su texto cómo los nahuas hacen uso de lo europeo para situarlo en el interior de un sistema que sigue un modo de percepción de lo real diferente al occidental (1992: 15).

Otras breves menciones son la de Rolena Adorno (2006), quien lo considera uno de los más importantes historiadores de la tradición nahua, representante de la perspectiva tlaxcalteca, y brinda en su artículo una breve descripción biográfica. Rosaura Hernández (2003), por su parte, realiza un análisis solamente biográfico-filológico en el que da cuenta de la vida, obra y ediciones del autor. Marilyn Miller discute con Vázquez Chamorro y brinda una perspectiva nueva puesto que parte de la idea de que el narrador de la *Historia de Tlaxcala* no es tan español como la crítica lo quiere hacer ver. Por eso, propone indagar en la complejidad enunciativa de esta crónica mestiza y afirma que “while the text may seem to be a straightforward apology for Spanish conquest and presence in New Spain, certain structural anomalies, as well as contextual features, complicate the message of the text” (1997: 2).⁷

Salvador Velazco, en tanto, brinda una perspectiva novedosa acerca de Muñoz Camargo tanto en sus artículos (2003a) como en *Visión de Anáhuac*, libro en el que realiza un análisis que promete pero no termina siendo lo suficientemente contrastivo entre las crónicas de Muñoz Camargo, Tezozómoc e Ixtlilxóchitl (2003b), limitándose a capítulos que las analizan en forma autónoma. Fundamental resulta el aporte de Añón en sus artículos sobre crónicas mestizas novohispanas (2011) y sobre Muñoz Camargo, en particular (2013). Su trabajo con la memoria, los usos del pasado y las tensiones y omisiones de las crónicas desde un abordaje retórico-literario así como el análisis contrastivo con otros textos como la obra de Ixtlilxóchitl, son fundamentales para esta investigación.

En el año 2008 Sergio Ángel Vázquez Galicia presentó una tesis para la Universidad Autónoma de México sobre Muñoz Camargo y Chimalpahin pero desde una perspectiva plenamente histórica. De todas maneras, su investigación resulta de importancia dado que

⁷ “Mientras que el texto puede parecer una apología directa de la conquista española y su presencia en Nueva España, ciertas anomalías estructurales, así como características contextuales, dificultan su mensaje” (la traducción es mía).

aborda *Historia de Tlaxcala* haciendo uso de otras disciplinas, aspecto que puede ser gran utilidad para la comprensión de un texto mestizo.

4.3. Las *Historias de Cristóbal del Castillo*

Cristóbal del Castillo es el autor menos atendido por la crítica entre los que componen nuestro corpus. El hecho de que su crónica no se haya conservado sino en breves fragmentos tuvo como consecuencia que la crítica no se sumergiera de lleno en su análisis. Por eso, sobre este autor encontramos escasas referencias que lo asocian, en general, a otros cronistas mestizos como Chimalpain o Tezozómoc (Romero Galván, 2003a; Gruzinski, 2007b).

Quizás el estudio más profundo sea el de Federico Navarrete Linares, quien se ha ocupado de Del Castillo en diversas oportunidades. Su “Estudio preliminar” a la edición de Conaculta (2001) es, hasta la fecha, el abordaje más completo sobre estas crónicas y abarca escuetas discusiones sobre la veracidad del texto, el enunciario, la adscripción étnica del narrador y la biografía conocida del autor. Incluye, además, un apartado titulado “Cristóbal del Castillo diez años después”, agregado posterior a la edición de 1991. Sin embargo, sólo se ocupa en profundidad de los rasgos biográficos del autor y de los ejes temáticos de su obra. En un artículo posterior (2003), si bien no aporta un análisis útil ni información nueva, rescata la originalidad del texto por su condición de “disidente” respecto de otras crónicas nahuas que narran desde la visión mexicana.

Carlos Martínez Marín (1976) registra la importancia del texto de Del Castillo como fuente etnográfica más que histórica en su artículo sobre la migración mexicana. Un breve párrafo le dedica Miguel León-Portilla en *Literaturas indígenas de México* en el que simplemente resalta la importancia de narrar la conquista para mantener vivo el pasado prehispánico y de haberlo escrito en náhuatl, catalogando al autor como “cronista de otras regiones” (2003: 298). Dada la versión diversa que brinda esta crónica, llama poderosamente la atención su ausencia en *El reverso de la conquista* (1964), libro en el que León-Portilla reúne testimonios indígenas mayormente desconocidos sobre la conquista. Sorprende que tampoco Todorov y Baudot hayan reparado en Del Castillo en su *Relatos aztecas de la conquista* (1990), texto en el que dedican un capítulo especial a los relatos en lengua náhuatl que se ocupan de la conquista de México.

En el ámbito académico se han escrito pocos trabajos sobre el autor. Aunque desde una perspectiva histórica, la tesis doctoral del mexicano Ramón Troncoso Pérez (2012) merece especial atención pues se propone trabajar con los fragmentos de la obra llamándola según

la denominación de Francisco del Paso y Troncoso en 1908, “Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac”. Esta tesis, si bien útil ante la escasez de bibliografía sobre Del Castillo, se aproxima mucho al estudio de los rasgos franciscanos en el texto y el concepto de “Nepantla”,⁸ dejando otros aspectos igualmente importantes de lado. Cabe mencionar que el trabajo incluye una edición anotada de la crónica siguiendo la transcripción de Pichardo y un “Glosario de términos nahuas”, aunque no llega a ser una edición crítica pues las notas son, casi exclusivamente, traducciones de términos nahuas y especificaciones sobre topónimos.

Finalmente, existe bibliografía abundante sobre los cuestionarios que originaron *Relación de Texcoco* e *Historia de Tlaxcala*, ambos realizados *a priori* como respuesta a cuestionarios oficiales. Por resaltar algunos, nombramos los textos de León Portilla (2003), Ross (2006), Altuna (2002), Mignolo (1986, 1991) y Gruzinski (2007b). Dichos cuestionarios son el origen de las crónicas conocidas como “Relaciones geográficas”, “descripciones regionales de América que la Corona había concebido entonces como una necesidad imperiosa para conocer bien sus territorios de ultramar” (Baudot y Todorov, 1990: 45).

Luego de este recorrido por la bibliografía sobre el tema y al observar la escasez de análisis sobre los textos del corpus, propongo una aproximación a estas crónicas mestizas desde una perspectiva que profundice sus características retóricas y estilísticas, haciendo uso de lo histórico y contextual sólo en la medida en que sea imprescindible. Desde este abordaje novedoso pretendo realizar un aporte significativo a los estudios coloniales y a la cronística menos transitada.

⁸ Para Salvador Velazco (1998), estar “nepantla” significa quedar en medio de dos mundos, en este caso, el español y el indígena. Velazco toma el concepto de la *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme* del fraile dominico Diego Durán (1581), texto en el que se incluye una interesante anécdota. Cuenta Durán que al reprender a un indio por haber realizado una fiesta en la que, sospechaba, se habían realizado rituales demoníacos, el indio le responde: “Padre, no te espantes pues aun estamos nepantla”. Y agrega el fraile: “Y como entendiérase lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros” (Durán, 1984: 234). Pastrana Flores señala que es un concepto imprescindible para comprender la historiografía de tradición indígena novohispana (2009: 275).

CAPÍTULO II **JUAN BAUTISTA POMAR, EL SUJETO CERCENADO**

En Acolhuacan - Tezcoco
se guardan maravillosas
las pinturas de los anales;
en las casas de los libros,
están las flores preciosas.
Anónimo, Ms. *Cantares mexicanos*

1. *Relación de Texcoco. Crónica de un texto olvidado*

Hacia 1582 el cronista mestizo Juan Bautista Pomar⁹ finaliza *Relación de Texcoco*, uno de los textos que menos atención ha recibido desde la crítica. Escrita a pedido de la Instrucción y Memoria de 1577, consta de una introducción del autor y treinta y un capítulos de variada extensión, aunque las copias que se conservan hoy día comienzan por el capítulo XI y carecen de los XXVIII y XXIX.¹⁰ El texto culmina de manera abrupta, lo cual implica que, probablemente, la crónica no terminase en este capítulo sino con una conclusión o cierre que, al igual que las pinturas y los apartados iniciales, se ha perdido. Cada capítulo se encuentra precedido por un breve epígrafe que retoma y sintetiza la pregunta del cuestionario a responder.

La crónica contiene numerosas ilustraciones, hoy extraviadas, a las que el narrador se refiere en diversas oportunidades: “En la forma en que se ha dicho y pintado” (36), “la estatua que hemos dicho y pintado” (37), “de la suerte que en esta relación va pintado” (59),

⁹ Como sucede con tantos cronistas mestizos, poco se sabe de Juan Bautista Pomar y escasos análisis de su obra se han hallado. Este cronista mestizo texcocano, hijo de un español llamado Antonio de Pomar, colono sin indios, que no participó en la conquista de México, y de una india, hija natural del rey Netzahualpilli con una esclava, murió en 1590, aunque la fecha de nacimiento no se conoce con certeza. Algunos biógrafos suponen que nació en 1535 (Vázquez Chamorro, 1991) y otros se inclinan por 1527 (Acuña, 1986: 35). Era bisnieto del *tlatoani* texcocano Nezahualcōyotl. Pomar intentó obtener un lugar relevante dentro de la nobleza indígena texcocana (Inoue Okubo, 2003: 4) y su texto forma parte de ese intento. Criado como cristiano, aprehendió las costumbres y tradiciones de su madre. Hablaba con igual fluidez español y náhuatl. Gruzinski sugiere que pudo haber estudiado en el colegio de Tlatelolco, que reunía a indios y mestizos vinculados con la nobleza indígena (2007b: 68). Fue escribano de su ciudad natal. En *Monarquía Indiana* Torquemada plantea la posibilidad de que no haya nacido en Texcoco y que haya hecho uso de esta supuesta jerarquía para reclamar la gobernación de dicha ciudad, cargo que no logró conseguir. Posteriormente, mantuvo litigios legales con sus sobrinos por cuestiones de herencia (1977: 74-75). Redactó una información de servicios por medio de la que pretendía el trono de su abuelo, petición que fue tomada en cuenta recién hacia 1602 (Inoue Okubo, 2000: 219). En vida sólo obtuvo una parte menor de la herencia, una gran mansión, en la que residió hasta su muerte (Vázquez Chamorro, 1991). Tres textos son de su autoría: *Relación de Texcoco*, finalizado en 1582; un conjunto de poemas en náhuatl, *Romances de los señores de Nueva España*, que algunos historiadores fechan hacia 1585 y, por último, fuera del ámbito literario, una relación con el fin de conseguir el legado de su abuelo.

¹⁰ Pomar, Juan Bautista (1991) *Relación de Tezcoco* en Vázquez Chamorro, Germán (ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16. De aquí en adelante, las páginas que refieran a esta edición irán entre paréntesis.

entre otros ejemplos que indican que las pinturas estaban dedicadas a los dioses descriptos (Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tláloc), la ceremonia de jura del rey o el peinado de las mujeres, entre otras cuestiones relativas a personajes y costumbres del pasado indígena. Sobre estas pinturas pertenecientes al manuscrito que conservó Pomar, Acuña señala que por lo menos seis son las que ilustran en la actualidad el *Códice Ixtlilxóchitl* que se conserva en la Biblioteca Nacional de París. De aquí conjetura que tanto Ixtlilxóchitl como Torquemada pudieron ser los responsables de la desaparición de los manuscritos (1986: 40). Algunas páginas del original evidentemente han sido rotas puesto que las copias que se conservan no han podido reproducir algunas frases en su totalidad.¹¹

El texto fue publicado en 1891 por el filólogo e historiador mexicano Joaquín García Icazbalceta. La historia del manuscrito, como suele suceder en el caso de las crónicas coloniales, merece un párrafo aparte. El original se ha perdido. Sólo queda una copia de la época que, desde la década de 1920, permanece en la Universidad de Austin, Texas. Según Adorno, debemos el conocimiento de esta crónica a la obra de otro cronista mestizo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien cita el texto (2006: 73). Señala Acuña que el manuscrito original de Juan Bautista Pomar que se ha hallado consiste en una copia adulterada e incompleta, realizada por Ixtlilxóchitl a principios del siglo XVII (entre 1609 y 1626). Acuña propone, además, la existencia de dos manuscritos originales: uno que se envió a España y otro que conservó el autor, tal como sucedió, como veremos, con las copias de Diego Muñoz Camargo. Se desconoce en la actualidad dónde se encuentran. Al parecer, los únicos que tuvieron en sus manos dichas copias fueron tanto Ixtlilxóchitl como Torquemada (1986: 36). El llamado “Manuscrito (Ms.) de San Gregorio” es el mismo que se conserva en la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas, en la Colección Genaro García, con la signatura “G57-59”. Es una copia del original hecha por Ixtlilxóchitl. Al morir éste en 1650, esta copia pasó a manos de Juan de Alva Cortés, quien hacia 1680 la cedió a Carlos de Sigüenza y Góngora. Al fallecer éste en el año 1700, la copia quedó en la Compañía de Jesús, por cuya disposición pasó al Colegio de Indios de San Gregorio que la orden religiosa administraba. Desde 1819, aunque se desconocen los motivos, pasó a formar parte de la biblioteca de José María de Agreda y Sánchez y, posteriormente, fue adquirida por Genaro García. El manuscrito fue vendido a la Universidad de Texas, Austin, hacia 1827 (Acuña, 1986: 39-40). En la Biblioteca

¹¹ Esto sucede en las páginas 62, 64, 66, 68, 70, 71 y 74 de la edición con la que trabajo.

Enciclopédica del Estado de México existe una edición facsimilar de la edición de García Icazbalceta hecha en México en 1975.¹²

1.1. “Satisfacer y responder”: la Instrucción y Memoria de 1577

Como plantea Walter Mignolo, no podemos catalogar la *Relación de Texcoco* como historia, carta o relación ya que se trata de un texto en el que confluyen dos o más modelos: el impuesto por la Instrucción y Memoria, y el proveniente de la tradición humanista a través del molde europeo occidental: “Ni historia, ni carta, ni relación, sino un discurso híbrido en el que confluyen dos o más modelos; el modelo de “ver” de uno y el modelo de “escribir” del otro (contexto humanista)” (1986a: 479). Por su parte, Acuña caracteriza al texto como un “informe semierudito” más similar a la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo que al resto de las *Relaciones geográficas*, que resultan de los cuestionarios (1986: 36), fundamentalmente porque Pomar manifiesta en forma constante su meticulosidad al recopilar esa información que, debido al pedido de la burocracia colonial, tuvo que buscar.¹³ Esta “historia local”, que es relato de una región y de un grupo étnico (Florescano, 1999: 264), presenta la misma ambigüedad que otras relaciones que son producto de las respuestas a los cuestionarios: si bien el motivo de la escritura es la obediencia al pedido colonial, la *Relación* excede significativamente el objetivo primero.

Entre 1578 y 1585 en la Nueva España los corregidores y alcaldes mayores convocaron a los responsables de los pueblos indígenas para responder un cuestionario que había sido elaborado por el cronista y cosmógrafo del rey, Juan López de Velasco, en 1577.¹⁴ Este

¹² Las escasas ediciones del texto halladas hasta el momento son las siguientes: “Relación de Texcoco”, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, III, México, 1891; “Relación de Tezcoco” (1971) en *Breve relación de los señores de la Nueva España / A. de Zurita*; ed. de J. García Icazbalceta (Reproducción facsimilar de la edición de 1891 de J.G. Icazbalceta); “Relación de Texcoco” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición a cargo de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, 1986, pp. 45-113; *Relación de Tezcoco* en Vázquez, Germán (ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1991; *Relación de Tezcoco*, México, Díaz de León, 1981; “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, tomo III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp. 21-113 (que sería la copia tardía y adulterada hecha por Alva Ixtlilxóchitl); “La relación de Juan Bautista Pomar” en Ángel María Garibay K., *Poesía Nahuatl, III*, (incluye el texto nahuatl y versión castellana de *Romances de los Señores de Nueva España*, México, Universidad Nacional, 1964); *Relación de Tezcoco*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe editor, 1941; *Relación*, ap. Nueva Colección de Documentos para la Historia, reimpresión 1944, p. 3 ss.

¹³ Las llamadas “Relaciones geográficas” son “descripciones regionales de América que la Corona había concebido entonces como una necesidad imperiosa para conocer bien sus territorios de ultramar” (Baudot y Todorov, 1990: 45).

¹⁴ Elena Altuna subraya que la labor de Velasco consistió, en realidad, en reducir a cincuenta las doscientas preguntas del cuestionario original que ya se venía redactando a la par de las *Ordenanzas del Consejo de Indias* desde 1571 (2002: 21). Para Gruzinski, el legista hizo más que eso al perfeccionar y transformar los cuestionarios anteriores (de 1569, 1570 y 1573) en la Instrucción y Memoria de 1577 (2007b: 77).

asunto no era nuevo pues se inspiraba en los cuestionarios preparados con anterioridad por Juan de Ovando y Godoy, quien se había propuesto reunir tanta información como fuera posible sobre los territorios sometidos a la Corona.¹⁵ Este texto, conocido como “Instrucción y Memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias, que su Majestad manda hacer, para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas”, se componía de cincuenta capítulos divididos, a su vez, en varias preguntas cuyo conjunto abordaba más o menos todos los aspectos del mundo colonial: toponimia, flora, fauna, clima, recursos agrícolas y mineros de los pueblos de Nueva España, lenguas, historia política, población, enfermedades, comercio, entre otras,¹⁶ amplia gama que refleja la ambición del proyecto que alimentaban el Consejo de Indias y el cosmógrafo real (Gruzinski, 2007b: 77). Esta Instrucción y Memoria fue distribuida por el Consejo de Indias a personas distintivas de la administración española, grupo que reunió a un número representativo de españoles y nativos que proveyeron las respuestas a cada pregunta en forma oral mientras el notario público las escribía para enviarlas, luego, a su superior. Al respecto, Mignolo señala la complejidad de dicha situación comunicativa en la que confluyen dos textos, el que se “manda” escribir y su respuesta, es decir, “el escrito” o informe final (1991).¹⁷

Si bien dichos cuestionarios produjeron una cantidad impresionante de respuestas e información (aproximadamente ciento sesenta y ocho *Relaciones de la Nueva España* con información de más de cuatrocientos pueblos),¹⁸ es cierto que un capítulo aparte merecen aquellas respuestas realizadas por cronistas mestizos, las “memorias por encargo” (Gruzinski, 2007b: 77). El caso es especial, puesto que los mestizos abordan la respuesta desde una especial reinterpretación que combina ambiciones historiográficas y políticas

¹⁵ Al respecto, Walter Mignolo señala que la “Instrucción y Memoria” de 1577 es un perfeccionamiento de la de 1559 y un modelo para la de 1582 (1986a: 476).

¹⁶ René Acuña recopila el listado completo en el tercer tomo de *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986). También en Mignolo (1986a).

¹⁷ En su artículo “Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial” Mignolo desarrolla la importancia de esta transformación del relato oral de los informantes en relato escrito con fines administrativos, realizado por un letrado o notario (1991: 110-111). Esto generaba una compleja situación enunciativa caracterizada por roles textuales en los cuales el que profiere el “mandato” no es el que escribe y quien escribe la respuesta (en general, un escribano) no es el destinatario de ella. Los destinatarios no son quienes enuncian sino que los mensajes llegan a través de distintos mediadores. En esta cadena comunicativa se pierde la posibilidad de un lucimiento personal en las respuestas y de acceso directo al rey. Se trata de un mandato en el que la acción se ordena por medio de un texto y que se cumple al escribir otro texto que regresa a unos destinatarios: el Rey y el Consejo de Indias. Además, según Mignolo, la estructuración jerárquica de dicha comunicación es la que impone no sólo qué contestar sino de qué manera (1986a: 457-459).

¹⁸ Señala Gruzinski que muchas fueron destruidas mientras que otras tantas aún aguardan una lectura atenta (2007b).

(Gruzinski, 2007b: 79).¹⁹ Estos narradores de la segunda mitad del siglo XVI y los de las dos primeras décadas del XVII son testigos en gran parte del fenómeno del rápido cambio social, que ellos mismos ayudan a crear a través del lenguaje y la memoria (Ross, 20036: 132).

En los casos de Pomar y Muñoz Camargo, el texto que se desprende del cuestionario dista mucho de ser un relato objetivo que tiene como único fin el de obedecer. Por el contrario, la Instrucción y Memoria habilita la escritura de textos cuyo tinte persuasivo los convierte en verdaderos manifiestos en defensa de su situación social, tanto colectiva como personal. Es así como las relaciones o historias que surgen de este pedido oficial satisfacen escueta e incompletamente las preguntas para diagramar un relato que convierte la rigidez de un cuestionario en narración subjetiva y en un discurso altamente manipulado, plagado de desvíos, recortes y omisiones.

En el caso de Juan Bautista Pomar resulta relevante la aparente atención prestada a la resolución de cada una de las preguntas y la referencia constante a la labor de información que emprendió para responderlas. Paradójicamente, el autor incluye como epígrafe la pregunta en cuestión para, luego, resolverla en forma veloz y trazar una línea narrativa que no contempla la consigna o profundizar en aspectos que no han sido solicitados.

Como se observa en algunos capítulos de la crónica (por ejemplo en el XVI, en el que se solicita la descripción de los accidentes geográficos sobre los que el pueblo se asienta), los cuestionarios eran redactados sin ningún tipo de orden cronológico ni específico, con lo cual sus respuestas generan un texto desorganizado, que oscila entre temáticas varias tales como los orígenes, la formación del pueblo, sus características específicas, sus costumbres y gobernantes hasta cuestiones meramente geográficas.

En otros capítulos (como en el XXVI, referido a las hierbas curativas que utilizan los texcocanos para prácticas higiénicas y médicas), el enunciador se posiciona como aquel que satisface la demanda del cuestionario, a pesar de que ya se ha dicho mucho o ya hay mucho escrito sobre eso.²⁰ Estos capítulos más específicos son los que menos parecen interesar al narrador, quien cumple con el mandato pero no profundiza en los temas. Aquí entra en juego la selección, la distorsión, la subjetividad como respuesta paradójica a un orden impuesto a través de un formato basado en la retórica occidental que pretende una respuesta objetiva, que pretende brindar la “instrucción” que posibilite el ejercicio de la “memoria”.

¹⁹ El mismo Gruzinski admite que los casos de Pomar y Muñoz Camargo presentan “escollos demasiado considerables” para su abordaje (2007b: 79).

²⁰ “De ellas y de sus propiedades escribió muy largo el protomédico de S.M.” (96-97). Gruzinski subraya que, en este tipo de respuestas, lo narrado obedece más al origen social de los informantes que a la recopilación de la información (2007b: 101).

Por esto, es necesario pensar en esta condición de obligatoriedad en el volver al pasado para ver lo indígena a través de un formato fijo. En este mismo proceso de búsqueda de información el cronista valoriza (tanto en lo que encuentra como en aquello por lo que se lamenta no encontrar) ese pasado. He aquí una nueva paradoja del mestizo: la labor que emprende para posicionarse del lado español lo ubica, en realidad, más cerca de la tradición indígena.

1.2. La respuesta del mestizo

Algunos críticos han planteado que *Relación de Texcoco* resulta un mero panegírico de Pomar hacia el pueblo texcocano o la han catalogado injustamente como “de calidad literaria discutible o ínfima” (Vázquez Chamorro, 1991: 7, 19). Sin embargo, Pomar transmite en su texto una interesante documentación de las historias que le son narradas, severos juicios hacia indígenas y españoles, y su propia percepción acerca de los procesos de colonización y transculturación. A su vez, el carácter de mediador entre los representantes ancianos de los texcocanos y los funcionarios de la Corona española produce un entrecruzamiento entre lo contado y lo respondido, transformando el relato en escisión y, al mismo tiempo, en estrecha relación entre lo indígena y lo español.

En *Relación de Texcoco* observamos tres cuestiones inherentes a toda crónica mestiza. En primer lugar, la mención explícita al destinatario. La crónica comienza con una introducción del autor, “Juan Baptista de Pomar” (21), por la que presenta su relación hecha a pedido del alcalde de Texcoco y virrey de Nueva España, don Lorenzo Juárez de Mendoza, y de su antecesor, don Alonso de Villanueva Cervantes.²¹ En segundo lugar, la proclamación de veracidad de la crónica. Pomar plantea que ha escrito su texto “con la verdad pusible y habiendo primero hecho muchas diligencias para ello” (21), lo cual ya lo representa como un enunciador (pre)ocupado por “satisfacer y responder” (23) el cuestionario. Por último, el tópico de la falsa modestia que consiste en presentarse como un escritor cuya tarea lo excede y en disculparse por alguna posible omisión, olvido o falla en la escritura. El autor se justifica aduciendo que, si no ha podido averiguar más, es porque los ancianos informantes que más sabían sobre las antigüedades de los indígenas han fallecido. Además, realiza una crítica muy característica de las crónicas mestizas, aunque más acentuada en ésta: los conquistadores, al entrar en México, mandaron quemar las pinturas de los indios (22-23).

²¹ Otras cuestiones que se explicitan en esta suerte de introducción: la fecha (“En 9 días del mes de marzo de 1582 años”) y la adecuación al pedido de escritura (“se acabó esta relación de la descripción della por mí, Juan Baptista de Pomar, conforme a la institución de S.M. que recibí del señor alcalde mayor, escripta de molde”) (21).

Este hecho produjo que los descendientes quedaran “con mucho sentimiento, por haber quedado como a oscuras sin noticia ni memoria de los hechos de sus pasados” (23). Respecto de esto, no será la única vez en la que el narrador utilice la dualidad oscuridad / luz para referirse a la falta de información y a la memoria. La metáfora de la luz (o “lumbre”) como descubrimiento o acercamiento al pasado se encuentra también en otros cronistas mestizos, como Cristóbal del Castillo. Por otra parte, afirma Pomar, varios indios, por temor al arzobispo de México, Juan de Zumárraga, han quemado pinturas con el fin de evitar la acusación de idolatría (23);²² de modo que: “si en ello pareciere faltar algo y quedar en otras corto, se atribuya a lo dicho y no a falta de diligencia” (23).

De esta manera, Pomar inicia su crónica con una fuerte acusación: la misma cultura que exige redacción precisa y consistente del pasado indígena es responsable del paulatino extravío del mismo, hecho que a él, como cronista y servidor, lo perjudica. Aquí se presenta el primero de los distanciamientos de quien enuncia desde el discurso del conquistador pero que, a la vez, reprocha varias de las consecuencias de dicha conquista.

2. Un enunciador entre la crítica y la adhesión

2.1. El rescate del pasado

Existen varias cuestiones que asemejan esta crónica a tantas otras, tanto mestizas como de tradición occidental. Sin embargo, encontramos a la vez varias líneas difíciles de hallar en otros textos del período. Por ejemplo, si bien Pomar es precavido en satisfacer los numerosos puntos de cada una de las preguntas de la Instrucción y Memoria, presta a algunos de ellos especial atención. En particular, dedica considerable extensión y minuciosidad descriptiva llamativa al pasado (por demás prestigioso) de Texcoco.

El capítulo XIV es el más extenso de todos. En él, Pomar describe a los dioses autóctonos, sus sacrificios y sacerdotes, distanciándose con claridad de las prácticas idolátricas, operación habitual en las crónicas mestizas que consiste en subrayar ciertos tópicos o lugares comunes del mundo indígena para alejar toda sospecha respecto de la adscripción del autor (Añón, 2012b: 102). En clara semejanza con las crónicas misioneras, Pomar responsabiliza al demonio por haber mantenido engañados a los indios, a quienes califica como fieles, serviciales y muy leales a sus creencias (44).

Por otra parte, en el mismo capítulo, Pomar describe las costumbres de los indígenas. En un intento por posicionarse como un investigador objetivo, el enunciador hace hincapié en las costumbres “buenas y malas” (49) aunque se detiene con más profundidad en las

²² En la crónica de Muñoz Camargo, Zumárraga es nombrado como uno de los “santos obispos” de la posconquista y este accionar que denuncia Pomar se encuentra completamente elidido (1998: 259).

últimas. Por ejemplo, se opone a la poligamia, al incesto, a las prácticas que se realizaban en los nacimientos, aunque sus juicios de valor al respecto pueden considerarse bastante parcos. Por otro lado, admira la justicia de los reyes, los castigos por adulterio, robo o violación, y la importancia otorgada a los cantos que enseñan “cosas de virtud” (61). Además, defiende las guerras concertadas con los gobernantes amigos de México y Tacuba y realiza un panegírico de los reyes texcocanos más amados: Nezahualcoyotzin²³ y Nezahualpilli.²⁴ Según el autor, eran reyes justos, que no tomaban esclavos a menos que el ciudadano se ofreciera a serlo, eran austeros y hacían reinar el orden, la paz y la virtud. De esta manera, según el enunciador, fue hallada la provincia de Texcoco por los españoles (69), criticando, aunque sin ser del todo explícito, la violencia innecesaria que se aplicó para con ellos durante la conquista del territorio.

Otra marca encontramos en la minuciosidad descriptiva que prefigura la conciencia de un destinatario español. Los temas que comprenden un nivel alto de detallismo son el origen del reinado texcocano (capítulo XIII), los sacrificios e idolatrías (capítulo XIV) y las costumbres culturales y religiosas del pueblo (capítulo XV).²⁵ Pomar resalta, enfatiza, insiste en prácticas y elementos que, en principio, le son más ajenos que propios. No obstante, al adentrarse en la búsqueda de información sobre el pasado de su pueblo, el narrador parece satisfacer su propia necesidad de conocimiento antes que la de los funcionarios virreinales. Su presente no es, precisamente, *continuum* de aquel pasado sino que se delinea a partir de elementos diversos que debe investigar y expresar para (re)conocer(se).

El capítulo XV trata de diversos temas, tales como el tipo de gobierno, las guerras concertadas y algunas de las consecuencias de la conquista española. Es éste el capítulo en que el enunciador, a pesar de la postura oscilante que caracteriza a todo cronista mestizo, se posiciona más cerca de la tradición indígena. Defiende la fidelidad e higiene autóctonas y critica en forma dura las pestes traídas por los españoles, el injusto trato al que sometían a los indios, los trabajos duros por los que fallecen y la esclavitud. Para el enunciador, los españoles los reducen a un “muy grande y excesivo trabajo” (83). Al igual que los frailes cronistas, defiende de la conquista española únicamente la conversión al catolicismo.

²³ Su nombre significa “coyote que ayuna”. Gobernante y poeta texcocano, nacido en 1402 y fallecido en 1472. Sucedió a su padre Ixtlilxóchtli Ometochtli en el trono de Texcoco desde 1431 hasta su muerte.

²⁴ Etimológicamente, “príncipe que ayuna”. También conocido como Nezahualpiltzintli (1464-1515). Hijo de Nezahualcoyótl. Gobernó Texcoco desde 1472 a 1515.

²⁵ Ejemplo de esto son los numerosos dibujos realizados por el mismo autor que complementan el texto pero que, como expliqué, no se conservan. Si bien dichos dibujos forman parte del pedido de la Colonia, la elección de imágenes relacionadas con lo más reprobable a los ojos de las autoridades (en lugar de, por ejemplo, imágenes de la ciudad, las casas, el lago, las plantas o animales de la región) representan la curiosidad de la mirada extrañada para con un pasado que se pretende acercar a través de la relación.

2.2. Procedimientos del mestizo

2.2.1. La organización de la información

Además de esto y como en todo mestizo, la posición del sujeto enunciador de la *Relación de Texcoco* se encuentra atravesada por fuertes marcas de transculturación, más allá de la elección idiomática relacionada con la obligatoriedad del texto. De esta manera, su retórica se conforma a partir de una dinámica de distanciamientos y acercamientos que se manifiesta en varios rasgos discursivos.

En primer lugar, la distinción nosotros / ellos que entra en juego en la descripción de ritos y lugares indígenas y en la explicación etimológica de vocablos en náhuatl (“era tan abominable entre ellos este delito que la mayor afrenta y baldón que uno podía hacer a otro era llamallo *cuilon*, que quiere decir puto en nuestra lengua” (58), por ejemplo). A ello se suman frases como: “Tenían el año de trescientos y sesenta y cuatro días, de manera que conforme a nuestro calendario diferían del nuestro en un día y seis horas” (70); “Las enfermedades que comúnmente suceden a los indios son calenturas y fiebres, que se curan con sangrías a nuestro modo, y purgas de la tierra de que ellos usan” (83-84). Estos y otros varios ejemplos muestran de qué forma el enunciador se posiciona de manera estratégica en la cultura “nuestra”, la del sujeto colonial evangelizado (no el español) que realiza, a la vez, una operación de reconocimiento, aceptación y distanciamiento del “ellos”, que no es el indio conquistado poco tiempo atrás sino el indio partícipe del pasado glorioso texcocano (de aquí que predominen los pronombres posesivos “su”, “sus” para dar cuenta de lo ajeno de la cultura descrita). De todas maneras, la utilización de la primera persona plural, a diferencia de lo que analizaré a continuación en el capítulo dedicado a Muñoz Camargo, se refiere, prioritariamente, a cuestiones etimológicas, lingüísticas o relacionadas con los saberes o lo medicinal. Por ejemplo, al referirse a “nuestro romance” (27), “nuestro calendario” (70) o “sangrías a nuestro modo y purgas de ellos” (84). También en las frases explicativas como “ellos llamaban *teoxihuitl* y nosotros turquesas” (31). Este distanciamiento de la cultura indígena es lógico en el contexto de producción de la crónica pero, como veremos, es una posición enunciativa estratégica que el autor esgrime acorde a la situación compleja del sujeto mestizo en la Colonia.

En la crónica de Pomar encontramos, en mayor medida que en las otras del corpus, una fabulosa construcción discursiva que da cuenta de un enunciador que investiga y se informa de manera constante. Por un lado, este enunciador, consciente de la importancia de sus respuestas, ordena, secuencia y brinda en forma hábil la información. Por ejemplo,

proliferan las frases como “de lo cual se tratará adelante” (37), “como en su lugar se dirá” (38), “como se ha dicho” (42), “y volviendo a lo de los sacrificios” (45), “No se pudo saber este misterio y significación, por eso se pasa delante” (46), “del que adelante se tratará” (48), o “se tratará primero de la de los reyes y gente ilustre, y luego de las del común y plebeyas” (49) o “en la forma que se ha dicho y pintado” (66). De igual forma, notamos el acatamiento a la Corona mediante la elaboración de este cuestionario en frases como “aunque de él hay mucho escrito, por satisfacer a este capítulo se dirán algunos de sus aprovechamientos” (95), “tienen otras muchas plantas, raíces, yerbas buenas y malas, de que no se trata por no hacer largo proceso en esta relación” (96). En esta obsesiva organización discursiva las digresiones son mínimas y siempre culminan con un retorno explícito al hilo narrativo. Incluso los capítulos más extensos, como el XIV, se encuentran estructurados en apartados que anuncian el ítem a responder (por ejemplo, los subtítulos “Casamiento” o “Jura”). Este discurso ordenado no sólo da cuenta de la preocupación del autor por responder a las preguntas del cuestionario sino que, también, es una forma de demostrar la cantidad (y calidad, puesto que se selecciona para inscribirlo en el discurso) de información y datos que le resultan importantes sobre ese pasado que debe describir. Una información rica en datos es representativa de una rica tradición, que es precisamente lo que Pomar pretende demostrar.²⁶

“Dicen” (36, 37, 38), “hallóse” (36), “averiguóse” (25, 26, 35, 81) son frases inscriptas por un sujeto en movimiento que investiga y vuelca esos datos en la escritura, tanto lo hallado (en frases como “lo que se ha podido sacar de raíz, investigando al verdad” (39) o “Dicen los indios viejos y antiguos con quien esta relación se hace” (81), por ejemplo) como aquello que no ha podido encontrar (“no se ha podido saber” (26), “no se pudo saber este misterio y significación, por eso se pasa delante” (46) o “el secreto y misterio de lo cual tampoco se pudo saber” (85), por citar sólo algunas expresiones). Esta estrategia asegura un enunciador que comparte toda su información, sea cual fuere, con su destinatario.

Por otra parte, la tercera persona se alterna con una primera que aparece para brindar verosimilitud al texto. El enunciador, consciente de su condición de mestizo y descendiente directo de los *tlatoque*²⁷ más prestigiosos de la ciudad, presenta su ardua labor de

²⁶ Esto explica en parte la mención de la crítica a *Relación de Texcoco* solamente como fuente de información sobre la sociedad texcocana o el relevamiento de citas textuales que ejemplifican el contexto histórico (Martínez Marín, 2003; Escalante Gonzalbo, 2004; Gruzinski, 2007b).

²⁷ *Tlatoque*: plural de “tlatoani”. *Tlatoani*: señor, gobernante, orador (*Diccionario Nahuatl – Español*, 2001). Prefiero la forma en náhuatl ya que para los pueblos amerindios el *tlatoani* estaba dotado, además de para el gobierno, para la persuasión a través de la palabra. Por eso, no sería correcto considerarlo sinónimo de la forma occidental “rey”.

recolección de la información como primordial para gestar un texto creíble, estrategia fundamental para quien será portavoz de dura crítica al proceso de conquista. Esta primera persona aparece hacia el final de la crónica, en general para aludir a su condición de investigador o para dar cuenta de la veracidad de la información y relevar su estatuto de cronista: “Yo alcancé a conocer uno de los embajadores, que se llamaba Tlalcoyotl (...), del cual supe muchos secretos y antigüedades” (72), “Yo, por apurar más esta verdad, lo he preguntado a algunos tlaxcaltecas, hombres viejos y de autoridad, y me han confesado ser verdad” (74), “yo me acuerdo que por la sequedad del año apenas se podía navegar” (87), por ejemplo. Este vaivén entre tercera y primera persona no es constante ni obsesivo como en Muñoz Camargo, sino que prefigura un enunciador que no pretende mostrarse como español, no porque considere que la inserción del mestizo en la sociedad colonial es un hecho, sino porque el proceso mismo de escritura de su texto lo acerca a esa cultura (lejana, extinta) de la que también forma parte. De aquí que las menciones a “lo nuestro” y “lo suyo” no estén relacionadas a cuestiones como lo ideológico, lo religioso, lo político o lo social.

Por último, la marca más evidente de la cercanía a la retórica de los cronistas españoles es la constante comparación con España, sin que Pomar haya viajado hacia allí. Los frutos, los árboles, la verdura y los animales son asociados con los del Viejo Mundo, al igual que en tantas crónicas desde el *Diario de viaje* de Colón. La diferencia radica en que Pomar compara a raíz de una operación de escritura típica de las crónicas de tradición occidental y no de la experiencia directa. Esta operación da muestras de cuán arraigada se encontraba la cronística occidental entre los mestizos al punto de que el enunciador de la *Relación de Texcoco* se ocupa tanto de aportar su experiencia personal como testigo de los objetos que compara como de evidenciar sus lecturas o conocimientos de manuscritos.

2.2.2. Entre el paganismo del pasado y el presente evangelizado

Si en las crónicas que son respuesta a la Instrucción y Memoria el enunciador oscila entre un intento de objetividad y una subjetividad siempre presentes, en lo que respecta a las diferencias entre pasado y Colonia el discurso se torna muy crítico. El enunciador centra su crítica no solo en lo que atañe a algunas costumbres de sus antepasados sino, también, al tratamiento que en el presente colonial los españoles tienen para con los indígenas, incluyendo, claro, el maltrato que han tenido para con sus pinturas. En definitiva, en la *Relación de Texcoco* aquello que se aleje del ideario cristiano será duramente enjuiciado.

2.2.2.1. *El pasado, entre el panegírico y el repudio*

En su crónica, Pomar repudia a los pocos miembros de la realeza que no concuerdan con el pasado prestigioso que pretende mostrar. Por ejemplo, al relatar la historia de Texcoco y presentar a Cacamatzin, su último *tlatoani*, plantea que “por haber sido muy vicioso, no se tratará de él en esta relación, sino de Nezahualpiltzintli, su padre y de Nezahualcoyotzin,²⁸ su abuelo, por haber sido hombres muy virtuosos” (27). La estrategia consiste en seleccionar lo más célebre de ese pasado y castigar con la omisión en su historia aquello que considera repudiable. De alguna manera, es un gesto semejante al que realizan las crónicas de tradición occidental: selección, recorte y elipsis.

Otro juicio de valor remite a la costumbre de los sacrificios humanos aunque, dice (y en esto concuerda con Del Castillo), fue introducida por los mexicas,²⁹ con lo que pretende salvaguardar en cierta forma el prestigio de su ciudad. El narrador plantea que, al principio, el sacrificio humano en Texcoco había comenzado de forma moderada, como práctica heredada de otros pueblos, pero luego creció a la par de su potencia, aumentando así su “ceguedad y error” (39). Cabe destacar la prolijidad con que el enunciador describe algunas costumbres: los rituales religiosos, por ejemplo, son detallados, a su vez, para sí mismo, como punto de disyunción con esa cultura que idealiza casi en su totalidad. Son estos “espantosos sacrificios” (45), “tan horrendos” (46), una “diabólica invención” (39), para los que se valían de “sacerdotes servidores del demonio” (41,42). A través del riguroso juicio de lo único denostable de sus antepasados, Pomar se posiciona en un lugar de cronista similar al de los frailes misioneros, como Fray Toribio de Benavente (conocido como Motolinía), entre otros.³⁰

Por otra parte, al tratar los ídolos de sus antepasados no emite juicio de valor sino que los describe desde una mirada de historiador que resulta más una mezcla de curiosidad, fascinación y rechazo que una respetuosa adhesión (30). Tampoco enjuicia el politeísmo de los indígenas con la severidad con que lo hacen otros cronistas mestizos sino que lo asocia con “el engaño en que vivían” (49). Por el contrario, postula un monoteísmo incipiente en sus formas de adoración y en los cantos antiguos, entre los nombres y epítetos honrosos de

²⁸ Pomar utiliza el nombre del rey Nezahualcóyotl con el sufijo “-tzin” que, en náhuatl, significa respeto, veneración y cariño.

²⁹ Inoue Okubo plantea que Pomar no juzga ciegamente (como otros cronistas mestizos) el sacrificio humano. Aunque lo llama “diabólica invención”, lo hace para distinguir a texcocanos de mexicas (2007: 68).

³⁰ Desarrollé algunas de las similitudes entre *Relación de Texcoco* e *Historia de los indios de la Nueva España* en “Tensiones en torno a la cultura originaria y la cultura otra: Juan Bautista Pomar y fray Toribio Benavente (Motolinía)” (2010). La relación entre crónicas mestizas y crónicas misioneras será objeto de mi Tesis Doctoral para la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Dios que indican que, para ellos, en realidad, había uno solo (48).³¹ Para Pomar, tanto entre los principales, tanto *tlatoque* como *pipiltin*,³² como entre la gente común o *macehuales*,³³ había “señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno” (49). Inoue Okubo señala al respecto que en esta clara intención de resaltar la supremacía texcocana por sobre la de los otros pueblos, la “tesis sobre el Dios único es justamente una de las razones que sostienen la importancia religiosa de la capital acolhua” (2000: 211).³⁴

2.2.2.2. *La denuncia de la conquista*

Una de las más fuertes denuncias a las consecuencias de la conquista española es la desaparición, extirpación y quema de pinturas que redundó, entre otras cosas, en falta de información, en falta de “memoria”, así como la amputación de aquellos “cantos antiguos que hoy se saben a pedazos” (48). Esta memoria escindida se transforma en lamento continuo a lo largo de la crónica que podemos asociar tanto a la imposibilidad de responder tal como pretende el autor a su obligación de cronista como a otra imposibilidad que deriva de aquella, la de acercarse más a ese pasado del que debe dar cuenta. Por último, llama la atención que el juicio de valor más fuerte que encontramos en el texto sea contra los españoles y el maltrato que sufren de ellos los indígenas. A diferencia de Muñoz Camargo, Pomar no señala a las pestes y enfermedades como las verdaderas causantes de la violenta desaparición de la población indígena en Nueva España sino que arriesga una hipótesis:

Si hay alguna causa de su consumición es el muy grande y excesivo trabajo que padecen en servicio de los españoles, en sus labores, haciendas y granjerías, porque de ordinario en cada semana se reparten para este efecto mucha cantidad de ellos en todos los pueblos de esta Nueva España, porque en todos los lugares de ellos tienen edificios, haciendas y granjerías de pan, ganados, minas y ingenios de azúcar, caleras y otras muchas maneras y suertes de ellas, que benefician y labran con ellos, que para ir a ellos a doce y a quince leguas de sus casas son compelidos y forzados, y que de lo que padecen allí de hambre y cansancio se debilitan y consumen de tal manera los cuerpos, que cualquiera y liviana enfermedad que les de basta para quitarles la vida, por el aparejo y de la mucha flaqueza que en ellos halla, y más de la congoja y fatiga

³¹ Al respecto, señala Jacques Soustelle que Nezahualcōyotl profesaba culto a *Tloque Nahuaque*, el dios creador de todas las cosas, suerte de deidad suprema a la que había dedicado un templo especial aunque no estaba representado en ninguna estatua o ídolo. Sin embargo, este culto no impedía que adorara al mismo tiempo a otros muchos dioses. Por eso, no se trata de un monoteísmo en el sentido tradicional del término sino de la creencia en un dios supremo colocado por encima de todos los demás, sin nombre (ya que los términos utilizados para designarlos son sólo epítetos), sin historia mítica y sin representación física (2013: 126-127).

³² *Pipiltin*: señores o miembros de la nobleza (*Diccionario Nahuatl – Español*, 2001).

³³ Del náhuatl “maseualli”, que significa “plebeyo o vasallo” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001). Su plural es *macehualtin*.

³⁴ Para el autor esto también sucede en otras crónicas, por ejemplo en la *Historia de la nación chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilóchitl y, como veremos, en *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (2000: 212).

de su espíritu, que nace de verse quitar la libertad que Dios les dio, sin embargo, de haberlo así declarado S. M. por sus leyes y ordenanzas reales para el buen tratamiento y gobierno de ellos, afirmando que del descontento de su espíritu no podía prevalecer con salud el cuerpo, y así andan muy afligidos, y se parece muy claro en sus personas, pues por defuera no muestran ningún género de alegría ni contento, y tienen razón, porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos. (82-83)

Esta cita, la única de este tenor en toda la crónica, pone de manifiesto varias cuestiones. En primer lugar, una fuerte crítica a la reducción del indígena al servilismo por parte del español, muy similar a la que realizan los frailes misioneros en sus crónicas pero poco común en otras crónicas mestizas,³⁵ puesto que dicha osadía podía ser mal vista entre los funcionarios coloniales e, incluso, sus superiores, quienes deciden la restitución de tierras o servicios a los mestizos que luchan por ellos. En segundo lugar, un enunciador analítico que entiende de cuestiones médicas y asocia la debilidad con la inexorable introducción de la enfermedad (las pestes, en este caso) en un cuerpo doliente.³⁶ En tercer lugar, la eximición de culpa que hace a “Su Majestad” por el maltrato de los indígenas: los españoles que esclavizan no representan, afirma el narrador, la voluntad real. Por último, la interpretación de que la conquista española devino en una sociedad no del todo justa, muy distinta a la sociedad texcocana ya extinta.³⁷

A pesar de lo elocuente de la cita, no debemos olvidar el objetivo personal que persigue Pomar: su cuestionario será leído por las autoridades coloniales antes de, si tiene suerte, llegar a manos del rey.³⁸ Entonces, podemos pensar que esta dura crítica a la falta de reconocimiento del prestigio texcocano por parte de los españoles a través de los maltratos

³⁵ Fray Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, cataloga la esclavitud de los indios como la octava plaga: “La octava plaga fue los esclavos que hicieron para echar en las minas. Fue tanta la prisa que en algunos años dieron a hacer esclavos, que de todas partes entraban en México tan grandes manadas, como de ovejas, para echarles el hierro” (1985: 121). Soustelle describe cuán distinto era el concepto de esclavitud que existía antes de la conquista. En principio, el estigma de esclavo no era hereditario sino que todos los indígenas nacían libres. Por otro lado, la situación del esclavo no era definitiva sino que tenía oportunidad de recuperar su libertad por testamento ante la muerte de su amo, por emancipación colectiva (como ordenaron Motecuhzoma II y Nezahualpilli, por ejemplo) o comprándose a sí mismos. Además, varios miembros de una familia podían ejercer una suerte de turnos de trabajo en tanto el amo no quedara insatisfecho con dicho servicio. La esclavitud era una situación que podía ser pasajera. Y lo más importante: la mayoría de los esclavos pertenecía a la categoría de voluntarios, es decir, podían ofrecerse ante un amo y trabajar para él. El esclavo prehispánico no recibía remuneración por su trabajo pero era tratado como a un ciudadano ordinario, se le daba alojamiento, vestimenta y alimentos (2013: 83-85). De hecho, el vocablo nahua que refiere a la condición de esclavo es *tlacotli* que, en realidad, significa “el que sirve” o “el que está en servicio”. En Tlaxcala, según Muñoz Camargo, la esclavitud sí era hereditaria: “esta esclavonía sucedía en los hijos e hijas de los esclavos y esclavas, y pasaba muy adelante esta sucesión hasta bisnietos” (190).

³⁶ Acuña señala que Pomar contaba con conocimientos de medicina (1986: 35).

³⁷ Estas cuestiones no estarán en Muñoz Camargo ni en Del Castillo quienes construyen un enunciador cuantitativamente más denunciante pero focalizado en los “errores” y “engaños” de los indígenas.

³⁸ No existe información de que esto haya sucedido.

es, también, advertencia sutil acerca de un posible desaire al conocerse sus reclamos, es decir, Pomar se manifiesta en contra del maltrato (aunque de otro orden) que supondría la indiferencia ante sus pedidos. Por esto, discrepo con Inoue Okubo, quien plantea que Pomar no se identifica a sí mismo con el pueblo texcocano (2003: 4). Por el contrario, los procedimientos utilizados manifiestan un enunciador más oscilante que claro al respecto. Si bien su identificación con la parte indígena no es total, tampoco se presenta como un español más. En todo caso, en una crónica mestiza la identificación dista de ser clara o rotunda y se manifiesta como un proceso inacabado.

3. El sujeto entre tradiciones

3.1. Pomar y la tradición indígena

Vivían quietos y pacíficos, sin alterarse jamás;
y sobre todo porque naturalmente los indios
son muy domésticos y pacíficos unos con otros
Juan Bautista Pomar

El pedido de información sobre la ciudad de Texcoco, sus habitantes y costumbres introducen al enunciador en un viaje a la memoria indígena (Florescano, 1999) del que parece no querer retornar, como si estuviese cómodo dando cuenta de ese pasado y no tanto del presente indígena en la Colonia, datos que también debía proporcionar, según el cuestionario antes mencionado.

Este movimiento de acercamiento a la cultura originaria se realiza a través de diversos ejes. En primer lugar, las permanentes referencias a las fuentes indígenas que le permitieron recopilar la información necesaria para la relación.³⁹ Recordemos que, según el autor, esta investigación se hizo “habiendo primero hecho muchas diligencias para ella, buscando indios viejos y antiguos inteligentes [...] y cantares antiquísimos” (21). En segundo lugar, un intento de objetividad como cronista capaz de diferenciar lo bueno y lo malo de sus antepasados. Pomar distingue “sus costumbres” (49) y releva el papel del arte entre los indígenas. Sin embargo, incurre en momentos idílicos e hiperbólicos al narrar las formas de justicia en Texcoco. Además, toma partido por el pueblo indígena en general: “los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros” (71), “eran fidelísimos y constantes en toda

³⁹ Respecto de la búsqueda de fuentes y pensando en los tres autores de este corpus, cito a Gruzinski: “Bajo aquellas tentativas múltiples se adivina el deseo tenaz de reconquistar una identidad maltrecha, de colmar el abismo abierto, la ‘red’ rota por la Conquista, de adaptarse a las nuevas reglas del juego –así fuesen religiosas, políticas, sociales o económicas- tratando de salvar lo esencial: el estatuto, los bienes y los privilegios de los antiguos grupos dominantes. La nobleza indígena aprendió a conocer mejor a su vencedor y a conformarse al modelo que le ofrecía la Corona española” (2007b: 69).

adversidad” (80) y expresiones similares que podemos encontrar en otros cronistas, por ejemplo, Bartolomé de las Casas (1992), José de Acosta (1940), Toribio de Benavente, Motolinía (1985) o Diego Durán (1984).⁴⁰ Así, presenta ese virtuosismo que caracterizaba a Texcoco dejando entrever que la causa de su actual inexistencia es el proceso de colonización que arrasó con la cultura indígena.

Dentro de esta reapropiación de la tradición indígena, Pomar recupera el pasado de Texcoco desde una visión panegírica. Sin embargo, no lo hace solamente para revalorizar el prestigio de su pueblo y, así, obtener las mercedes que reclama sino que, a la vez, se esfuerza por contrarrestar las típicas acusaciones de los españoles a los indios en cuanto a la ebriedad, la lujuria, el despotismo de sus monarcas, la crueldad de las guerras, la vagancia, entre otras.

Entre los casi dos tercios del texto dedicados al tiempo anterior a la conquista, Pomar pretende mostrar la supremacía religiosa de Texcoco por sobre, por ejemplo, los mexicas (introducidos, según él, del sacrificio), pero también la superioridad política de su ciudad. Su intención es clara y su defensa, también.⁴¹ De esta manera, y al igual que en Muñoz Camargo, origen, gobierno y religión de su pueblo se relevan satisfaciendo, así, la demanda informativa proveniente de la misma sociedad colonial.

Su descripción de la ciudad de Texcoco se inicia con la aclaración del carácter de sujeción de la misma. El enunciador plantea que, si bien es “pueblo poblado de indios y una de las tres cabeceras de la Nueva España, está encomendada a la Corona Real” (23). Está situada a tres leguas de México, por vía de una laguna que las separa aunque, en definitiva, une. En un claro cruce con los procedimientos occidentales, el autor explica la etimología del nombre de la ciudad: hay a una legua de la ciudad un cerro llamado “Tetzcotl” en lengua chichimeca; luego, según el autor, los *culhuaque* “corrompieron” el vocablo por “Tezcoco” y el cerro “Tezcotzinco”. Pomar destaca que se desconoce su verdadero significado porque los chichimecas, habitantes originarios del lugar, se han acabado.⁴² Entonces, resultado de una imposición, tergiversación y luego pérdida del significado original: Texcoco surge, por ende, tan ambigua como la identidad misma del mestizo.

⁴⁰ René Acuña señala que Pomar leyó la obra de este fraile dominico que la estaba finalizando hacia 1581 (1986: 35).

⁴¹ Según Inoue Okubo, a cronistas como Juan Bautista Pomar y Cristóbal del Castillo ya no les interesa dejar testimonio de sí mismos o de su familia sino que les importa cómo situar y comprender el pasado que se estaba olvidando (2000: 220).

⁴² Es cierto que la etimología es confusa: algunos interpretan “El lugar de la olla de maíz”, otros “Jarilla de los riscos” y otros “Lugar con tráfico y multitud de gentes” (20).

Las alusiones a su ciudad siempre están, en el texto, relacionadas con la distancia, los lazos, el comercio con México, rasgo de sumisión / sujeción que aún mantiene con la gran urbe. Es una ciudad que padece una doble colonización: la española y la que aún no ha sido eliminada, al menos del plano discursivo, y que se mantiene desde la preconquista: la de México-Tenochtitlan. Pero es de la ciudad de Texcoco en tanto señorío extinto que Pomar realiza un panegírico. La antigua Texcoco es una ciudad en la que se castigan los pecados y se enjuicia al que delinque, las guerras se producen sólo si son concertadas con México y Tacuba y hay, también, espacio para el arte. Esto se observa en la forma en que el enunciador resalta la importancia de los versos y cantos para la perpetuación de la memoria: “Como se coligió de las averiguaciones que sobre ellos se hicieron, en especial de sus cantos, que es de donde más lumbre se tomó” (49); “Tenían tiempo para oír cantos, de que eran muy amigos, porque en ellos, como se ha dicho, se contenían muchas cosas de virtud, hechos y hazañas de personas ilustres y de sus pasados, con lo cual levantaba el ánimo a cosas grandes” (61). Además, da cuenta del contenido de esos cantos y cuán importante era para el texcocano dedicarse a ellos:

Esforzábanse los hombres, y aun los plebeyos, si no eran para la guerra, para valer y ser sabidos y componer cantos en que introducían por vía de historia muchos sucesos prósperos y adversos, y hechos notables de los reyes y de personas ilustres y de valer; y el que llegaba al punto de esta habilidad era tenido y muy estimado, porque casi eternizaba con estos cantos la memoria y fama de las cosas que en ellos componían, y por esto era premiado no sólo del rey, pero de todo el resto de los nobles. (66)

Es esta una forma de aludir a la importancia de la historia como transmisora de cultura, con lo que pretende incidir en la obtención de aquello que reclama. Según Pomar, los reinados de Nezahualpiltzintli y Nezahualcoyotzin fueron una suerte de edad de oro para el pueblo: *tlatoque* rectos, valerosos, pacíficos, injustamente olvidados (28), a pesar de que tenían pueblos sujetos.⁴³ El monarca cesaba las guerras en caso de hambrunas, brindaba renta para ayudar al pueblo, no cometía excesos y los castigaba en los demás. El narrador hace hincapié en que el *tlatoani* no era tan diferente al hombre común: comían prácticamente lo mismo, adoraban los mismos ídolos, todos recibían enseñanza.⁴⁴ Eran sumamente amados y respetados, tanto así que muchos súbditos (entre ellos, algunas de sus

⁴³ Este movimiento funciona como justificación de la imposición de gobiernos y su consecuente religión.

⁴⁴ Los *calmécac* para los indios de la nobleza, los *telpochcalli* o “casas de mozos” para los *macehuales*. El *calmécac* (etimológicamente, “en la hilera de las casas”) era uno de los centros de educación superior del Altiplano de México. El *telpochcalli* era la casa de los jóvenes. Juntos formaban el sistema de educación formal de la Colonia cuya finalidad era integrar a los individuos a la sociedad (Romero Galván, 2003b: 25).

mujeres y de sus colaboradores cercanos) ante su muerte elegían ser enterrados junto a ellos (63). Tenían, además, una suerte de tribunal de justicia compuesto por seis miembros de la nobleza y otros seis alumnos destacados de las casas de educación para *macehuales*. Estos reyes tenían esclavos a su servicio pero eran muy bien tratados (68), mención repetida en varias ocasiones que contrasta con la reducción a la servidumbre del indígena por parte del español que el narrador, como ya hemos visto, repudia.

El esfuerzo por homologar el antiguo señorío texcocano con el cristianismo es notable. Pomar asevera que los *tlatoque* “dudaban de que unos bultos de palo y piedra fueran dioses” (48) y afirma que Nezahualcoyotzin fue quien más buscó al “verdadero dios” (48). Lamentablemente, plantea el narrador, Dios “por su secreto juicio no lo alumbró” por lo que terminó creyendo en quienes adoraban sus padres (48). Para Pomar, los texcocanos eran monoteístas en forma incipiente, de aquí que haga alusión a solamente tres de sus muchos ídolos.⁴⁵ Además, describe algunas celebraciones, como la del casamiento, de manera muy similar a la de los españoles (50) y hace hincapié en que los texcocanos castigaban el adulterio, el incesto (52) y la homosexualidad (67, 68) con severidad. Por otro lado, creían fervientemente en la persuasión por medio de la retórica, por la que aprenden a contener excesos y enseñan virtudes: “esta costumbre era una de las cosas con que más se conservaron en su modo de vivir, en la forma que los hallaron los conquistadores” (69).

Texcoco es representada como una ciudad armoniosa, que irradia justicia: las leyes, ordenanzas “y buenas costumbres y modos de vivir que generalmente se guardaba en toda la tierra procedían de esta ciudad” (70) señala, en forma hiperbólica, el narrador. A pesar de las guerras que mantenían con otros pueblos (las concertadas no son criticadas, las otras son prácticamente elididas de la descripción),⁴⁶ vivían “pacíficos unos con otros” (71). El panegírico de su pueblo llega al punto en que, según el narrador, los texcocanos no temían la muerte sino hacer algo “infame o afrentoso” (80). Las únicas menciones negativas a otros pueblos son la adjudicación de la introducción de los sacrificios (casi la única referencia negativa al pasado texcocano) por parte de los mexicas (39) y la crítica a la vestimenta de mexicas, tlaxcaltecas y huexotzincas: subraya el narrador que, mientras los reyes texcocanos vestían “muy honestos”, los de los otros pueblos iban “arreados a la soldadesca y fanfarronamente” (70), contrastando así la austeridad, virtud fundamental para el cristiano,

⁴⁵ Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Tlaloc.

⁴⁶ La única referencia a una guerra no concertada es la que mantuvo Texcoco con Michoacán, pueblo que fue derrotado casi inmediatamente. Además, hay en el texto algunas alusiones a la rebelión contra Ixtlilxóchitl, gobernante de Texcoco anterior a su hijo Nezahualcōyotl. Éste recuperó el reino ayudado por sus tíos los señores mexicanos Izcohuatzin y Moctezuma, el viejo (74).

con la soberbia, uno de los pecados capitales.⁴⁷ Al igual que en la crónica de Muñoz Camargo, la equiparación de los texcocanos con los españoles es una estrategia del narrador para indicar que su ciudad es una suerte de pueblo elegido, preparado desde tiempos remotos para recibir la fe cristiana (Inoue Okubo, 2000: 219).

Si el mestizo ve su presente y no puede sino ver caos,⁴⁸ la armonía de dichos tiempos pareciera revivir en la Texcoco actual, sujeta, caótica, pero evangelizada.⁴⁹ Respecto de las condiciones edilicias de la ciudad y a partir de una pregunta del cuestionario,⁵⁰ Pomar plantea que los edificios, aunque de más de doscientos años, están enteros y sanos:

La forma y edificios de sus casas son bajas, sin sobrado ninguno, unas de piedra y cal, y otras de piedra y barro simple; las más de adobe, de que más usan en esta ciudad, por ser muy buenos, porque los hallamos hoy día a edificios viejos, hechos de más de doscientos años a esta parte, tan enteros y sanos, que largamente pueden servir en edificios nuevos. (98)

A pesar de esto, también se observan ruinas:

[Las casas] de los reyes son muy grandes y de tan poderosas maderas, que casi parece imposible que industria ni fuerzas humanas las pudieran poner en sus lugares, como por las ruinas de ellas hoy se ven en esta ciudad, especialmente en las casas de Nezahualcoyotzin que están en la plaza, que según su grandeza y el sitio y término de ellas, pudieran aposentarse en ellas más de mil hombres. (98)

Como plantea Gruzinski, la ciudad que se gesta a partir de la conquista se caracteriza por la superposición, la confusión, el “revoltijo irregular de restos abandonados, edificios indios rehabilitados o destruidos, y casas fortificadas dotadas de torres y de murallas almenadas a la castellana”, compuesta por una población igualmente heterogénea: indios de la nobleza, esclavos y criados indígenas, conquistadores, negros africanos (2007a: 82-83). Es una

⁴⁷ Además, critica a los mexicas por intentar asesinar a Nezahualpitzintli en la guerra con los huexotzincas (62) y trata estos últimos y a los tlaxcaltecas como ciudadanos más pobres que los texcocanos, puesto que pretendían su plumería guerrera, ornamentos que les jugaba en contra en las guerras pues era a los así adornados a quienes cautivaban en primer lugar (76-77).

⁴⁸ Como señala Gruzinski, “el caos no fue sólo político, social y físico, sino que erosionó profundamente el tejido cultural y mental” (1994: 156). De aquí que prefiera el término “conglomerado” a “sociedad colonial”, porque este último supone un estado de acabamiento y de estabilidad inexistente en los años que siguieron a la conquista (2007a: 86). También usa el término “fractal” para referirse a las formas sociales extrañas que surgen con la conquista. Lo fractal (término proveniente a la física y la matemática) refiere a los fenómenos irregulares y/o fragmentados que no pueden concebirse como una forma entera. Por eso, una sociedad fractal es una sociedad en transición, caracterizada por el caos, la inestabilidad, la heterogeneidad y la hibridez. Por nacer del choque de la conquista, estas sociedades “fractales” son profundamente mutiladas (1994: 151).

⁴⁹ El presente colonial no es descripto como caótico, como veremos, en la crónica de Muñoz Camargo.

⁵⁰ La pregunta XXXI pide información sobre “La forma y edificio de las casas, y los materiales que hay para edificarlas, en los dichos pueblos, o en otras partes de donde los trujesen” (98).

ciudad en la que convive el pasado relevado con el presente que se esfuerza por esconder y emerger de esos escombros.

Pomar realiza un viaje al pasado con estrategias retóricas del discurso de tradición occidental como el panegírico para alabar su ciudad y defender, también, la conformación actual. El cronista mestizo, entonces, recupera aquellos rasgos de la ciudad de sus antepasados que le permitirán destacar lo que le parece más (o lo único) elogiabile de la Colonia, esto es, la introducción de la evangelización. El panegírico tiene, precisamente, la función de justificar la conquista y lo hace mediante este discurso transcultural que emerge de una relación compleja entre raigambre y cultura impuesta.

4. La escritura reivindicativa

El caso de *Relación de Texcoco* resulta paradigmático con respecto al de otras crónicas mestizas. Distinguida, en general, por su rico caudal de información sobre el Texcoco prehispánico y la sentida alabanza a dicha ciudad, fue leída superficialmente, obviando la complejidad de su peculiar posicionamiento enunciativo.

Ocurre que Pomar no es un mestizo más. Este enunciadore nada dice del proceso de conquista ni relata su historia pero tampoco silencia las atrocidades que se desprenden de ella, en particular, la esclavitud, porque su parte cristiana le habilita a realizar esta crítica y porque, además, le sirve para aumentar el panegírico de los antiguos texcocanos. Pomar no es un indígena “ahogado en las olas de occidentalización” (Inoue Okubo, 2000: 221), sino parte de la nobleza mestiza que maneja fuentes tradicionales, las interpreta, aprovecha el discurso de los frailes y se apropia de conceptos europeos para sobrevivir en la sociedad colonial. Según su visión, los indígenas no son criaturas inferiores sino miembros de una civilización ya extinta pero, si no superior, al menos igual de avanzada que la del conquistador. No ve en el pasado nada demasiado grave como para enjuiciar a su pueblo; por el contrario, ese mismo panegírico ingresa como crítica solapada a la conquista que no supo aprovechar la grandeza de aquel pueblo de la Nueva España.

La extensa descripción de la historia prehispánica pagana es prueba de su razón de ser en la realidad colonial, testimonio de su búsqueda de la identidad (Inoue Okubo, 2000: 220).⁵¹ La tradición indígena está presente no solo en el relevamiento de lo prestigioso de la tradición indígena o en la alusión constante a la recolección de datos a través de cantares antiguos y conversaciones con ancianos sabios sino, también, en el intento osado, que roza

⁵¹ En otro texto, Inoue Okubo llamará “indianización” al proceso por el cual mestizos como Pomar y Muñoz Camargo buscan su lugar dentro de la sociedad de la nobleza indígena (Inoue Okubo, 2003: 11).

lo irrespetuoso, por describir (casi anhelar) un pasado que pareciera superar la organización colonial en armonía, “concierto” y afán de justicia. Es aquí donde el mestizo se inclina más hacia la parte indígena, movimiento que le podría resultar perjudicial si tenemos en cuenta la petición que, sutil pero explícitamente, realiza a los funcionarios del Virreinato. En esta contra-estrategia observamos que el mestizo no siempre es un sujeto que en su transculturación se inclina de manera inexorable hacia la parte española, por educación en la fe cristiana, por contacto estrecho con la parte paterna o, simplemente, por conveniencia. No hay en Pomar “una distancia mesurada pero infranqueable entre él y el mundo indígena que describe” ni consideración del indígena a través de los valores del conquistador (Florescano, 1999: 264).

El mestizo, que debe silenciar en actos y escritura su simpatía por la tradición indígena, hace uso de una retórica que reivindica esa tradición que su presente no le permite avalar. Es la misma escritura, entonces, un acto revanchista, el único que se le permite y que, paradójicamente, se le exige, como forma de supervivencia en una sociedad que no admite ambigüedades.

4.1. Juan Bautista Pomar, el sujeto cercenado⁵²

Al mestizo se le exige recordar su parte indígena e, implícitamente, debe denostarla. Se le otorga la posibilidad de restituir un pasado con el que no debe congeniar. Debe realizar esa amputación tremenda, parte de la obligada transculturación posconquista, para lograr las retribuciones y restituciones del derecho que esa misma conquista, otra vez, le cercenó. Como señala Antonio Cornejo Polar:

El sujeto que surge de una situación colonial está instalado en una red de encrucijadas múltiple y acumulativamente divergentes: el presente rompe su anclaje con la memoria, haciéndose más nostalgia incurable o rabia mal contenida que aposento de experiencias formadoras; el otro se inmiscuye en la intimidad, hasta en los deseos y los sueños, y la convierte en espacio oscilante, a veces ferozmente contradictorio. (1993: 9)

Entonces, nadie más amputado e incompleto que el mestizo. La misma autoridad colonial que le exige recordar, informar, escribir, le indica, a su vez, qué posición tomar acerca de aquello de lo que da cuenta. En ese pasado el cronista mestizo dice encontrar la armonía que su presente no le brinda, de aquí que las referencias al presente colonial en el texto de Pomar, si no son geográficas o medicinales, estén signadas por la esclavitud y las ruinas.

⁵² Entre las acepciones de “cercenado” figura la de “Dejar una cosa incompleta o disminuida quitándole una parte; particularmente, cercenar atribuciones, los derechos, la autoridad” (Moliner, 2008: 344-345).

Rolena Adorno plantea que al sujeto colonial no se lo puede pensar desde una sola posición, ya que responde a una red de situaciones que complejizan su perspectiva (1993). Estas posiciones simultáneas se evidencian claramente en Pomar: enuncia desde el discurso del colonizador el pasado áureo del colonizado. Y al narrar el pasado o presente indígena, ingresa en un entramado de transculturación que lo distancia y acerca al mismo tiempo a la cultura indicada como otra. El sujeto enunciativo de Pomar representa al mestizo completamente escindido entre dos culturas que influyen sobre él y su escritura y que decantan en una crónica sumamente sugestiva, por su información fundamental y su complejidad retórica. El enunciador de la *Relación de Texcoco* ocupa un lugar que no corresponde ni al del colonizador ni al del colonizado, pero que, en una lectura atenta, parece acercarse más a esa vida texcocana que, en una clara estrategia retórica, panegiriza. Es el sujeto cercenado por diversos componentes culturales que lo trasvasan.

En un mundo en caos como el de las décadas posteriores a la conquista el sujeto de la enunciación panegiriza aquello único que concibe como seguro, aquello de lo que sí se siente parte, aquello de lo que se enorgullece. De aquí que Juan Bautista Pomar destaque en su texto el pasado de Texcoco que es la historia de su estirpe y que le asegura un posicionamiento social determinado en el México del siglo XVI.

CAPÍTULO III

DIEGO MUÑOZ CAMARGO, LA MIRADA DEL ALIADO

1. La otra mirada

Distinto es el caso de la crónica mestiza *Historia de Tlaxcala* del intérprete e historiador tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo.⁵³ A pesar de que su redacción responde al pedido de informes de 1577 y de que el narrador manifiesta en todo momento su voluntad de no apartarse “de los límites de nuestra instrucción” (242), el texto es mucho más que el resultado de un cuestionario, en tanto va perdiendo cierta sujeción al orden establecido y se configura en la tensión entre el discurso legal y el discurso histórico (Añón, 2013: 188).

Su antecedente directo es *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, nuestro Señor. Hecha por Diego Muñoz Camargo, vecino y natural de la misma ciudad* (Acuña, 1981), que responde a la Instrucción y Memoria distribuida por el Consejo de Indias en 1577 y que fue entregada por el mismo Muñoz Camargo a Felipe II en 1585, durante la sexta comisión tlaxcalteca que visita al rey para solicitarle privilegios. *Historia de Tlaxcala* fue estructurada a base de obras previas escritas entre 1560 y 1592 (Reyes García, 1998: 51-3), fundamentalmente de la *Descripción*. Permaneció junto al autor y fue revisada, ampliada y modificada desde su regreso de España. Los críticos coinciden en que el primero en advertir la existencia de la

⁵³ Diego Muñoz Camargo (1529 - 1599?), cronista natural de Tlaxcala, nació de padre placentino (soldado conquistador del mismo nombre que formó parte de las tropas de Cortés) y madre tlaxcalteca (llamada Juana de Matlaxica). Tuvo una intensa actividad económica y participó como funcionario en diversas labores. Conocía el náhuatl, por lo que desde 1573 fue intérprete ante la corte para el alcalde o el gobernador. Fue, a su vez, teniente para la Alcaldía Mayor de Tlaxcala, administrador de los bienes y haciendas del Cabildo, prestamista de indios principales, apoderado en pleitos y sucesiones, mediador de españoles e indios en litigios de diversa índole, productor y comerciante. A su regreso de España fue nombrado procurador de Tlaxcala, hecho que lo habilitaba para administrar la hacienda provincial y para representar la ciudad en sus asuntos legales (Gibson, 1950: 203). Según Velasco, estos vínculos estrechos con los funcionarios indígenas de la ciudad son el motivo por el que se encarga la respuesta a Muñoz Camargo. Además, era un mestizo interesado por las tradiciones locales, bilingüe y letrado (2003b: 133). En 1588, a causa de sus numerosos servicios, el Cabildo Indio de Tlaxcala le concedió una propiedad de la comunidad en el sudoeste de la provincia, en la frontera con Huexotzinco (Gibson, 1950: 203). Hacia 1591 colaboró en la preparación de la expedición que mudaría a la población de varias familias tlaxcaltecas hacia el norte durante la colonización del área chichimeca. A raíz de esto fue proveedor y repartidor de tierras y resarcido, a su vez, con un repartimiento (Gibson, 1950: 204). Contrajo matrimonio en primeras nupcias con Isabel Ximénez y en segundas, con Leonor Vázquez, india principal de la casa de los Maxixcatzin, de la cabecera de Ocotelulco, con quien tuvo dos hijos, Diego (quien fue gobernador de Tlaxcala entre 1608 y 1612) e Isabel. Durante muchos años fue confundido con varios homónimos, entre ellos, su padre Diego Muñoz y su hijo, también llamado Diego, así como con su sobrino Domingo, hijo de su hermano Juan. Charles Gibson, quien considera a Muñoz Camargo “uno de los historiadores mexicanos más enigmáticos del siglo XVI” (1991: 18), revisa estos errores en su artículo “The identity of Diego Muñoz Camargo” (1950).

Historia de Tlaxcala fue Torquemada, quien refiere a ella en su *Monarquía indiana*. Es probable que haya accedido al manuscrito cuando vivió en el convento franciscano de Tlaxcala hacia 1595, del que fue guardián en 1612, y que luego lo haya trasladado al convento de México. También existe la posibilidad de que lo haya conocido a través de Jerónimo de Mendieta, guardián del convento de Tlaxcala en 1591. Vázquez Chamorro arriesga que Torquemada recibió el texto de Diego Muñoz Camargo, hijo, a quien conocía (2003: 24). Lo cierto es que recién en 1746 es consignado por Lorenzo Boturini al publicar el *Catálogo del Museo Histórico Indiano* pero en lugar de “Diego” llama al autor “Domingo”, probablemente un error debido a la abreviatura “Do.” (Gibson, 1950: 196; Reyes García, 1998: 7). Muchos de los textos coleccionados por Boturini pasaron entre 1746 y 1771 a la Biblioteca de la Universidad de México. En 1836 el manuscrito se mandó entregar al Museo Nacional de México y antes de 1840 llega a manos del anticuario José María Alejo Aubin, quien ese año viaja a París con muchos de sus textos, donados por Eugene Goupil a su muerte a la Biblioteca Nacional de París. Allí se halla una copia del texto (dado que el original se ha perdido) identificada como “Manuscrit Mexicain 210” (Vázquez Chamorro, 2003: 24).

Por desgracia, corrió la suerte de tantas otras crónicas de la conquista: faltan sus primeras veintinueve fojas, unos cinco renglones sobre la grana cochinilla, el Calendario que Muñoz Camargo toma de Francisco de Navas y varias páginas con pinturas (Añón, 2011). Este texto permaneció inédito hasta 1843, año en que el francés Henri Ternaux Compans lo publica en francés pero en forma incompleta. La primera versión en español completa (incluyendo la “Historia natural”) data de 1870, cuando Miguel Lira y Ortega la publica como folletín del periódico de Tlaxcala (aunque omite el nombre del autor) bajo el título “Fragmentos de historia mexicana pertenecientes en gran parte a la provincia de Tlaxcala”. Esta edición estuvo a cargo del gobierno de la ciudad de Tlaxcala. Otra versión recortada fue la que salió entre 1872 y 1892 en el periódico del Ayuntamiento del Distrito Federal de México, que se llamó “Fragmentos de la historia de Tlaxcala por Diego Muñoz Camargo”. Estuvo patrocinada por Alfredo Chavero aunque dejó de publicarse cuando éste abandonó la gobernación. Recién en 1892 el mismo Chavero publica la versión íntegra a la que tituló “Historia de Tlaxcala” (Baudot y Todorov, 1990: 46) y que fue, a su vez, reeditada varias veces.⁵⁴

⁵⁴ Por ejemplo en 1966 en Guadalajara por Edmundo Aviña Levy y en 1986 por Germán Vázquez Chamorro para Historia 16, Madrid. Otra versión importante es la realizada por Lauro Rosell en 1947, que se basa en la de Chavero de 1892 pero que toma la “Historia natural” de la copia de Basilio Arrileaga, de 1836 (Reyes

En una crónica que pretende abarcarlo todo, Muñoz Camargo relata la historia del pueblo tlaxcalteca desde sus orígenes y los eventos relativos a la conquista de México hasta los inicios de la conformación de la sociedad colonial. Señala Añón que en el texto pueden identificarse cuatro partes: el relato de la historia antigua de Tlaxcala, la llegada de los españoles, la participación de Tlaxcala en la conquista, la evangelización y algunas referencias a la vida colonial del siglo XVI, la historia natural y la historia de la grana cochinilla, ambas inconclusas y agregadas al final del manuscrito (2012b: 65). Según Velasco, dos ejes sostienen la narración: el diacrónico o discurso histórico (que relata la historia de la migración, los *tlatoque*, la fundación de los pueblos y cabeceras, las guerras, la llegada de los españoles hasta la descripción de los virreyes) y el sincrónico o relato etnográfico (conformado por los mitos, cantos, dioses, juegos y otros rasgos culturales de los tlaxcaltecas) (2003a: 309). El relato incluye, entre otras cuestiones, la llegada de Cortés a Cholula y a la ciudad de Tlaxcala,⁵⁵ primero y, luego, a México-Tenochtitlan; la Noche Triste; la recuperación de las huestes españolas con los aliados tlaxcaltecas y los preparativos para la guerra contra México; la consolidación de la colonia; la llegada de los doce frailes franciscanos y los inicios de la evangelización; anécdotas de indios conversos y niños mártires, otras entradas y expediciones por el territorio así como también pequeñas “estampas” (Vázquez Chamorro, 2003: 59) de personajes como Jerónimo de Aguilar, Marina-Malinche, Pedro de Alvarado o el primer virrey, Pedro de Mendoza. No faltan, además, varias páginas dedicadas a lo que algunos críticos llamaron “Historia Natural”, al punto de considerarla un texto independiente de la *Historia* (Carrera Stampa, 1945). La “Historia natural”, ubicada hacia el final de la crónica, consiste en largos párrafos que describen los árboles de la región, sus propiedades medicinales y su función en la erección de la ciudad nueva. Entre tantos y tan variados ejes, resulta significativa la extensión dedicada a la representación del pasado indígena.

La de Muñoz Camargo es una visión diferente, la versión *otra* dentro de la vasta alteridad de las crónicas mestizas. Para configurar esta mirada, Muñoz Camargo despliega una serie de estrategias: por un lado, el relevamiento del pasado indígena que, junto con el panegírico de la ciudad de Tlaxcala, tiene como función defender la idea de que los tlaxcaltecas son el pueblo preparado para recibir la fe cristiana. Para esto, da cuenta de una zona no muy

García, 1998: 8 y ss.; Vázquez Chamorro, 2003: 63 y ss.). Para esta tesis utilizo la edición a cargo de Luis Reyes García para la Universidad Autónoma de Tlaxcala (1998, Tlaxcala).

⁵⁵ Recordemos que en el siglo XVI la palabra “ciudad” indicaba tanto un centro urbano como las regiones rurales circundantes. De ahí que “la ciudad de Tlaxcala” fuera usado a menudo por los conquistadores y por todos los colonos para designar la provincia tlaxcalteca (Gibson, 1991: 124).

abordada desde otras crónicas como es la historia de la migración chichimeca. Por otro lado, la historia de la conquista desde la llegada de los españoles a Tlaxcala y un extenso desarrollo de la situación colonial, del “presente” del mestizo, que constituye un verdadero archivo de datos que no suelen relevar otros textos del periodo. Todo esto a través de un sujeto de la enunciación tan complejo como oscilante que parece encontrar en el pasado de su pueblo los motivos que resignifican su presente.

Muñoz Camargo delinea una historia sin precedentes en cuanto al posicionamiento enunciativo (de quien se presenta como español pero se acerca a lo indígena más de lo que parece a simple vista) y en estilo (muy lejos de la aridez con la que suele caracterizarse a este tipo de textos). A través de estos elementos, Muñoz Camargo tiende un puente entre el pasado rescatado y rescatable de su pueblo y un presente que avala casi sin excepciones. De esta manera, pretende asegurarse un futuro cercano con más privilegios de los que había usufructuado hasta el momento.⁵⁶

1.1. “El campo belicosísimo asombraba”

Encontramos en la crónica de Muñoz Camargo un tono particular, que aúna la retórica occidental con componentes de la tradición indígena que se entrelazan de manera compleja. Rescato, entre otros recursos, la estructurada subdivisión de su texto, el uso de la adjetivación y de la metáfora, fundamentales en la lengua náhuatl,⁵⁷ y una curiosa incorporación de la voz del otro, que analizaremos en detalle más adelante.

A pesar de que algunos críticos catalogan esta crónica como poco homogénea, escrita con desgano, que alterna entre un estilo y otro, sin continuidad (Vázquez Chamorro, 2003: 35-39), llama la atención la rigurosidad de la estructuración en una trama que desobedece el orden impuesto por el cuestionario (Añón, 2011: 7). Primero, el narrador describe los orígenes de Tlaxcala, sus gobernantes, linaje, cabeceras; seguidamente, las guerras, fundamentalmente las que se concertaron contra México; a continuación, las costumbres tlaxcaltecas (dioses, templos, creencias); luego, la llegada de los españoles, el asentamiento en Tlaxcala hasta la conquista de México y expediciones posteriores; *a posteriori*, los

⁵⁶ La temática de los privilegios y mercedes que habían perdido los indígenas luego de la conquista es trabajado por José Rubén Romero Galván en *Los privilegios perdidos* (2003b). Aunque aborda fundamentalmente la obra del cronista Alvarado Tezozómoc, resulta de gran utilidad.

⁵⁷ Como plantea Jacques Soustelle, “el náhuatl posee todas las cualidades que exige una lengua culta. Su pronunciación es fácil, armoniosa y clara. Su vocabulario es muy rico, y los procedimientos de composición que le son propios permiten crear todas las palabras indispensables, especialmente en el campo de la abstracción. Se presta admirablemente a comunicar todos los matices del pensamiento y todos los aspectos de lo concreto. Se acomoda tanto a la concisión lapidaria de los anales cuanto a la retórica florida de los discursos y de las metáforas poéticas. Era materia prima de selección para una literatura” (2013: 232).

eventos significativos de la sociedad colonial: la llegada de los frailes, los sucesos del virreinato de Mendoza, la sucesión de obispos; por último, la “Historia natural”, que incluye la descripción de animales, árboles y la grana cochinilla. El relato termina bruscamente en medio de dicha descripción. Es un discurso que intercala, desordena, elide, pero que se hace particularmente desorganizado al narrar la guerra versus México, no sólo porque el enunciador se hace eco de varias fuentes de información sino, también, porque su insistencia en contar la historia desde una perspectiva distinta desacomoda los hechos respecto de cómo los conocía, hasta entonces, el lector.

Con un “tono patriótico y casi reverente” (Gibson, 1954: 592), el narrador organiza el discurso plegando y replegándose hacia el pasado y presente de su ciudad.⁵⁸ Pero en esta oscilación, además, identifica los lugares de los primeros asentamientos indígenas con las ermitas, templos y murallas de la ciudad colonial,⁵⁹ saltos que pueden leerse como otro rasgo de la inadecuación del mestizo en ese pasado que releva y que está presente en su enunciación. De esta manera, crea un texto lleno de digresiones, producto de los años que llevó su reescritura⁶⁰ y puesta en escena de las oscilaciones del sujeto enunciador.

Por otro lado, contrariamente a lo que plantean algunos críticos respecto de su laconismo (Vázquez Chamorro, 2003: 38) o su oscilación constante entre un estilo parco y apasionado (Carrera Stampa, 1945: 104), llama la atención en este texto el uso constante de la adjetivación, componente que no suele abundar en las crónicas mestizas:

Allí las piedras duras con las tejidas hondas despedidas, que con tempestuoso estruendo ofendían, y con sus duros golpes por los aires se despedazaban y deshacían de los encuentros que se deban; allí el torbellino de las saetas y varas tostadas que se arrojaban, los brazos desnudos y verbosos con amientos de palo corvados y duros, que el claro día oscurecían con espesa polvareda que el diáfano y cristalino aire espesaban, entretejiéndose unos con otros, que los rayos del sol impedían con su velocidad y furia brava, que el campo belicosísimo asombraba, según la muchedumbre de tiros y saetas

⁵⁸ “Dejadas estas provincias en su tranquilidad y quieta paz, volveremos en lo que toca a la ciudad y provincia de Tlaxcalla, que es de donde particularmente hacemos nuestra relación” (106).

⁵⁹ “Y aquí en este sitio, hicieron los ulmecas su principal asiento y poblazón, como el día de hoy nos lo manifiestan las ruinas de sus edificios, que según las muestras fueron grandes y fuertes; y así las fuerzas y barbacas, albarradas, fosas y baluartes, muestran indicios de haber sido la cosa más fuerte del mundo” (72); “se dice que e hicieron grandes escuadrones en esta manera. En los campos y cerros de Xoloteupan, que es junto al barrio de San Nicolás, y en Totollan, donde está la iglesia del señor San Juan, y todo aquel llano hasta la puente de Panotlan, y en el barrio de Teotlalpan, donde está la ermita de la Purificación, y el barrio que es agora de San Marcos Contlantzinco” (100); “Ansí bajó a Teotlalpan, donde está el día de hoy una ermita de Nuestra Señora de la Purificación” (113); “iba caminando al pueblo de Tlacupa y aTeocalhuyacan y Tzacuhyocan, donde agora está la ermita que llaman de Nuestra Señora de los Remedios” (221), entre otros tantos ejemplos.

⁶⁰ Gibson plantea que resulta muy complejo conocer el orden real de escritura de este texto, escrito a lo largo de varios años, por lo que prevalece la combinación de secciones, las irregularidades y contradicciones (1991: 20).

que por los aires volaban con increíble ímpetu y espesura; pues el daño y ofensa que de la una y de la otra parte se hacían, la sangre vertida y derramada de los miserables cuerpos muertos y heridos, que por los cerros y collados corría, que como avenidas de agua llovida puede ser comparada, que por imposible caso supone poder contallo. (102)

Baste esta extensa cita para mostrar la profusión de adjetivos y metáforas que incorpora el narrador, preferentemente en las escenas de batalla. Este uso metafórico proviene de la tradición discursiva de la época pero, también, del náhuatl, lengua que Muñoz Camargo conocía, pues era bilingüe.⁶¹ Este tipo de adjetivación aparece con más asiduidad al narrar episodios de batalla entre pueblos indígenas o los sacrificios que realizaban sus antepasados. Esto se debe al conocimiento de cantos nahuas por parte del autor, cantos en los que las escenas de batalla están adjetivadas en forma insistente y peculiar.⁶² Este narrador, además, tiene cierto conocimiento de los recursos incorporados: “Porque dice la metáfora: uncan tonaz oncan tlathuiz, oncan yazque ayamonican, adelante habéis de pasar que no es aquí aún adonde ha de amanecer y hacer sol, y resplandecer con sus prósperos y fulgentes rayos” (80-81). Con esta imagen, anticipa la relación luz (amanecer, sol) / asentamiento / hogar, que resulta de suma importancia en el texto.

Por otro lado, el discurso evangelizador está presente y se interpenetra con el discurso indígena. Es aquí donde el narrador se hace eco de las historias y cantares de sus antepasados, pues las imágenes visuales y el patetismo de la descripción, además de estar fuertemente atravesadas por el relato de la conquista, provienen de testigos de la batalla. La cita culmina con la obturación del relato, el tópico de lo increíble, recurso muy utilizado en esta crónica ante lo “increíble” y lo violento.

Así como la adjetivación y la metáfora, la acentuación del patetismo es notable en las escenas de batalla: “toda aquella marina y orilla de la laguna, no había otra cosa sino arroyos de sangre y hombres muertos, de tal suerte y manera, que el agua de la laguna por toda aquella ribera, no parecía ser agua, sino pura sangre y laguna de sangre, toda ella convertida en sangre” (79-80). Resulta interesante observar que este patetismo sólo aparece en escenas de guerra producidas entre indios,⁶³ violencia que se elide en la descripción de

⁶¹ El náhuatl clásico es plenamente metafórico, incluso en sus alusiones cotidianas. Dice Muñoz Camargo sobre la “lengua mexicana”: “es una lengua la más amplia y copiosa que se ha hallado, después de la latinidad, es suave y amorosa, y en sí muy señorial y de gran presunción, compendiosa, y fácil y dócil, que no se le halla fin ni cabo. E se pueden con facilidad componer versos en la propia lengua con mensura y consonancia, con el modo de descandir y componer” (75).

⁶² Haré alusión a estos cantos pre y posconquista de la tradición indígena en el próximo capítulo de esta tesis.

⁶³ Otro ejemplo claro es la descripción de una parte de la batalla contra los chichimecas: “la más cruda y sangrienta guerra civil que en el mundo ha habido, matándose unos a otros como enemigos crueles y rabiosos perros, siendo hermanos contra hermanos, y padre contra hijos, y hijos contra padres, mezclándose la sangre

las batallas por la conquista. El enunciador parece señalar que solo de un pasado tan cruento puede surgir un pueblo dispuesto a la paz. Es aquí donde el enunciador releva su doble pertenencia: la fuente indígena que narra la violencia de la batalla y el uso metafórico de la parte “materna” y el mensaje contra la guerra vinculada con la retórica de la evangelización.

Otro recurso relevante es la inserción de la voz del otro, que aparece en numerosas oportunidades. El narrador da voz tanto a los antiguos chichimecas y los principales tlaxcaltecas como a embajadores de distintos pueblos, *tlatoque* tenochcas e, incluso, a Hernán Cortés. Como plantea Carrera Stampa, la inclusión de discursos era un recurso común a todos los cronistas del siglo XVI y aún del XVII y que se prestaba para evidenciar los conocimientos del autor sobre un tópico, teniendo en cuenta, claro, la invención del contenido por parte del cronista ya que la transmisión de esos discursos de recibimiento o persuasión fue siempre oral y de dudosa veracidad (1945: 108). El uso del discurso directo en esta crónica muestra a un enunciador con cierto conocimiento de la historia y de otras crónicas que la narran, adscribiendo a la tradición de los diálogos. Pero, también, es un recurso que intenta contar el relato desde adentro, involucrándose en la trama y dando voz, fundamentalmente, a los tlaxcaltecas. Observamos, así, que todos los protagonistas de la *Historia de Tlaxcala* son grandes argumentadores: por ejemplo, recién llegado a la ciudad, Cortés convence a los señores tlaxcaltecas de optar por el cristianismo. Los *tlatoque*, por su parte, persuaden a su pueblo de seguir los requerimientos de Cortés. Muñoz Camargo, gran argumentador también, deja entrever su postura contra México, que será en el texto el gran enemigo, el verdadero peligro de caer en la tiranía:

Tienen por opinión algunos contemplativos, que si Motecuhzoma⁶⁴ quisiera destruir a los tlaxcaltecas lo hiciera, sino que los dejaba estar como a codornices enjaulados, porque no se perdiera el ejercicio de la guerra, y porque tuvieran en qué emplearse los hijos de los señores [...]. Lo cual no me puedo persuadir a creer por muchos respectos, porque si así fuera, no tomaran tan deveras la demanda los señores de esta provincia para ir contra los mexicanos, como fueron en favor de los cristianos; lo otro por donde se entiende que la enemistad que se tenían era mortal y terrible, pues jamás trabaron parentesco ninguno los unos con los otros, ni por casamientos, ni por otra vía alguna la quisieron, antes les era odioso y aborrecible el nombre de mexicanos, y a los mexicanos el nombre de tlaxcaltecas. (143)

derramada de ellos propios y de su propia patria, que con palabras no se pueden explicar ni encarecer las no pensadas crueldades que en esta guerra se usaron y acaecieron” (94-95).

⁶⁴ Miguel Pastrana Flores señala que sólo en escasas oportunidades Muñoz Camargo hace referencia al *tlatoani* mexica y supone que esto se debe a la intencionalidad de la obra, es decir, informar a Felipe II sobre las condiciones históricas y geográficas de Tlaxcala (2009: 189).

Entonces, un narrador que baraja hipótesis y las refuta, mostrando un amplio conocimiento de la historia pero, sobre todo, de la historia que atañe a los tlaxcaltecas. Lejos de la objetividad que algunos pretenden ver en las crónicas mestizas, observamos que prima la argumentación haciendo de estos textos discursos verdaderamente persuasivos (Poupeney Hart, 1995).

1.2. Fuentes de la *Historia*

La *Historia de Tlaxcala* hace uso de distintas fuentes, tanto indígenas como occidentales, que se entrelazan permanentemente en el discurso. Una diferencia significativa es que las alusiones provenientes de crónicas de frailes y de conquistadores son destacadas con precisión, mientras que al referirse a las fuentes indígenas impera la generalización.⁶⁵ De esta manera, el narrador alude a Motolinía, Sahagún, Olmos, Francisco de Navas Alonso de Santiago, Francisco Cervantes de Salazar, Mendieta, entre otros,⁶⁶ como fuentes de autoridad pero también, dice el narrador, para evitar reiteraciones, anticipando así que su versión será similar a la de la tradición misionera.⁶⁷ También remite a relatos de soldados como Bernal Díaz del Castillo (182).⁶⁸ Como señala Añón, no alude a las cartas de Hernán Cortés, aunque sus editores comentan que probablemente haya tenido acceso a ellas (2012b: 73).⁶⁹

En la crónica, además, encontramos gran influencia de la tradición oral y de los códices pictográficos mexicanos, pinturas, calendarios, cantos y, fundamentalmente, del *Lienzo de Tlaxcala*, aunque el narrador lamenta tanto la pérdida de libros como el hecho de que ya no

⁶⁵ A pesar de que los testimonios de conquistadores y frailes se encuentran escritos en sus respectivas crónicas y que los testimonios indígenas provienen, en su mayoría, de la oralidad, consideramos significativo este dato dado que Muñoz Camargo elige qué nombre inscribir en su texto.

⁶⁶ “A todas estas cosas como al principio prometimos, pasamos sucintamente a causa de que las han escrito los religiosos muy copiosamente por extirpar las idolatrías de esta tierra, especialmente fray Andrés de Olmos, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Motolinía, fray Jerónimo de Mendieta y fray Alonso de Santiago, y a esta causa nos vamos acortando lo más que podemos” (168).

⁶⁷ “Como constará por las crónicas y escrituras que habrán hecho los historiadores y cronistas que de ello habrán escrito copiosamente” (109).

⁶⁸ El autor no indica haberlo leído sino que se “remite” a él porque “hablará como testigo de vista copiosamente, pues se halló en todo como uno de los primeros conquistadores de este Nuevo Mundo” (182). Para Vázquez Chamorro, Muñoz Camargo no leyó la obra de Bernal porque ofrece una versión muy distinta de la gesta de Cortés (2003: 32). Añón señala que si bien no pudo haber accedido al primer manuscrito de Bernal Díaz, sí tuvo conocimiento de su historia y la utilizó como cita de autoridad, en especial en los pasajes sobre Malinche y Cortés (2013: 185). Recordemos que la primera versión del manuscrito bernaldiano fue concluida en 1568 y enviada a España en 1575 por Pedro de Villalobos, presidente de la Audiencia de Guatemala. Esta versión, que no se imprimió, permaneció en la corte española donde pudo haber sido consultada por Muñoz Camargo (Añón, 2012b: 58).

⁶⁹ También aparece la “Floresta de virtudes” de Alonso de la Mota, deán de la catedral de Michoacán, libro en el que da cuenta de plantas, flores y variedades de árboles (270).

haya nadie que los pueda interpretar.⁷⁰ La mayor parte de las fuentes históricas indígenas que usó se desconocen en la actualidad, de ahí que su obra cobre mayor importancia por su labor de rescate historiográfico (Reyes García, 1998: 43).⁷¹ A pesar de esto, llama la atención la generalización con la que refiere a la información indígena, que no condice con la riqueza de datos recopilados. Por ejemplo, refiere a “sus crónicas y cantares” (74), “sus historias y antigüedades” (79), “sus enigmas” (210), sin dar mayores indicaciones respecto de quiénes, de qué forma, en qué pueblo recibió la información (de hecho, de las fuentes indígenas, sólo menciona en concreto al poeta tlaxcalteca Tecuanitzin). Es que la *Historia de Tlaxcala* resulta impensable sin esta plusvalía del mestizo: el acceso a información proveniente de un mundo indígena que difícilmente encontraríamos en crónicas no mestizas.

En el caso de Muñoz Camargo, además, muchos de los datos recopilados a su vez provienen de las distintas actividades y oficios que ostentó: participaba en problemas de parentescos, terciaba con los temas de derecho a tierra, fue catequista, comerciante e intérprete, entre otras labores. De aquí que sean constantes en el texto expresiones como “los oí cantar” (279), “de caciques antiguos supe” (280). Entonces, este narrador hace uso de todo tipo de fuentes pero las ingresa dando cuenta de esta compleja articulación entre ambas tradiciones.⁷²

Fundamental también es la estrategia, vinculada con las crónicas de tradición occidental, de posicionar al narrador como testigo de la información brindada. Así, los “yo vi”, “yo estuve”, “yo oí” proliferan en el texto como forma de emular el discurso típicamente occidental pero, por sobre todo, para presentarse como una nueva (y valiosa) fuente de información. Por ejemplo, al hablar de las fosas que habían hecho los olmecas, el narrador afirma “yo he entrado dentro a caballo de algunas de ellas, y de industria las he medido, que un hombre a caballo y con una lanza aún no alcanza a lo alto en muchas partes” (72), “Son las sierras de Tlallocan, altísimas y umbrosas, en las cuales he estado y visto, y puedo decir que son bastantes para descubrir el un hemisferio y otro, porque son los mayores puertos y más altos de esta Nueva España” (81) o “brazaletes de oro fino en los brazos, los cuales vi

⁷⁰ Vázquez Chamorro arriesga que Muñoz Camargo no se inspiró en el *Lienzo de Tlaxcala* para la realización de los dibujos a pesar de incluir los ochenta dibujos del *Lienzo*, porque son superiores técnicamente (2003: 35). Reyes García plantea que al *Lienzo* agregó pinturas que estaban en los edificios públicos, creando una nueva versión pictórica que entregó al rey en Madrid (1998: 44).

⁷¹ Como señala Añón, “las formas autóctonas de la memoria y la inscripción del pasado son presentadas como fuentes privilegiadas; sus voces y relatos constituyen el saber diferencial aportado por estas crónicas mestizas, entrecruzado con las historias de tradición occidental” (2011: 4).

⁷² “Dicen” (183), “otros quieren decir” (182), “algunos han querido afirmar” (190), “muchos afirman” (215), en general remitiéndose a los conquistadores o a “los escritores de la conquista de México” (233), pero también a otras fuentes de información.

yo, y conocí a muchos caciques que los usaron” (151). Son muchísimos los ejemplos en los que el yo se inscribe como testigo de lo que narra. Esta búsqueda de validación del discurso produce una oscilación entre la tercera persona y una primera persona que, además de una idea de organización, pretende dar cuenta de su presencia (arraigada, estable) en el ámbito colonial. El narrador se presenta como autoridad que ha investigado sobre aquello que cuenta y que, por eso, es una fuente confiable de información. Así, pretende posicionar a su historia como la verdadera historia de México.

Muñoz Camargo procesa esa copiosa información recopilada que oscila entre la cita textual, la glosa y la generalización, entre la firma y la ambigüedad y la transforma en arduo trabajo de reescritura y reelaboración. Su *Historia*, escrita durante varios años y reescrita a partir de la *Descripción*, es una conjunción de voces, textos, cantos y tradiciones que redundan en un texto con gran valor informativo pero, por sobre todas las cosas, proyección del mestizo que es, en sí mismo, un complejo entramado de voces.

1.3. El *locus* del enunciador

Muchas veces, al analizar el texto de Muñoz Camargo, se suele pensar que la identificación con la parte española es tan fuerte que el enunciador se presenta como un español más.⁷³ En realidad, Muñoz Camargo configura un *locus* enunciativo más complicado. Su adhesión a la parte española proviene, antes que nada, de su educación entre frailes franciscanos, pero también tiene mucho de estratégico, producto de un mestizo que lucha por posicionarse en la Colonia y que no puede mostrar abiertamente una actitud proclive a lo indígena. Su fervorosa exaltación de Tlaxcala, su hincapié en la conversión inmediata de sus antepasados, el panegírico de Cortés matizado por la indicación de que su gloria de debió, en gran parte, a la colaboración de otros pueblos y personajes, entre otros elementos, indican que este enunciador no es idéntico al de la crónica de un soldado o de otro mestizo.

Existen diversos componentes que hacen a este enunciador difícil de caracterizar pero, a la vez, relevante en tanto representativo del *locus* oscilante del mestizo. Por un lado, este enunciador da cuenta en forma constante de sus múltiples oficios y de los saberes que, a partir de ellos, tiene. Por ejemplo, al describir los tipos de vacas y toros y el sabor de sus carnes según el tipo de tierra en que se ha criado el ganado (252-254), la forma de engordar

⁷³ Por ejemplo, según Velazco, “Muñoz Camargo habla como un español que categoriza a los indígenas como culturalmente inferiores a los españoles; conceptualiza al Otro (el indígena americano a pesar de que él mismo lleva su sangre por ser un mestizo) como un idólatra; y elabora discursivamente una “demonización” del Anáhuac” (2003b: 134). Esta “españolidad” habría causado, según Miller, cierta antipatía en los estudios coloniales latinoamericanos (1997).

ganado puerco (274) o los tipos de madera necesaria para armar corrales de ganado (275) y cuestiones relativas al comercio de lanas, paños y otras cosas (257). Pero, también, muestra sus saberes a través de diversas aclaraciones: “hoy en día pretenden acción y derecho de estas tierras los naturales de Tlaxcala, porque en efecto fueron suyas por merced y donación que los señores y rey de Tetzcuco les hicieron” (76); “Yo me acuerdo que ha menos de treinta años ver carnicería de perros en gran muchedumbre, sacrificados y sacados los corazones por el lado izquierdo a manera de sacrificio, e dimos noticia de ello y orden para que se quitase, y así se desarraigó este error” (166-167). También afirma haber estado en una probanza de los herederos de Pedro de Alvarado por los méritos de su padre (219). Pretende, así, mostrarse no como un historiador más⁷⁴ sino como quien participa de manera activa de la sociedad colonial por ser, precisamente, hijo de padre español. Es un mestizo que se presenta como parte fundamental de “su” sociedad y con numerosas tareas por cumplir en la misma, tareas confiadas por las autoridades españolas y, al mismo tiempo, vasallo que responde a los pedidos de la Corona.

Por otro lado, su texto es un constante ir y venir entre pasado y presente que parece una suerte de desubicación, metáfora del desarraigo del mestizo en la sociedad colonial,⁷⁵ sociedad a la que designa con el sintagma “Nuevo Mundo” en repetidas oportunidades (“En trescientos años ocuparon toda la tierra de esta Nueva España y Nuevo Mundo de mar a mar” (105); “le ayudaron a ganar y conquistar toda la redondez y máquina de este Nuevo Mundo” (128); “vino a ser el reino de Tlaxcalla uno de los mayores reinos que hubo en estas partes del Nuevo Mundo” (130), entre otros ejemplos). Este enunciador, informado, cristiano, plenamente inserto en ese “nuevo mundo”, deja ver en distintas oportunidades que el propósito personal o grupal excede al pedido de la Corona, transformando un relato que pudo haber sido mera respuesta al cuestionario en una pormenorizada narración que se inmiscuye en temas que las preguntas de aquel no han contemplado. Aunque en más de una oportunidad plantea que “(estas cosas) no las tratara si no fuera por habérseme encargado” (286), queda claro que es una postura enunciativa que tiende a mostrarlo como un súbdito obediente que escribe a pesar suyo y de sus múltiples ocupaciones.

⁷⁴ Esto también se observa en los arrebatos al recordar el paisaje de la serranía tlaxcalteca: “su belleza no puedo encarecer con palabras, que parece que llegan al cielo por orden de naturaleza; e pues con palabras no puedo explicar los conceptos que a esto me inspiran, súplalo el buen entendimiento del discreto lector” (81-82).

⁷⁵ Al describir la Tlaxcala antigua, compara sus lugares con su estado actual a través del sintagma “hoy en día” (73, 76). Esta estrategia consiste en ubicar al lector colonial en los lugares que conoce pero, también, pretende establecer un nexo entre la Tlaxcala supuestamente extinta y la Tlaxcala que aún persiste bajo la ciudad colonial.

A diferencia del enunciador de *Relación de Texcoco*, el de la *Historia* no emite juicios de opinión contra el maltrato indígena por parte de los españoles. Solamente esboza una defensa a los “naturales” al contar cómo eran maltratados por Nuño de Guzmán (243).⁷⁶ No hay crítica a la esclavitud, como en Pomar. De hecho, exime indirectamente al español al decir que “Cargábanse los naturales como bestias, y esta costumbre de cargarse fue muy antigua, y servían personalmente a sus mayores sin paga ninguna, y sin más interés de que los tuviesen debajo de su amparo” (161). Este enunciador, que cede la voz a tantas otras fuentes, se autocensura en momentos en que los españoles o tlaxcaltecas son gestores de la violencia. Por ejemplo, en el relato de la Noche Triste, el narrador no describe la crueldad de lo que relata excusándose en que “no se puede con palabra ni por pluma encarecer” (217). Claro que son las posibilidades de conseguir aquellos beneficios que busca obtener a través de su texto las que hacen que este enunciador critique parte del pasado pero no el presente.

Este enunciador se presenta, entonces, como modelo del mestizo que, intuye, pretende la Corona para el presente colonial: inserto, conectado, incluido, influyente y, lo más importante, férreamente evangelizado. No obstante, en esta crónica el uso del “nosotros” en alusión a lo español y en oposición a lo indígena se exagera hasta la exageración. Su tesón en mostrarse como “un español más”, gesto que toda la crítica releva, tiene por función posicionar al narrador como mestizo leal a la Corona que no sólo trabaja para ella desde los oficios que le confían sino que descende del pueblo que colaboró con ella en la conquista. Este posicionamiento del lado español repercute, además, en el distanciamiento de los tlaxcaltecas,⁷⁷ diagramando una red en que los “amigos” están de “nuestro” lado sin ser parte del “nosotros”.

¿Quiénes son, entonces, en el texto, los “otros”? En líneas generales, como señala Añón, son los mexicas (2012b: 203). Muñoz Camargo plantea que la enemistad entre estos y los españoles se produjo más que por ambicionar la ciudad de México, por lealtad hacia el pueblo que los cobijó. De ahí que los tlaxcaltecas sean a lo largo del texto “nuestros amigos”, sintagma repetido hasta el cansancio y que pretende colocar al pueblo de Tlaxcala

⁷⁶ Según el narrador, Nuño de Guzmán, contraparte de Hernán Cortés como otro modelo de conquistador, fue el responsable de “grandes insolencias, tiranías y crueldades con los naturales de aquella tierra, por cuyas demasías el emperador don Carlos Quinto, rey y señor nuestro de gloriosa memoria, le mandó llevar preso a los reinos de Castilla, y antes que fuese de esta tierra estuvo mucho tiempo preso en la cárcel pública de México” (243). Como podemos observar, si bien el narrador critica a un conquistador, a la vez, hace alusión a la rapidez y eficacia con la que el aparato imperial accionó sobre él.

⁷⁷ Sólo algunos de los muchos ejemplos: “los de Tlaxcala” (221), “nuestros ejércitos” (los españoles) (212), “nuestros amigos quedaron muy enterados del valor de nuestros españoles” (209), “han tomado mucho de nosotros” (157), “en nuestro romance castellano” (270, 285), “nuestra religión cristiana” (151), “gente que vestía como nosotros”, “ropa que nosotros usábamos” (252).

en un lugar incómodo pero estratégico, a medio camino entre el otro enemigo y el conquistador.⁷⁸ Demuestra, asimismo, la vasta heterogeneidad de los pueblos indígenas que no constituyen una inmensa otredad, cuestión que en el texto aparece con claridad.

Este “nosotros” puede resultar, a simple vista, similar al de la *Relación* de Pomar pero es, en realidad, distinto. Si aquel se inclinaba hacia el lado indígena de una forma más explícita, Muñoz Camargo no se inscribe en el linaje de la cabecera de su madre sino que utiliza la historia de Tlaxcala, la gran aliada, como estrategia retórica de inclusión, es decir, de subordinación al orden establecido. Pero para el enunciador, el soldado español es, *a priori*, cristiano:

Se mandó en toda la tierra a los caciques de las provincias y reinos, que tuviesen cuenta con los españoles que caminaban para pasar a otros pueblos. Que en aquella sazón los llamaban cristianos, hasta que los frailes les mandaron que no les llamasen “cristianos”, porque también lo eran ellos, que de allí en adelante no les llamasen cristianos, sino que los llamasen españoles o castiltecas, que quiere decir tanto como si dijésemos castellanos, y con todo esto los llaman el día de hoy cristianos. (241)

En una crónica mestiza, el “nosotros” no es el español conquistador sino el español cristiano. Esto se observa en la retórica del enunciador que emula constantemente las palabras de Hernán Cortés ante los cuatro señores de Tlaxcala. La utilización del posicionamiento enunciativo en un “nosotros”, en apariencia, plenamente españolizado es una más de las tantas estrategias que utiliza Muñoz Camargo para crear la ilusión de que es (y se siente) parte de una sociedad que, rápida y armónicamente, aglutinó a los mestizos tlaxcaltecas convirtiéndolos en fieles súbditos. En el enorme esfuerzo (pronominal, temático, ideológico) que realiza el sujeto de la enunciación por diferenciarse de la cultura indígena puede detectarse la reafirmación de su cercanía a la misma. Esto sucede, también, en otras crónicas mestizas del periodo.

1.4. Estampas: la visibilización del otro

En *Historia de Tlaxcala* se verifica una especial atención a las historias individuales y a los nombres propios (Añón, 2012b: 206) y a las “semblanzas de personajes” (Carrera Stampa, 1945: 111). En una historia plagada de omisiones, generalidades y tópicos comunes como es la historia de la conquista de México, Muñoz Camargo se ocupa de visibilizar algunos personajes para sustentar su argumento de que la conquista fue posible gracias a un

⁷⁸ Dice el narrador “los tlaxcaltecas, nuestros amigos” (212). En Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, también encontramos el sintagma “nuestros amigos de Tascala” (2011: 485).

conjunto de participantes, indígenas y españoles, y no sólo obra de Hernán Cortés. De aquí que, a pesar de que destaca permanentemente el heroísmo y valor del capitán, incorpora numerosas anécdotas en las que el mismo es aconsejado, guiado y hasta rescatado por otros miembros de sus huestes, tanto soldados como tlaxcaltecas, otorgándole identidad a personajes que, de otra forma, serían olvidados en la posteridad.

Es así que incluye, por ejemplo, los microrrelatos del valor de María de Estrada al manejar la espada y la rodela⁷⁹ y la conocida historia del salto de Alvarado⁸⁰ así como numerosas anécdotas sobre indígenas conversos al cristianismo. Pero también alude a personajes representativos de Tlaxcala, por ejemplo, el “miserable Tlalhuicole de Tlaxcalla”, ejemplo de lealtad y heroicidad, que prefirió morir entre los mexicas que combatir a su lado (144-147) o el *tlatoani* Xicotencatl, muerto por ahorcamiento tras ser acusado de traicionar a los españoles (115 y ss.). Asimismo, otorga fundamental importancia a los relatos de aquellos personajes que fueron sostén imprescindible para Cortés durante la conquista. Por ejemplo, relata que el capitán tlaxcalteca Antonio Temaxahuitzin “con su escuadrón” fue, en realidad, quien libró a Cortés de los mexicas, cuando estos se lo llevaban para ser sacrificado, y que recién después de esto lo asistieron otros soldados españoles que son los que, final e injustamente, quedaron en la historia (219-220).

Muñoz Camargo es uno de los pocos autores de crónicas mestizas que da lugar preponderante a la figura de Marina-Malintzin / Malinche, al punto de ser considerado “one of the earliest malinchistas in recorded history” (Miller, 1997: 11).⁸¹ Esta india intérprete,

⁷⁹ “Ansimismo se mostró valerosamente una señora llamada María de Estrada, haciendo maravillosos y hazañosos hechos con una espada y una rodela en las manos, peleando varonilmente con tanta furia y ánimo que excedía el ánimo y esfuerzo de cualquier varón por esforzado y animoso que fuese, que a los propios nuestros ponía espanto. Y ansimismo lo hizo propia rota el día de la memorable batalla de Otumba a caballo con una lanza en la mano que era cosa increíble su ánimo varonil digno por cierto de eterna fama e inmortal memoria” (217-218).

⁸⁰ Aquí Muñoz Camargo se hace eco de la tradición cronística del conquistador retomando una anécdota contemplada en otros textos, como en la *Historia de la conquista de México* de López de Gómara (2007). El salto de Alvarado remite a un episodio “heroico y temerario” protagonizado por Pedro de Alvarado durante la huida de Tenochtitlan en la Noche Triste. Consistió en una tremenda pirueta que el soldado realizó al evadir una de las acequias de la ciudad, para lo cual se apoyó en su lanza y se abalanzó con su ayuda hacia tierra firme. Según Muñoz Camargo, “en señal de hecho tan heroico, espantable y raro que ellos no habían visto hacer a ningún hombre y así adoraron al sol comiendo puñados de tierra, arrancando yerbas del campo diciendo grandes voces: ‘verdaderamente que este hombre es hijo del sol’” (218). Otros cronistas, como Bernal Díaz del Castillo, rechazan esta versión (2011: 482).

⁸¹ No es el objetivo de este trabajo hacer un estudio de esta figura tan importante como compleja de la conquista de México. Pretendo destacar cómo el narrador destaca personajes clave que la cronística occidental no releva para mostrar, también de esta forma, que existe otra versión de la historia que no se ha transmitido. Para el análisis de la figura de Marina / Malinche, entre la vasta bibliografía existente, remitimos en particular al valioso estudio de Valeria Añón, *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México* (2012b), así como al clásico trabajo compilado por Margo Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos* (2001).

fundamental en la conquista de México como mano derecha de Hernán Cortés, es descripta permanentemente a su lado, dialogando con los señores de Tlaxcala y definiendo cuestiones relevantes para la gesta. Al ingresar en la historia es descripta en importancia similar a las armas de guerra:

Llevaron una espada y una ballesta y otra nueva más extraña, era que traían consigo una mujer y que era hermosa como diosa, porque hablaba la lengua mexicana y la de los dioses, y que por ella se entendía lo que querían y que se llamaba Malintzin,⁸² porque como fue bautizada la llamaron Marina. (180)

La “intercesión” de Marina es vista, también, desde lo providencial: “aquello no podía ser sino que fuese por arte y orden de los dioses ¿Qué cómo sabía su lenguaje?” (180); “como por providencia divina, dios tenía ordenado que estas gentes se convirtiesen a nuestra santa fe católica, que viniesen al verdadero conocimiento de él por instrumento y medio de Marina” (181). Este es el motivo por el que, dice el narrador, su historia se ocupará de esta figura clave. Además, la descripción de Marina insiste en que era considerada una diosa.⁸³ Esta “india de mucho ser y valor, y buen entendimiento” (182) cobra especial importancia como colaboradora de los españoles, siendo “figura que cifra la armonía imposible” (Añón, 2012b: 134). Compañera, intérprete, concubina de Cortés, en este texto Marina es fundamental intermediadora, complemento indiscutible del conquistador, como lo será el pueblo tlaxcalteca. Según esta crónica, sin Marina, Cortés no hubiese podido comunicarse (por ende, convencer), ni siquiera ganar una batalla. El artilugio fundamental del conquistador, dice el texto, fue rodearse de un sinfín de aliados (entre los que se encuentran mujeres, intérpretes, soldados tlaxcaltecas) para asegurarse el triunfo y, luego (esto es, en sus *Cartas de Relación*), transformar el éxito conjunto en una victoria casi individual.

1.5. Hernán Cortés, el “señor de todo este Nuevo Mundo”

La figura más relevante de estas descripciones de la *Historia de Tlaxcala* es Hernán Cortés.⁸⁴ Es presentado como un hombre de gran manejo discursivo, desde la primera carta que entrega a los señores tlaxcaltecas con “cosas de gran persuasión” (185):

Escribió una carta a la provincia de Tlaxcalla a los cuatro señores de ella, diciéndoles cómo él había llegado a esta tierra con gran deseo de vellos y conocellos y ayudalles

⁸² El mismo Muñoz Camargo indica que el sufijo “-tzin” señala reverencia y veneración (véase nota 28), “y así llamaban a Marina de esta manera comúnmente Malintzin” (182).

⁸³ No obstante, al explicar su origen remite al lector al texto de Bernal Díaz porque, dice, hay muchas versiones.

⁸⁴ En el texto aparece en repetidas oportunidades como Fernando y, más comúnmente, Hernando.

en todos sus trabajos y necesidades; que bien sabía estaban apretados y opresos de las grandes tiranías de los culhuas mexicanos, y que él venía en nombre de un gran señor que se llamaba el emperador don Carlos, y que traía consigo al verdadero dios. (185)

Así, insta desde lo escrito antes que desde lo oral a la evangelización. Sus palabras ante los *tlatoque* son inscriptas en discurso directo. Extensas, floridas, con ellas predica con firmeza, cual fraile, la conversión: “Y llamaros héis cristianos, como yo me llamo y se llaman y apellidan todos mis compañeros, que es el más algo blasón, renombre, y apellido que podemos tener” (195). Aquí, como en todo discurso de Cortés, el “nosotros” no es el español sino el cristiano. Y, curiosamente, desde el primer alegato convence a los cuatro señores tlaxcaltecas de creer en su dios.

Múltiples anécdotas demuestran que su arma fundamental es la astucia. Por ejemplo, recién llegado a Tlaxcala trata con los señores “de su venida y de cómo los venía a visitar y a ayudar en todo lo que se le ofreciese, y a castigar a Motecuhzoma, su capital enemigo” (188), en una manipulación discursiva con la que oculta el verdadero objetivo.⁸⁵ Pero también es “amoroso” en sus palabras” (200). Los indígenas lo llaman “chalchihuh capitán”, es decir, “capitán de gran valor y estima” (192). Así, el narrador quiere mostrarlo no solamente como hombre de valor sino, fundamentalmente, como ejemplo de cristianismo,⁸⁶ casi un representante de Cristo: “El capitán Hernando Cortés y sus compañeros vinieron a la conquista de esta tierra y entraron por esta provincia de Tlaxcala, hasta que se entendió su paz y seguridad” (73).

Sagacidad, astucia, valentía, son atributos que permanentemente describen a Cortés y que definen al mejor *tlatoani*. Pero el Cortés de la *Historia de Tlaxcala* no es idólatra. Con esto, el narrador pretende demostrar que la llegada de los españoles fue providencial para convertir a una ciudad pujante y digna en la más cristiana de la Nueva España. Observemos cómo la descripción toma tintes hiperbólicos durante la batalla de Otumba:

Viéndose nuestro capitán Hernando Cortés en tanto aprieto y peligro de perderse él y su gente, y el notable desmayo de los nuestros, determinó con ánimo invencible que dios le dio de entrar rompiendo como entró por medio de un escuadrón, con una lanza en la mano, alanceando e hiriendo a una parte y a otra a sus enemigos, matando y atropellando cuantos por delante hallaba, poniendo increíble espanto a sus contrarios:

⁸⁵ Para evitar que mexicanos y tlaxcaltecas se amigasen en su contra y “por evitar malos pensamientos y otras nuevas ocasiones y propósitos procuró Cortés de no dejar de la mano a sus nuevos amigos y confederados usando como siempre sus astucias como astuto capitán de la buena ocasión que presente tenía” (206).

⁸⁶ Cortés es descrito como “animoso e invencible español”, de “cristianísimo y católico pecho” o “constreñido del celo cristiano” (200).

de tal manera se dio tan buena maña, ayudado de dios nuestro señor y su santísima madre, que llegó a alancear al general de todo el campo, que rompiendo por todos los escuadrones como está referido, lo atropelló con el caballo dándole de lanzadas le mató y le quitó la divisa que traía, la cual los naturales llamaban *tlahuizmatlaxopilli*, que era de oro y de muy rica plumería; la cual presea mandó guardar y tener, por una de las más estimadas empresas que había ganado (222-223).

Descripción heroica en la que el capitán valiente arenga a sus soldados ante la desazón general, espanta a los enemigos y, mediante la quita de divisa, se adueña de la identidad del otro, enmarcada en la ayuda de dios y la virgen. Lo que califica al buen guía, aquí, es la recuperación inmediata ante el “desmayo” del resto del grupo. Personaje que si no está argumentando está batallando, ambas armas de persuasión, Cortés siempre es el primero y el último en la lucha.

Es ejemplo, también, de devoción: por el recibimiento que hace a los doce primeros frailes, “el día de hoy los naturales tienen en mucho a los sacerdotes y siervos de dios, máximamente a los maestros de doctrina de la orden del señor San Francisco” (233-234). El narrador es el mejor panegirista puesto que declara que la fe es su propósito primero (haciéndose eco de los dichos de Cortés); conseguir gloria e inmortal fama, el segundo (204). Además, lo presenta como sinécdoque de “sus ilustrísimos españoles fieles y leales” (106). Este narrador justifica todo su accionar, desde el desastre de Cholula, el ahorcamiento de Xicotencatl en Texcoco así como de aquellos bautizados que volvieron a idolatrar hasta el ataque final a Tenochtitlan.

Pero es, ante todo, estratega. Al retornar de la Noche Triste, Cortés consulta con los señores de Tlaxcala y promete oro y tierras a cambio de la continuación del servicio. Este discurso se torna contradictorio pues dice: “yo no vengo a matar gentes ni a cobrar enemigos, sino a cobrar amigos y a dalles nueva ley y nueva doctrina de parte de aquel gran señor el emperador, que es el que me ha enviado” (232) pero también explicita su deseo de “ser señor de todo este Nuevo Mundo” (227). Es en estas contradicciones en las que se percibe cómo el enunciador, a pesar de ser completamente parcial respecto de su opinión sobre Cortés, considera necesario recordar a sus destinatarios aquello que las crónicas occidentales estratégicamente han silenciado: el gran servicio que prestó Tlaxcala y, en particular, la promesa de Cortés.

Esta es una de las pocas crónicas que sigue la vida de Hernán Cortés luego de su victoria sobre México. Indica el narrador que después de la expedición a Hibueras muchos españoles

se volvieron contra él “por sólo el apetito de ambición y deseo de mandar” (244).⁸⁷ Por esto, debe viajar a Castilla para “salirse de entre las llamas de tan encendido fuego” (246). Dice, también, que sus enemigos querían enemistarlo con el emperador, por lo que su viaje tuvo la finalidad de ofrecerle el servicio que había hecho ganando para la Corona el Nuevo Mundo (246). Detalla, a su vez, los favores que obtuvo,⁸⁸ e indica que:

Todas estas mercedes ganan y consiguen aquellos que bien y lealmente sirven a sus reyes, y en especial a los príncipes cristianísimos, como fue el emperador don Carlos, de gloriosa memoria, ya nuestro invictísimo rey don Felipe y señor nuestro, que guarde nuestro señor muchos años (247).

El lugar que ocupa la figura de Cortés en la *Historia* es clave para entender no sólo cuán conectada se encuentra esta crónica con las de tradición occidental sino, también, para transmitir la historia de un conquistador que, tras haber favorecido a la Corona, acaba felizmente colmado de gloria y, en especial, de servicios y mercedes. No olvidemos a quién dirige su historia Muñoz Camargo y qué es lo que quiere lograr con ella. Por esto mismo, destaca los favores que un servidor de la Corona ganó con colaboración de los tlaxcaltecas,⁸⁹ de quien él mismo es descendiente. De esta manera, parece sugerir Muñoz Camargo, Tlaxcala debería ser remunerada de la misma forma, pues la conquista no fue una obra individual. Esta “fama y gloria” (245) del capitán no es nada menos que resultado de la ayuda de los muchos que la hicieron posible. Narrador habilísimo, más que brindar una descripción objetiva de Hernán Cortés, ficcionaliza un héroe que, a pesar de su valentía y sus condiciones de mando, no podría haber ganado el Nuevo Mundo sin otros personajes de su entorno, en especial, los tlaxcaltecas, convertidos en esta crónica en los verdaderos soldados (y héroes) de la conquista.

2. El relato del pasado

⁸⁷ De la desastrosa expedición a Hibueras, dice Muñoz Camargo que Cortés pasó “muy grandes trabajos y sucesos inauditos él y sus compañeros en esta grande y atrevida jornada que hizo de las Higueras, según que más largamente lo tratan las crónicas, y lo refieren en particular Francisco de Terrazas en un tratado” (245).

⁸⁸ “Le dio título de Marqués y le casó con doña Juana de Zuñiga, hija del Conde de Aguilar, y le mandó volver a esta Nueva España, honrado y favorecido de su rey y señor, con grandes ventajas y partidos y particulares privilegios y le hizo su capitán general de esta Nueva España, de lo ganado y de lo que estaba por ganar y descubrir y le hizo almirante de la Mar del Sur” (246-247).

⁸⁹ Señala Inga Clendinnen que los tlaxcaltecas rechazaron participar en toda expedición, como el encuentro con Narváez, que no tuviera incidencia directa en sus intereses. Además, se retiraban de la batalla según su voluntad, llevándose con ellos el botín obtenido. Además, pidieron paga a los españoles por la ayuda prestada después de la Noche Triste y consideraron antes la utilidad de matarlos. Su autorepresentación como amigos fieles y voluntariosos servidores llegó años después de la conquista, como parte de una campaña por privilegios (1993: 28).

No se oscurezca su memoria por la venida
de los cristianos y primeros españoles.
Diego Muñoz Camargo

Al igual que Pomar, Muñoz Camargo releva el pasado de su pueblo como movimiento de recuperación ante la paulatina desaparición de pinturas y, sobre todo, de fuentes y ancianos indígenas que pudieran dar cuenta de los tiempos remotos. Dicha recuperación del pasado en la *Historia de Tlaxcala* se configura a partir de diversas operaciones. Por un lado, el relato de las migraciones de los pueblos que originaron la ciudad de Tlaxcala; por el otro, el panegírico de dicha ciudad que comprende no sólo su organización político-social sino, también, otros rasgos y características. Muñoz Camargo sitúa a su pueblo en una posición destacada respecto del resto de los pueblos amerindios desde su origen prestigioso hasta la participación de los tlaxcaltecas al lado de las huestes cortesianas. Con estos relevamientos, pretende demostrar que Tlaxcala es la ciudad que estaba destinada a los españoles para la realización de su objetivo tanto militar como evangelizador.

2.1. “Y comenzaron esta su muy larga itineraria, inaudita peregrinación”: La historia de la migración

En la *Historia de Tlaxcala* Muñoz Camargo relata la llegada de distintos pueblos (olmecas, chalmecas y xicalancas, entre otros) en busca de un lugar donde asentarse y el largo peregrinar hasta su hogar. Desde el salvajismo de los tarascos hasta la crueldad de los chichimecas el enunciador señala las diferencias entre las distintas “naciones”,⁹⁰ estrategia de legitimación de un saber y de un *locus* enunciativo (Añón, 2013). Sin embargo, centra su atención en los antepasados de los tlaxcaltecas, los chichimecas, y en cómo estos, “sediciosos y crueles, con la sedienta ambición” (73), fueron los últimos en arribar a Tlaxcala.

En el texto se utiliza el sintagma “la venida de los chichimecas” (74), que anticipa otra venida, la “venida de los españoles” (135, 144), utilizado por Muñoz Camargo a partir de la llegada de Cortés. En el relato de la migración de los pueblos hasta llegar a Tlaxcala, el autor señala que los remotos orígenes de dicha ciudad se remontan a los chichimecas. Podemos pensar, entonces, la correlación entre las distintas “venidas” como un intento del autor de aunar tlaxcaltecas y españoles a través de la homologación de ambos términos. El enunciador, plenamente evangelizado, pone en escena así las semejanzas entre ambos

⁹⁰ En su artículo “From the ‘people’ to the ‘nation’: an emerging notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo” (2001), Thomas Ward analiza el uso de los conceptos “gentes” y “nación” en el texto.

arribos (las “venidas” definitivas) a Tlaxcala: los chichimecas, que llegaron para quedarse y construyeron un pueblo pujante y guerrero, y los españoles, que conquistaron los pueblos vecinos con ayuda de los tlaxcaltecas y transmitieron la “verdadera” fe con ayuda de estos amigos.

El relato de la migración se detiene en las dificultades del camino no sólo geográficas (atravesar ríos, sortear lagunas, encontrar tierras habitables y que proporcionen sustento) sino, también, relacionales: las intrigas con otros pueblos, los permisos de paso, las amenazas y, fundamentalmente, las guerras por el dominio del territorio. Sin dudas, *Historia de Tlaxcala* se inscribe en la tradición del relato de la migración originaria, fundamental al pensar la transmisión del viaje mexica hasta la fundación de Tenochtitlan.⁹¹ Como indica Carlos Martínez Marín, son los mismos mexicas quienes recogieron y divulgaron la historia de la peregrinación (1974: 764), tradición transmitida oralmente después de la conquista y recuperada tanto por cronistas como Diego Durán, Bernardino de Sahagún y Hernando Alvarado Tezozómoc como por la *Tira de la peregrinación*.⁹² Enrique Florescano asocia el relato de la dura experiencia vivida durante la migración de los pueblos con la transmisión de la memoria indígena. Señala que dicha memoria asumió distintas formas desde el momento en que la conquista la transformó en una memoria marginal, perseguida y, no obstante, inquebrantable en su objetivo de reproducir las tradiciones indígenas. La memoria mesoamericana, como en el caso de la tradición europea, hace uso de las reglas de remembranza del lugar de origen y de fijación de imágenes. Podemos pensar, entonces, que el relato del origen de su pueblo es el momento en que el narrador de la crónica mestiza hace más hincapié en su “parte” indígena, pues pretende demostrar al destinatario occidental quiénes fueron los primeros habitantes de esas tierras, argumento esencial para reclamar mercedes.

⁹¹ Utilizo el concepto de relato de viaje tal como lo entiende Beatriz Colombi: “Podemos definir el viaje como una narración en prosa en primera persona, en la que un narrador-protagonista hace una puesta en discurso de una vivencia de desplazamiento, y cuyos componentes temáticos (movimiento en el espacio), enunciativos (coincidencia del sujeto de la enunciación y del enunciado) y retóricos (veracidad, objetividad, marcas de lo factual) guardan continuidad a lo largo del tiempo y de sus distintas manifestaciones” (292).

⁹² La llamada *Tira de la peregrinación* es un códice histórico realizado en los primeros tiempos de la Colonia que relata por medio de pinturas el itinerario de los mexicas desde que parten de Aztlán. Se encuentra incompleto por razones desconocidas, ya que la historia termina con la victoria mexica sobre los xochimilcas. Por la cantidad de fuentes que recogen la historia de la migración de los mexicas, existen muchas contradicciones. Sin embargo, los hechos de importancia capital para la historia de la migración suelen repetirse aún en fuentes de distinta procedencia, lo que indica que tantas contradicciones tienen un fondo de verdad en común (Martínez Marín, 1976). Como señala Enrique Florescano, la repetición es un elemento fundamental de la memoria indígena (1999: 221). Para profundizar sobre este códice, resulta de suma importancia el libro de *Literaturas indígenas de México* de Miguel León-Portilla (2003).

En la crónica, los “naturales” se desplazan combatiendo: la guerra es su modo de avance. La búsqueda del hogar, primero, su defensa, después y, finalmente, los deseos de expansión son el objetivo de estos pueblos que anticipa, de alguna manera, el accionar español: Tlaxcala concebida como hogar, defensa de ese hogar ante los “traidores” mexicas y desplazamientos expansionistas para conseguir (tierras, riquezas y) cristianos. A través del vocabulario que remite a cierta retórica de la evangelización (“peregrinación”, “venida”, “desierto”) Muñoz Camargo narra la migración chichimeca hacia Tlaxcala como claro paralelismo de la peregrinación del pueblo de Israel que, huyendo de la esclavitud, buscó durante casi cuarenta años la tierra prometida. Recordemos que el cronista tlaxcalteca fue educado, desde pequeño, como cristiano. Sus maestros en la fe fueron frailes franciscanos (Añón, 2013: 1996).⁹³ Según Reyes García, debió haber conocido el Libro del Éxodo a través de una biblia en versión de 1570 (1998: 38). Seguramente por esto, conoció la historia de Israel, pueblo que, guiado por Jehová, avanzó expulsando a los primeros moradores mediante revelaciones y prodigios.

En la *Historia*, los chichimecas migran en busca de su hogar, Tlaxcala, guiados por su dios Camaxtle,⁹⁴ “maquinando por diversas partes del mundo, peregrinando por grandes desiertos, arcabucos y serranías y grandes y muy ásperas montañas” (74). Su desplazamiento está atravesado por los relatos mítico y mágico: mariscos que toman el color de la sangre luego de una cruel batalla (80), lanzas y saetas que se fabrican y mueven a causa de un hechizo, asegurando la victoria ante los huexotzincas (98-103), entre otras historias, son narradas con detenimiento a pesar de que el enunciador se distancia prudentemente de ellas (80).

Los chichimecas, entonces, deben luchar por mantenerse en su hogar, soportando “infortunios y trabajos y adversidades” (81) hasta el asentamiento definitivo en la provincia. Al igual que a Israel, su dios se les manifiesta: “hablaba con ellos y les decía y revelaba lo que había de suceder, y lo que habían de hacer, y en qué partes y lugares habían de poblar y permanecer” (78-79). Al llegar a las cercanías de Tlaxcala, Camaxtle “les dijo hablando con ellos, que comenzasen a caminar, que aquella era la tierra en que habían de poblar y adonde habían de permanecer señoreando” (83). Así como el pueblo israelí atravesó el Mar Rojo, los chichimecas sortean “aquel pasaje del agua y río o estrecho de mar” (84); tampoco faltan

⁹³ Rosaura Hernández propone que la instrucción de Diego Muñoz Camargo estuvo a cargo de fray Martín de Valencia, franciscano que residió aproximadamente cuatro años en Tlaxcala, de 1532 a 1536 (2003: 303).

⁹⁴ Xipe Totec, Camaxtli o Camaxtle es una deidad dedicada a la caza y a quien se le rendía culto mediante los desollamientos en vida. Se lo llama, también, “Nuestro Señor el desollado” (Fernández, 1983: 61).

en el trayecto las “discordias y pasiones” (91) por las que se dividen las poblaciones, remoto origen de las cuatro cabeceras tlaxcaltecas. La interpretación católica de la “peregrinación” chichimeca de la que nace el pueblo tlaxcalteca anticipa la otra llegada, providencial y definitiva, la de Cortés, y posiciona a Tlaxcala como el pueblo destinado a la fe. Tlaxcala es, entonces, la tierra prometida, y los tlaxcaltecas, según el enunciador, el pueblo que estaba reservado a los españoles para la consolidación de su propósito.

2.2. Tlaxcala: la historia que la Historia no contó

Cuando Cortés arriba en 1519 a Tlaxcala, ésta era un estado militar, casi federal en su organización político-social y susceptible a cualquier ataque exterior (Gibson, 1991: 29), que mantenía una larga lucha contra los mexicas, los huexotzincas y otros pueblos vecinos. Ciudad enemiga de México por excelencia y aliada de Hernán Cortés, adquirió una posición privilegiada al finalizar la conquista.⁹⁵ Pero las crónicas de tradición occidental, como las de Cortés, Bernal Díaz del Castillo o Francisco López de Gómara, omiten el relato de la colaboración del pueblo tlaxcalteca en la conquista o, al menos, la minimizan, transformando a los soldados aliados en una compañía casi fantasmal que rodea sin demasiada participación al ejército vencedor.

Muñoz Camargo restituye el papel decisivo de su pueblo en la causa española a través de distintas estrategias. Por un lado, releva extensa y detalladamente la indispensable ayuda prestada. En su texto deja en claro que, sin la colaboración tlaxcalteca, la conquista de México no hubiese sido posible. El enunciador destaca en repetidas oportunidades que no es un pueblo más en el paso de los conquistadores, como tantos otros con los que se han topado, sino “la muy leal provincia de Tlaxcalla” (129).⁹⁶ Por otro lado, realiza un claro panegírico de “esta insigne y muy inexpugnable ciudad” (95-97) en oposición a otros pueblos (salvajes, traidores, infieles a los españoles) del valle de México que, en el pasado, fueron aliados y luego se convirtieron en enemigos, por “envidia y ambición” (94): “Vino a ser el reino de Tlaxcalla uno de los mayores reinos que hubo en estas partes del Nuevo

⁹⁵ La Corona española le concede posesión de armas, exención de tributos y el derecho de regirse por autoridades indígenas (Carrera Stampa, 1945: 134). Gibson señala que muchos de estos privilegios no tuvieron real incidencia en la vida tlaxcalteca, ya que fueron simplemente honoríficos. La exención de tributos sólo fue respetada hasta 1521. La eximición del trabajo en repartimientos fuera de la provincia tampoco fue cumplida (1954: 593-594).

⁹⁶ Entre los privilegios reales otorgados a Tlaxcala, Gibson señala el del 22 de abril de 1535: por pedido de Diego Maxixcatzin y para recompensar servicios en la Conquista, la ciudad ha de ser llamada “La Leal Ciudad de Tlaxcala”. El 25 de abril de 1563 se le concede el título de “Muy Noble y Muy Leal”. El 10 de mayo de 1585 el título se modifica nuevamente agregando un nuevo adjetivo: “Insigne, Muy Noble y Muy Leal” (1991: 219-221).

Mundo, gobernado por los cuatro señores de las cuatro cabeceras; tanto que vino a ser envidiado de las provincias vecinas y comarcas” (130).

Además de rescatar la belleza del paisaje tlaxcalteca, “uno de los principales ornatos de su creación” (82), y su lugar fundamental en el plan divino, a Muñoz Camargo le interesa indicar que su pueblo descende de los “verdaderos” chichimecas, los teochichimecas, marcando así un origen prestigioso: “Y así los que proceden de estos chichimecas son tenidos y estimados en mucho” (77).⁹⁷ Estos “antiguos” chichimecas, aunque salvajes, “indomésticos” y belicosos, eran excelentes arqueros y audaces soldados (76). Esta caracterización de los tlaxcaltecas como grandes guerreros desde sus más remotos orígenes es uno de los muchos argumentos que esgrime el autor para señalar el papel indispensable de Tlaxcala en la conquista. No obstante, también equipara la condición bélica tlaxcalteca con la de las huestes españolas. Muñoz Camargo confronta la representación de tlaxcaltecas y españoles para demostrar que, en realidad, no son tan distintos. Resalta numerosas similitudes entre ellos, como la monogamia (86), el monoteísmo, la idea de vida eterna (152) o el repudio de pecados tales como el incesto, la sodomía, la traición y las mentiras, entre otras. El enunciador describe a los tlaxcaltecas, por otra parte, como grandes oradores (156) lo que resulta significativo ya que Cortés, como hemos visto, también es representado como un excelente orador en numerosas oportunidades.⁹⁸ Otra característica de los tlaxcaltecas es que “hasta el presente no han podido ser sujetados” (78), lo cual reafirma el carácter independiente de Tlaxcala, en primer lugar, ante las arremetidas mexicas y, luego, al demostrar que la alianza tlaxcalteca con los españoles fue producto del consenso y no una imposición. Entonces, desde su prestigioso linaje, su condición guerrera, su semejanza con los españoles y los augurios que anuncian la “venida”,⁹⁹ para el enunciador todo en la historia de Tlaxcala indica la idea del pueblo preparado para la fe (Añón, 2013: 197).

⁹⁷ Si en un pasado lejano los chichimecas se asociaban con lo bárbaro, la migración en busca del asentamiento final dio origen a un grupo prestigioso, los teochichimecas, “aquellos sinceros y antiguos chichimecas que vinieron a las poblaciones y en seguimiento de sus parientes y amigos” (78), que el autor se esfuerza por señalar como antepasados directos de los tlaxcaltecas: “Todos eran unos e iguales en linaje” (94). De aquí que parezca contradictoria su visión sobre este grupo indígena: “El nombre de chichimecas, que solía ser la cosa más noble que entre los naturales había, ha venido a ser y a parar, que los que llaman el día de hoy chichimecas, se han de entender por hombres salteadores y robadores de caminos” (77-78).

⁹⁸ Recordemos, como uno de los ejemplos más relevantes, el “coloquio” ante los señores de Tlaxcala en el que Cortés los persuade inmediatamente de que se conviertan a su religión (Velazco, 2003a).

⁹⁹ Una niebla blanca muy clara, un remolino de polvo, una espada de fuego que atraviesa el sol, con un asta encima y una bandera de fuego resplandeciente que, para los naturales, “no podían pronosticar sino la total destrucción y acabamiento del mundo” (178-179).

Otra estrategia es la omisión. El enunciador silencia, entre varias cuestiones, la participación de otros pueblos que también colaboraron con Cortés durante la conquista y las luchas que mantuvieron tlaxcaltecas versus españoles antes de la llegada a la ciudad.¹⁰⁰ Tampoco describe la llegada a Tenochtitlan,¹⁰¹ desviando la atención hacia Tlaxcala, ciudad cuya importancia, según el enunciador, ha sido elidida de la historia “oficial”. Entonces, homologación entre tlaxcaltecas y españoles pero, también, distanciamiento de aquel pasado que resulta vergonzoso a la luz de la fe cristiana. El movimiento es de recuperación y restitución del lugar en la historia que debería ocupar el pueblo materno¹⁰² y, a la vez, de colocación del yo en el lugar de quien se sabe (y es elegido como) capaz de transmitirla.

3. La conquista según Muñoz Camargo: el lugar del aliado

Una de las peculiaridades de la *Historia* de Muñoz Camargo es la atención que le presta al relato de la conquista de México, claro que desde la perspectiva tlaxcalteca que pretende relevar el papel de su pueblo en dicha gesta. Entonces, si bien su mirada se acerca a la de las crónicas de tradición occidental, no es una mirada completamente españolizada. Así como en la crónica el pasado prehispánico está descrito en forma extensa, el narrador, entre omisiones, silencios y curiosos relevamientos, manifiesta su parecer respecto de la conquista y los conquistadores aportando información de relevancia.

¹⁰⁰ Relata Gibson que el primer enfrentamiento fuerte entre españoles y el ejército al mando de Xicotencatl ocurrió durante los primeros cinco o seis días después de que Cortés y los suyos cruzan la muralla que dividía la región tlaxcalteca de la de Zacatlán-Ixtacmaxtitlán (probablemente la primera semana de septiembre de 1519), batalla que consignan las historias de soldados como el mismo Cortés (2010) pero también Bernal Díaz del Castillo (2011) y Andrés de Tapia (1999). Antes, cerca de Quimichoacán, habían librado un combate menor entre una avanzada de jinetes españoles y quince indios que huyeron al ver los caballos pero que se defendieron valientemente al ser apresados, matando a dos de los animales. Todo esto produjo un momento de deliberación interna entre los jefes tlaxcaltecas sobre si convenía a su pueblo rendirse. El debilitamiento de sus fuerzas sumado a la posible intervención de otros pueblos en ayuda a los españoles produjo la capitulación. Cortés demoró seis días en responder la invitación de los tlaxcaltecas para entrar en la ciudad, mientras negociaba con Motecuhzoma. Finalmente, los españoles ingresan a Tlaxcala probablemente el 18 o 23 de septiembre de 1519. No obstante, en esta alianza de los señores tlaxcaltecas con los españoles jugaron, también, intereses comerciales y conservadores que definieron la decisión. Por otro lado, los *tlatoque* habían gestado un plan que consistió en ofrecer la paz a los españoles, entreteniéndolos para preparar un fuerte ejército dirigido por Xicotencatl y sorprenderlos en el momento en que no estuviesen preparados. Este plan incluía, a su vez, otra estrategia para salvar las apariencias en caso de no resultar victoriosos: responsabilizar a los otomíes de la frontera por dicho levantamiento. Desistieron de esta idea al ver la facilidad con que los españoles se apoderaron de Tecoac y de otras regiones fronterizas, además del temor que les generó su armamento (Gibson, 1991: 30-33).

¹⁰¹ Fiel al panegírico de su pueblo, Muñoz Camargo dedica a Tenochtitlan breves párrafos, simples referencias a la llegada de los españoles, su huida o la guerra de conquista. No hay descripción del recibimiento del *tlatoani* tenochca a Cortés, tópico fundamental en otras crónicas de la conquista. En cambio, sí se describe detalladamente el magnífico recibimiento de los señores tlaxcaltecas (187).

¹⁰² Según Gibson, la comunidad de Tlaxcala siempre evocó un “patriotismo espiritual que los indios nunca sintieron hacia las entidades mayores de la Nueva o de la vieja España. Este sentido de lealtad local representó además la continuación de una tradición tlaxcalteca que se originó en el periodo anterior a la Conquista, pero que se refinó y se hizo más compleja en el periodo colonial” (1991: 12).

3.1. “Seáis muy bien venidos”: la llegada a Tlaxcala

Seáis muy bien venidos a vuestras casas y tierras.
No tengáis pena, reposad y descansad.
Diego Muñoz Camargo

Desde el comienzo, el narrador de la *Historia* anuncia los agüeros que anticipan la llegada de los españoles desde una perspectiva providencialista: pirámides de fuego, un incendio en el templo de Huitzilopochtli, rayos, cometas en el aire, la inundación de la laguna, lamentos de mujeres, cuerpos con dos cabezas que desaparecen (173-177) son algunos de los tantos prodigios que prevén el arribo.¹⁰³ El relato se colma de “gran espanto”, “llantos y tristeza”, “calamidad y tribulación”, “alteración y sobresalto”, “temor y espanto” (174), “espanto y admiración”, “alteraciones y temores y gran espanto” (178). El horror manifiesto en la descripción acentúa la “pacificación” de la tierra que *a posteriori* pregona el narrador.¹⁰⁴ Mezcla clara entre la tradición indígena y la visión religiosa del mestizo transculturado, el narrador no duda en anunciar que solamente en Tlaxcala otros prodigios “exclusivos” habían tenido lugar,¹⁰⁵ acentuando el panegírico de su pueblo y posicionándolo como el hogar por excelencia de los conquistadores. La llegada a Tlaxcala se relata desde la perspectiva indígena:

Vista por los naturales llegada de gente tan extraña, y una cosa no vista ni oída, ¿quién podrá pensar ni imaginar las alteraciones y temores y gran espanto que en el mundo hubo? Porque, como los indios de Cempualla viesan navíos tan grandes y gentes tan contraria a su natural y nación, no pensaron ni entendieron sino que eran los dioses que habían bajado del cielo, y así con tan extraña novedad, voló la nueva por toda la tierra con poca o mucha poblacidad, como quiera que fuese, al fin se supo de la llegada de tan extraña y nueva gente (178).

Lo “visto” y lo “no visto” ingresan, así, al relato del pasado “inaudito” (86);¹⁰⁶ es decir, ver lo que nunca se había visto genera la confusión (“no pensaron ni entendieron”) que el accionar de los españoles, según el texto, aplacará casi de inmediato. En esta y otras citas predomina el temor y el espanto, las “alteraciones” y “turbaciones”, pero también la

¹⁰³ Esta parte del texto es una de las tantas que, según manifiesta la crítica, revelan la lectura y gran influencia del Libro XII de Bernardino de Sahagún.

¹⁰⁴ Respecto del término “pacificación”, John Elliott señala que es un eufemismo empleado por Cortés y adoptado como terminología oficial durante el reinado de Felipe II (1990: 155).

¹⁰⁵ Véase nota 99.

¹⁰⁶ Las referencias a lo “nunca visto ni oído”, presentes en las crónicas escritas por soldados, son un tópico recurrente en el relato de viaje (Colombi, 2010).

“novedad” y “nueva” de “tan extraña y nueva gente”, oscilación que representa, a la vez, el vaivén enunciativo. Este temor que genera la llegada, dice el narrador, “vuela” por toda la tierra, sensación inicial que refuerza la idea de que los españoles son seres divinos y pretende insinuar no sólo que los indígenas, al principio, estaban equivocados (metáfora del “equivoco” idólatra de su pasado) sino, también, que la “novedad” no siempre se corresponde con lo terrorífico.

El relato indica que ante la llegada de esos dioses que “habían bajado del cielo” los indígenas pensaron “que el mundo era acabado, y que todas las generaciones de él habían de perecer y que era llegada la fin” además de que “era llegado el acabamiento y consumación del mundo, y que todo había de perecer y acabarse” (179):

Ya en este tiempo los dioses mudos se caían de sus lugares: había temblores de tierra y cometas del cielo que corrían de un parte y otra por los aires, los grandes llantos y lloros de niños y mujeres, de gran temor y espanto de que el mundo perecía y se acababa, que no hay lengua ni pluma que lo pueda ponderar ni encarecer (187).¹⁰⁷

Lo celeste y lo humano conjugados por el espanto y, estrategia recurrente en Muñoz Camargo, la dificultad de describir con “lengua” o “pluma” la extrañeza. Dicho patetismo contrasta con el accionar de los españoles en su paso hasta Tlaxcala, fuertemente elíptico respecto de su crueldad en, por ejemplo, el pueblo de Cholula. Recordemos que Cholula y Tlaxcala eran pueblos enemistados hacia 1519. Dice el narrador que “cholultecas y huexotzincas eran todos a una contra Tlaxcalla” (139). De aquí que la entrada de los españoles en Cholula esté descrita desde lo providencial: llega Hernán Cortés “con su gente buena y católica compañía” (187). Pero casi inmediatamente se gesta una de las más crueles matanzas de la conquista de México:

El 18 de octubre de 1519, Cortés encierra a los principales y nobles cholultecas y desata a sus tropas y a los aliados tlaxcaltecas sobre la población de la ciudad. Una matanza feroz de hombres, mujeres y niños, que dura horas, se extiende por toda la ciudad; con ella, el saqueo, el fuego y la destrucción. (Añón, 2010: 139)

Para Muñoz Camargo, que elide la crueldad de tlaxcaltecas y españoles en la batalla, Cholula “fue destruida por muy grandes ocasiones que para ello dieron y causaron los naturales de aquella ciudad” (207), justificando la matanza de la misma manera en que lo hace Hernán Cortés quien, excusándose en la poca confianza que le generaban los

¹⁰⁷ El tópico de lo inefable, aquello que no puede consignarse con palabras, es un recurso muy utilizado por Muñoz Camargo que, sin dudas, proviene de sus lecturas de crónicas de tradición occidental. Está, por ejemplo, muy presente en la *Segunda Carta de Relación* de Hernán Cortés, en cuyo Prólogo Añón trabaja estas cuestiones en profundidad (2010).

cholultecas, entiende que es preciso “prevenir antes de ser prevenido” (2010: 138) y desata el terror. Además, el narrador de la *Historia* responsabiliza a los enemigos de Cholula por el desollamiento en vida de Patlahuactzin, embajador tlaxcalteca, considerándolo afrenta mortal que da inicio a la inexorable batalla: “así por esto como por otras traiciones, se puso en ejecución dalles guerra muy cruel” (210-211). Finalmente, dice el narrador, que murieron más cholultecas por suicidio que como resultado del enfrentamiento (211-212).

En tanto, el recibimiento en Tlaxcala fue

El más solemne y famoso que en el mundo se ha visto ni oído, porque en tierras tan remotas, extrañas y apartadas, nunca a príncipe del mundo se había hecho otro tal, porque salieron los cuatro señores de las cuatro cabeceras de la señoría y reino de Tlaxcalla con la mayor pompa y majestad que pudieron,¹⁰⁸ acompañados de otros muchos tecuhtles y piles y grandes señores de aquella república, más de cien mil hombres que cubrían los campos y calles, que parece cosa increíble. (187)

Esta descripción dialoga con otras crónicas de la conquista que relatan extensamente el grandilocuente recibimiento de Tenochtitlan a los españoles.¹⁰⁹ A partir de aquí, el relato hace uso del discurso directo dando voz tanto a Cortés como a los *tlatoque* tlaxcaltecas. Xicotencatl aconseja a los otros señores aprovechar la incipiente amistad para defenderse de México y Huexotzinco (186), estrategia que refuerza la visión de que los gobernantes tlaxcaltecas no fueron sometidos por la violencia española para obtener colaboración sino que, también estrategas, se aprovecharon y mucho de dicha alianza.

Todo en el enunciador justifica y celebra la llegada. Según él, los caciques y *pipiltin* entregaban a sus hijas para que quedasen preñadas y, de esta manera, continuar la generación de hombres “tan valientes y temidos” (191). En casa de Maxixcatzin, en Ocotelulco (donde son alojados luego de aposentarse en la casa de Xicotencatl), los *tlatoque* preguntan directamente a Hernán Cortés sobre sus intenciones: “¿qué es lo que buscáis y lo

¹⁰⁸ Las cuatro cabeceras de Tlaxcala son Tizatlan, Quiahuiztlan, Ocotelolco y Tepeticpac, gobernadas por Xicotencatl (quien es el primero en recibir en sus casas a los españoles), Citlalpopocatzin, Maxixcatzin y Tlehuexolotxin Tlacaztalli, respectivamente, cuando llega Hernán Cortés a Tlaxcala. Es el mismo Muñoz Camargo quien en su texto propicia abundante información sobre dichas cuatro cabeceras. Estos cuatro señores fueron bautizados durante la estadía de Cortés en Tlaxcala (114), aunque muchos críticos aseguran que fue solo una leyenda instalada por las crónicas de tradición occidental para reafirmar el relativo éxito de la evangelización (Gibson, 1991).

¹⁰⁹ López de Gómara, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, entre otras. De hecho, el recibimiento en Tlaxcala parece ser una versión similar aunque revertida del famoso encuentro entre Cortés y Motecuhzoma. De aquí que el narrador de la *Historia* acentúe el hecho de que son cuatro los gobernantes quienes reciben al capitán español, multiplicando, de esta manera, la magnificencia del encuentro. Los señores reciben al conquistador (aunque Xicotencatl, por su edad avanzada, sólo sale hasta las gradas del patio de su casa), quien se abraza y toma de la muñeca a cada uno de ellos. Acto seguido, tratan con Marina sobre la venida y comienzan a difamar a Motecuhzoma. Enseguida los españoles son hospedados y se les brinda comida y regalos (189).

que queréis? ¿qué es vuestro designio y principal propósito, y a qué habéis venido a nuestras tierras?” (193), gesto que pone de manifiesto la actitud alerta y nada ingenua de los tlaxcaltecas. Después de la famosa arenga de Cortés a través de la cual los invita a creer en su dios,¹¹⁰ los *tlatoque* tlaxcaltecas, mediante una retórica altamente manipulada, brindan una respuesta de completa sumisión: “aquí nos tenéis en paz y a vuestra voluntad y limpia y en segura amistad, con fe y palabra inviolable de que os tenemos por amigos” (193), discurso plural que refuerza y multiplica la supuesta inmediata adhesión. Luego de esto, los gobernantes ofrecen desde los elementos necesarios para seguir camino, soldados y armas, hasta tierras y casas porque “suyos somos y sus vasallos” (193). Esta obediencia absoluta y veloz se corona con el bautismo de los principales tlaxcaltecas¹¹¹ pero, a su vez, releva las significativas omisiones en las que incurre Muñoz Camargo. Nada dice de la desconfianza

¹¹⁰ El discurso de Cortés, que se comunica a través de Malintzin, es un ejemplo rotundo de argumentación: “soy venido a desengañaros del engaño en que vivís y habéis estado, y a traeros y daros otra ley mejor que la vuestra” (194). Esta extensa arenga deja a los cuatro señores “absortos, admirados y suspensos de las cosas que el buen capitán les había dicho y respondido” (197), modelo de elocuencia y evangelización. Dice el narrador sobre los interlocutores tlaxcaltecas: “Habiendo estado muy atentos a todo, e habiendo oído tan blandas y tan amorosas palabras, tan vivas y de tan grande eficacia, que les penetraba los corazones infundiendo en ellos milagrosamente la gracia del Espíritu Santo, y estando llenos de esta plenitud, respondieron muy tiernamente y lagrimosos a estas y tan profundas palabras, diciendo de esta manera: ‘¡Oh valeroso capitán y más que hombre! Verdaderamente no podemos creer sino que sois hijo de los dioses...’” (197). Velazco estudia este intercambio dialogal, al que llama “coloquio de Tlaxcala”, y explica que se basa en los coloquios de conversión de los frailes franciscanos, fundamentalmente en los *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convertieron a los indios de la Nueva Espanya en lengua mexicana y española*, de fray Bernardino de Sahagún (1564). Entonces, para Muñoz Camargo no hubo enfrentamientos armados entre tlaxcaltecas y españoles sino un coloquio en el que Cortés salió vencedor a partir de esa supuesta conversión de los cuatro señores (2003a: 310).

¹¹¹ Como explica Gibson, Tlaxcala es conocida como la ciudad de América en la que se hizo el primer bautismo cristiano. Dice Muñoz Camargo: “Este fue el primer cristiano que recibió bautismo en esta provincia de Tlaxcala y se llamó don Lorenzo Xicotencatl; aunque todos los cuatro señores de todas las cuatro cabeceras se bautizaron en un día” (114). No obstante, el bautismo de los principales tlaxcaltecas se debe más a una leyenda, al igual que el bautismo de Motecuhzoma, ya que las pruebas no indican que haya habido bautismo alguno durante los primeros veinte días posteriores al arribo de los españoles. Sería, entonces, un esfuerzo de la tradición occidental (y mestiza, como en este caso) por presentar a los jefes tlaxcaltecas como más simpatizantes del cristianismo de lo que fueron en realidad (1991: 41-42). Velazco concuerda con esta postura y señala que esa insólita conversión se trata de una leyenda creada *a posteriori* que se consigna no sólo en el texto de Muñoz Camargo (y en las pinturas que lo acompañan) sino, también, en el famoso *Lienzo de Tlaxcala*, mandado a hacer durante la gestión del virrey Luis de Velasco, cuyas ilustraciones ofrecen la historia oficial tlaxcalteca de la conquista de México. Además, advierte atinadamente que de haberse producido dicha velocísima conversión, Cortés la hubiese registrado en sus *Cartas de Relación* (2003a: 310), cosa que no sucede. Sin embargo, es muy probable que haya una cierta base histórica: Cortés desde su llegada a tierras mexicanas se empeña en catequizar a los indígenas, en destruir sus “ídolos”, en instalar cruces en las bases de los templos, en hacer bautizar a las doncellas indígenas antes de entregarlas a sus capitanes (Velazco, 2003a: 312; Velazco, 2003b: 168 y ss.). Lo que sí le conceden los gobernantes tlaxcaltecas es que se instale una cruz y la imagen de la virgen en uno de los templos. Acto seguido, se ofrece una misa y se bautiza a las hijas de los *tlatoque* para ser repartidas entre los españoles (una de ellas, hija de Xicotencatl, Doña María Luisa Tecuelhuatzin, es entregada a Pedro de Alvarado) (Velazco, 2003a: 313). Más adelante, el narrador se inclinará por la versión de los conquistadores de que Motecuhzoma, quien fue “señor sobre todos los señores y el mayor de todos”, pidió ser bautizado (215).

inicial ni de las batallas entre tlaxcaltecas y españoles;¹¹² en cambio, troca la historia en sumisión casi mágica. No obstante, como vimos, lo que Muñoz Camargo convierte en una suerte de consenso entre partes fue, en realidad, resultado de una serie de batallas que terminaron con la derrota de Tlaxcala. Nada de esto aparece en la crónica de Muñoz Camargo: no hay disidencia, no hay conflicto, no hay batallas, todo es buen recibimiento y un acatamiento casi inmediato ante la propuesta evangelizadora de Cortés. En efecto, las referencias a la conversión de los tlaxcaltecas son por de más elocuentes: “habiendo oído tan blandas y tan amorosas palabras, tan vivas y de tan grande eficacia, que les penetraba los corazones infundiendo en ellos milagrosamente la gracia del Espíritu Santo” (197). Pero, también afirma el narrador;

Maxixcatzin y Xicotencatl y los demás principales caciques y señores dijeron a Cortés que no reparase en cosa alguna, sino que ejecutase su intento y que absolutamente hiciese lo que le pareciese y bien le estuviese, porque ellos estaban determinados de creer en dios y en Santa María su santísima madre, y guardar sus mandamientos sagrados y divinos preceptos, y que desde luego daban por ninguna su ley de idolatría y engaño en que vivían y habían vivido, y que en esta fe y nueva tan santísima querían vivir y morir para siempre jamás e que desde luego pedían agua de bautismo, e que querían ser bautizados. (204)

La respuesta del pueblo presenta algo más de resistencia. Los indígenas piden a Cortés “poner a su dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos” (203).¹¹³ Estas palabras, “torpes y sin fundamento” para el narrador, generan rechazo en los señores quienes plantean que “había de hacerse lo que el capitán quería e que no se tratase más de ello” (203) y, de esta manera, comienzan a esconder su idolatría. No obstante, indica el narrador que los “endurecidos, rebeldes y obstinados para su conversión” tarde o temprano pidieron agua del bautismo (203). Por esto, la llegada de Cortés a Tlaxcala es presentada como la llegada de la salvación. Y Cortés va a ser descrito como una suerte de redentor, justo liberador de tiranías (mexicas). Recordemos que Muñoz Camargo muestra que, hasta la llegada de Cortés, Tlaxcala, a pesar de haber logrado mantener su relativa autonomía, estuvo asediada y asolada por los mexicanos) y extirpador de idolatrías. Esta idea del narrador de

¹¹² Según Añón, esta omisión y la de la crueldad de los tlaxcaltecas ante los mexicas en el ataque a Tenochtitlan conforman los dos silencios cruciales de *Historia de Tlaxcala* (2011: 7).

¹¹³ Gibson señala que los indios mesoamericanos no veían incoherencia alguna en pagar tributo a un gobernante que adoraba otros dioses o en adorar dioses impuestos por otros pueblos (1991: 40). De aquí que la contrapropuesta tlaxcalteca al discurso de Cortés sea: “Decid al capitán y respondedle, ¿de qué, por qué nos quiere quitar los dioses que tenemos y que tantos tiempos ha que servimos nosotros y nuestros antepasados? Que sin quitarnos ni mudarlos de sus lugares sagrados, pueden poner a su dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos, o le haremos casas y templos aparte y de por sí, y será también dios nuestro” (202-203).

mostrar una república conquistada como una república convertida (Velazco, 2003a: 323) es estrategia discursiva que mostrará a los vasallos como socios, tanto en la guerra como en la religión.

3.2. Cortés en México

Muñoz Camargo no brinda pormenores respecto del largo viaje de Cortés a México. Solo dice que, luego de la matanza de Cholula, “prosiguieron su viaje a la ciudad de México, adonde en breves días llegaron, y el capitán Cortés fue muy bien recibido de paz del gran señor y rey Motecuhzomatzin y de todos los señores mexicanos; y dejando el suceso de esta tan famosa historia a los que de ella escriben y han escrito” (213). Omite el relato de la llegada, la sucesión de mensajeros que lo interpelan a lo largo de su itinerario, la disputa con Pánfilo de Narváez, quien arriba para pedirle cuentas respecto de su acto de rebeldía para con Diego Velázquez, entre otras pocas cuestiones.¹¹⁴ Los conflictos que podrían reproducir una imagen negativa de los españoles se resuelven velozmente y siempre desde la justificación de las conductas de Cortés.¹¹⁵ Dicha justificación roza el panegírico en la representación del conquistador quien, en varias oportunidades, es homologado con Cristo. Por ejemplo, en uno de sus discursos ante los *tlatoque*, dice Cortés: “Yo no vengo a matar gentes ni a cobrar enemigos, sino a cobrar amigos y a dalles nueva ley y nueva doctrina” (232) muy similar a la frase bíblica “el Hijo del Hombre no vino para ser servido sino para servir” (1993, Mateo, cap. 20, vers. 28).

La crítica constante a México es, también, funcional al panegírico de Tlaxcala. Esto se observa en la descripción de Motecuhzoma como un *tlatoani* caprichoso, casi infantil, deseoso de “señorear” el mundo entero:

determinó de todo punto de de destruir y asolar la provincia de Tlaxcalla. Para lo cual mandó por todo su reino que sin ninguna piedad fuesen a destruir el señorío de los tlaxcaltecas, que le tenían enojado, y que hasta entonces no los había querido destruir, por tenerlos enjaulados como codornices, y también para que el ejercicio militar de la guerra no se olvidase (...) no convenía que en el gobierno del mundo hubiese más de una voluntad, un mando y un querer; y que estando Tlaxcalla por conquistar, que no se tenía por señor universal del mundo. (139)

¹¹⁴ Recordemos que la partida de Hernán Cortés de Cuba fue un acto de desobediencia, pues se alista bajo el visto bueno de Diego Velázquez pero debe apresurar su partida porque supo que el gobernador desistiría del permiso. Por eso, la *Segunda Carta de Relación* tiene como objetivo principal justificar con el éxito de la conquista ese acto inicial de rebeldía. Valeria Añón analiza estos pormenores en su Prólogo y Estudio introductorio al texto de Cortés (2010).

¹¹⁵ Dice el narrador que Cortés prendió de inmediato a Narváez y le quebró un ojo, para luego incorporar a la gente de su compañía a través de “dádivas y regalos” y, fundamentalmente, promesas (214). Aquí también Cortés es descrito como un valiente estratega que convierte a los enemigos, reales o posibles, en nuevos aliados a partir de la disuasión por la fuerza o la persuasión retórica.

Contrariamente al deseo manifiesto del narrador tlaxcalteca, Motecuhzoma quería “que no hubiera memoria de ellos en el mundo” (140). Además, los mexicas, “gente obstinada en su desvergüenza”, guerrearon contra los españoles, según el narrador, por no querer finalizar con el cerco que le tendieron después de la matanza del Templo Mayor, otra matanza que el enunciador elide (215).¹¹⁶ Su versión de la conquista de México es muy similar a la de los soldados cronistas. De hecho, según Muñoz Camargo Motecuhzoma muere a causa de una pedrada que arrojan sus súbditos luego de ser bautizado, siendo sus padrinos Hernán Cortés y Pedro de Alvarado (215).

El enunciador, al igual que el de López de Gómara, Cortés o Bernal Díaz, plantea que Cortés lucha sólo en pos de su objetivo evangelizador. No menciona, como en otros cronistas mestizos, el interés de los españoles por el oro, verdadero motivo de la tremenda derrota en la Noche Triste, según Cristóbal del Castillo, como veremos en el capítulo dedicado a este autor.

De todas maneras, el enunciador responsabiliza a los mexicas por haber posicionado a los tlaxcaltecas en el incómodo lugar de enemigos de guerras ya no floridas.¹¹⁷ Españoles y tlaxcaltecas combaten contra los feroces enemigos mexicas, reforzando una “enemistad mortal” (143) histórica pero con el agravante de que los mexicanos deciden rechazar, mediante la disputa bélica, su conversión.¹¹⁸

Entonces, no solamente encontramos una mirada homóloga a la de las crónicas escritas por soldados, tanto en lo narrado como en lo omitido: estamos ante una mirada que justifica la conquista desde la perspectiva del aliado que se sumó al objetivo español a causa de una

¹¹⁶ La Matanza del Templo Mayor es la primera batalla entre mexicas y españoles producido en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, durante la celebración a los dioses Huiztilopochtli y Tezcatlipoca, ante la ausencia momentánea de Hernán Cortés, quien había dejado a Pedro de Alvarado al mando de sus soldados (y de Motecuhzoma, preso en su castillo) para resistir la llegada de Narváez. En algunas crónicas, como las de Sahagún y Del Castillo, se responsabiliza fuertemente a los españoles, a quienes se los acusa de pretender el oro de Motecuhzoma y realizar por esto un ataque artero contra los mexicas, quienes bailaban desprevenidamente y desarmados. En otras crónicas, como la de Muñoz Camargo, el relato se encuentra plenamente (y estratégicamente) elidido.

¹¹⁷ Las guerras floridas eran encuentros bélicos consensuados practicados por los pueblos mesoamericanos. Algunos de sus objetivos eran obtener prisioneros para ser sacrificados en las fiestas rituales y brindar a los guerreros la posibilidad de poner en práctica su habilidad y coraje. Sobre la importancia de la guerra entre los mexicas, léase el capítulo IV de *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (Soustelle, 2013).

¹¹⁸ Muñoz Camargo sitúa el origen de dicha enemistad en los inicios de prosperidad tlaxcalteca y la envidia que esto generó en pueblos vecinos, como Huexotzincó y Cholula, debido a lo cual éstos deciden incitar a los mexicas mediante difamaciones diciéndoles que Tlaxcala se había apoderado de provincias ganadas por México. Esto generó numerosos “impedimentos de contrataciones”, estorbos en las relaciones y hurtos de mercaderías (132-133). Muñoz Camargo describe el sitio a Tlaxcala que duró más de sesenta años y por el que carecieron, entre otras cosas, de algodón, oro, plata, plumería verde, cacao y sal (134). La guerra final se dio “diez y ocho años antes de la venida de los españoles” (135).

conversión inmediata. El enunciador se posiciona desde la versión española de la conquista, claro, pero a través de la mirada del aliado cristianizado que, además, debe destacar su participación en tamaña empresa.

3.3. El relato de la Noche Triste

Cuando todo estaba en silencio y sosegados,
y las velas durmiendo en profundo sueño,
comenzaron a marchar con el mayor
secreto del mundo.
Diego Muñoz Camargo

Un ejemplo de este complejo posicionamiento enunciativo es la versión de Muñoz Camargo de los acontecimientos de la llamada Noche Triste. Recordemos que este sintagma “Noche Triste” aparece por primera vez en la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara: “Fue aciago el día, y la noche triste y llorosa para nuestros españoles y amigos” (1988: 269) y remite a la fallida huida de México por parte de los españoles que significó su derrota a manos del ejército mexica. Tuvo lugar entre la noche del 30 de junio y la madrugada del 1 de julio de 1520, en las afueras de Tenochtitlan, hoy Ciudad de México. La Noche Triste surge a raíz del sitio al que los mexicas redujeron a los españoles luego de los eventos producidos en la Matanza del Templo Mayor, matanza que el narrador elide por completo y troca por alabanza constante a quien la produjo, Pedro de Alvarado: “después del capitán Hernando Cortés no hubo hombre más querido ni amado de los naturales que don Pedro de Alvarado, especialmente entre los de Tlaxcalla” (192).

El relato se despliega siguiendo la misma estructura que en otras crónicas: huida en silencio de los españoles, grito de una mujer que los ve escapar, arremetida inmediata y feroz de los mexicas, cuenta batalla en las calzadas de la ciudad y salida de Tenochtitlan de los pocos españoles y tlaxcaltecas que logran sobrevivir. Muñoz Camargo sigue aquí la versión española como si fuese un soldado más, pero incluye la voz del indígena e información proveniente, sin dudas, de la tradición oral y recogida por otros cronistas mestizos. Hace hincapié en que los españoles y sus “amigos tlaxcaltecas”, escapando temerosa y cuidadosamente por la calzada de Tacuba, hacen lo posible por no ser sentidos. La “vieja” que los descubre es descrita por el narrador como “el demonio” y su grito resulta una profecía: “¡Ea mexicanos! ¿Qué hacéis? ¿Cómo dormís tanto que se os van los dioses que tenéis encerrados? ¿Qué hacéis hombres descuidados? Mirad no se os vayan,

tornad por vosotros y matadlos y acabadlos porque no se rehagan y vuelvan sobre vuestra ciudad con mano armada” (216).¹¹⁹

Aquí, los españoles son dioses y los mexicas, sus carceleros. El grito anuncia la futura guerra sobre México y el descuido que, según el narrador, caracteriza a los mexicas, anticipa su derrota final. Dicha derrota se debió, en gran parte, no a la ambición y consecuente despreocupación por las armas, como señala Del Castillo,¹²⁰ sino a la violencia de los mexicas y a las particulares condiciones de la ciudad: acequias, lagunas, ciénagas, pantanales “teñidas y vueltas en pura sangre” (217) que convierten y pervierten a Tenochtitlan. Ya no será esta la ciudad magnificente que describen las crónicas de tradición occidental,¹²¹ sino trampa siniestra y escena del desastre, cubierta de cuerpos, gritos y sangre. Dice el narrador: “verlo era la cosa más horrible y espantosa que se vio jamás” (216), “una de las más sangrientas peleas y batallas que jamás en el mundo se ha visto” (217) y aclara que la lucha fue de “los nuestros” contra “los leones fieros, encarnizados y hambrientos” que combaten con ira, ímpetu y furia (217). Tanto es el horror que, nuevamente, “no se puede con palabras ni por pluma encarecer” (217). El discurso de Muñoz Camargo parece detenerse en el horror vivido por los españoles, quienes solo se defienden de este ataque, un ataque por sorpresa, artero (clara respuesta a las versiones indígenas de la matanza del Templo Mayor), en el que, dice, mueren cuatrocientos cincuenta de ellos y cuatro mil “amigos de Tlaxcala”, dato importante si tenemos en cuenta la invisibilidad de este pueblo en la historia de la conquista y el lugar que el enunciador pretende restituirle.

En tanto, el uso de la metáfora, recurrente durante todo el texto, parece exacerbarse en el relato de la Noche Triste (“las velas durmiendo en profundo sueño” (216), “parecía que el mundo se acababa” (216), entre otras) particularmente al narrar el momento del feroz

¹¹⁹ El Libro XII de Sahagún refiere a la anciana mujer que alerta a los mexicas sobre la huida de los enemigos: “Cuando esto aconteció llovía mansamente, pasaron cuatro acequias, y antes que pasasen las demás salió una mujer a tomar agua y viólos como se iban, y salió dando voces diciendo: ¡Ah Mexicanos, ya vuestros enemigos se van!; esto dijo tres o cuatro veces, luego uno de los que velaban comenzó a dar voces desde el *cu* de *Vitzilopuchtil* en manera que todos le oyeron, y dijo: ¡Ah valientes hombres, ya han salido vuestros enemigos, comenzad a pelear que se van!” (Sahagún, 2006: 718).

¹²⁰ La única referencia que hace Muñoz Camargo al oro de Motecuhzoma es que Cortés mandó fundirlo recién cuando muere el *tlatoani* y que los encargados de transportarlo eran los tlaxcaltecas (220). Como veremos, la versión de Cristóbal del Castillo en su *Historia de la conquista* difiere enormemente de esta.

¹²¹ Fundamentalmente, la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés y la *Historia verdadera* de Bernal Díaz. Como señala Añón, algunas crónicas mestizas relegan Tenochtitlan a un lugar más periférico en pos de su objetivo: brindar la historia de cada pueblo y mostrarlo como comunidad preparada para la evangelización. Dice Añón: “se trata de narrar a Tenochtitlan como una más, en reunión y concatenación con otras urbes del centro de México” (2012a: 86). Si bien la autora en este artículo se ocupa de la obra de Muñoz Camargo e Ixtlilxóchitl, creemos que resulta pertinente para pensar, también, en la Texcoco de Pomar.

encontronazo. Estas metáforas dan cuenta de la perplejidad para ambos bandos y el carácter definitorio de esa batalla, una bisagra en la historia tanto de los tlaxcaltecas y mexicanos como de los españoles.¹²²

Para Muñoz Camargo, la Noche Triste es una encerrona fatal que permite a los españoles dar muestras de su valor y fiereza en las peores circunstancias, en la que luchan mano a mano contra los “cruels” mexicas junto a los tlaxcaltecas, gesto que reafirma el carácter providencialista de dicha amistad. El relato de este episodio se propone situar al enunciador del lado de los vencedores españoles pero, también, de los fieles aliados tlaxcaltecas quienes son los únicos merecedores de forjar con ellos una alianza histórica.

En definitiva, desde una versión que sigue más de cerca las crónicas de tradición occidental pero que aún, a su vez, la retórica indígena y la mirada tlaxcalteca mediante el relevamiento del papel de dicho pueblo del lado de los españoles, Muñoz Camargo subraya aquello que le interesa (y debería interesar) relatar, además del derrotero de los españoles: quiénes son los verdaderos enemigos de Tlaxcala y enemigos, también, de los españoles. Es decir, la herencia de la enemistad de Tenochtitlan es un argumento más para recordar la alianza que, en todo momento, intenta afianzar.

3.4. Afianzamiento de la alianza

Y así fue que como fidelísimos y leales,
le ayudaron a ganar y a conquistar
toda la máquina de este Nuevo Mundo,
con gran amor y voluntad.
Diego Muñoz Camargo

Luego de los sucesos de la Noche Triste y con un movimiento casi cronológico que intenta remedar el itinerario de Cortés, el relato de la *Historia* vuelve sobre Tlaxcala para centrarse en la alianza entre el capitán y su ciudad, simulando que no hubo imposición sino simple acuerdo entre el conquistador y los *tlatoque*.¹²³ Aquí Muñoz Camargo esgrime uno de

¹²² Muñoz Camargo hace hincapié en la multitud de mexicas que atacaron a españoles y tlaxcaltecas: “tantas gentes”, “no cabían unos ni otros”, “multitud”, “gente tan innumerable” (216-217), generalización que contrasta con los números específicos que brinda sobre los fallecidos del lado de los “nuestros”.

¹²³ Los señores tlaxcaltecas aliados de Hernán Cortés a esta altura ya eran tres, en lugar de cuatro. En el texto, el capitán general Axayacatzin Xicotencatl, hijo de Xicotencatl el viejo, quien gobernaba la cabecera a causa de la avanzada edad de su padre, es descrito como “hombre alocado y de poco consejo y prudencia y muy mutable en sus pareceres, alterado y sedicioso” (227) y acusado de traidor por rebelarse contra los españoles al pretender una alianza con los mexicas. Cuenta la *Historia de Tlaxcala* que este *tlatoani* guerrero siempre se había pronunciado a favor de mantener las hostilidades para con los españoles, a pesar de haber actuado con disimulo en la bienvenida y en actividades posteriores. Luego de la Noche Triste, Cortés sospecha fuertemente de él intuyendo que, ante la derrota, podría estar preparando un ejército tlaxcalteca que intentase vencerlo. Posteriormente, lo manda ahorcar cerca de Texcoco en 1521, cuando aún su longevo padre no había fallecido, “por consentimiento de la república de Tlaxcalla” (227). Según el narrador, “murió ahorcado en Tetzcuco,

sus grandes argumentos para defender su posición en la sociedad colonial: luego de la huida de Tenochtitlan en la Noche Triste y preparando lo que será luego la victoria final contra México, Hernán Cortés promete a los tlaxcaltecas a cambio de su colaboración,

Que si dios nuestro señor le daba victoria, tendrían parte de todo lo que conquistase, así de despojos de oro y otras riquezas de todas las provincias y reinos que se ganasen y conquistasen, particularmente la ciudad de Cholula y provincia de Huexotzinco y Tepeyacac [...]. En todas las cosas que se ofrecieron, siempre los hallaba y halló muy de su parte y a su lado, con determinación de seguirle hasta morir o vencer, contra sus propios naturales, aunándose con nuestros españoles, gentes extrañas de su natural y nación, la cual causa se atribuye ser más obra de dios nuestro señor que de hombres mortales, que tenía guardada esta gente tan incógnita y apartada, para ensalzamiento de su santa fe católica (230).

La alianza, planteada más como un vínculo espiritual que como un convenio político o militar (Pastrana Flores, 2009: 252), queda sellada con la intermediación de “dios nuestro señor”, pacto que tiene mayor relevancia en tanto los aliados tlaxcaltecas han participado de una lucha con los españoles contra “sus gentes”. Este gesto funciona como recordatorio de los favores que brindó su pueblo, aún después de una terrible derrota como fue para los españoles la Noche Triste.¹²⁴

Muñoz Camargo proporciona información que en las crónicas compuestas por soldados como Hernán Cortés o Bernal Díaz se encuentra elidida. Al parecer, la ayuda prestada por su pueblo fue mucho más que alojamiento y guerreros. Según el autor, los tlaxcaltecas

porque se volvió de la guerra de México, yendo con Cortés por general de su gente, el cual, teniendo amores con una cacica muy principal señora, no pudiendo sufrir tan gran ausencia, se vino de la guerra, y lo mismo hizo otras dos veces que le fueron perdonadas. No curó de mirar en lo más importante, que yendo últimamente contra los mexicanos se volvió, y Cortés quejándose a la república de Tlaxcala, que cómo se usaba con él tan gran traición, en que se le volvían de la guerra los más principales capitanes, que no podía entender sino que era traición la que contra él se trataba para entregalle a sus enemigos; y que sino fuese esto, que este caballero Xicotencatl había cometido traición y grande delito. Que los españoles que tal cometían, que morían por ello” (115). Estos argumentos convencen a los señores, que deciden apresar a Xicotencatl para que Cortés “hiciese lo que más convenía según costumbre de guerra” (116). Como podemos observar, en esta versión de la conquista las decisiones de Cortés son permanentemente avaladas por los tlaxcaltecas. Xicotencatl es en el texto contraparte de Maxixcatzin, siempre aliado de Cortés y cuya familia continuó la alianza: su sucesor, don Lorenzo Maxixcatzin, murió en España “yendo a dar la obediencia al Emperador don Carlos, rey nuestro señor” (110, 123). Además, fue de los señores “el que más sintió el mal tratamiento de sus amigos” y quien envía doscientos mil hombres a socorrer a los españoles luego de la Noche Triste (225). Muñoz Camargo restituye la importancia de esta cabecera “porque algunos lo tienen en opinión de advenedizos, de oscuro y bajo linaje” (111). Recordemos que el autor pertenecía por descendencia a la casa señorial de Ocotelolco, a la que pertenecía Maxixcatzin, y que Xicotencatl pertenecía a la cabecera de Tizatlán.

¹²⁴ La promesa de Cortés a Tlaxcala se inscribe en una tradición que aparece hacia mediados del siglo XVI. En 1562 el cabildo afirmó formalmente que Cortés se había obligado, en nombre del rey, a eximir a los tlaxcaltecas del pago de todo tributo y a concederles varias poblaciones. Se llevó a cabo una encuesta entre los conquistadores que aún vivían. Aunque la mayoría afirmó no tener conocimiento de la promesa, otros afirmaron que sí se había producido. Con base en este último testimonio, la Audiencia se comunicó con el rey y confirmó dicha promesa en términos de distintos beneficios. El rey ordenó en 1595 la exención de tributos y otros privilegios para Tlaxcala (Gibson, 1991: 156).

aportaron desde las municiones y “cosas necesarias” hasta ideas clave para la batalla, en tanto grandes concedores de sus enemigos. Por ejemplo, según el narrador, provino de Tlaxcala la idea de armar bergantines para guerrear por agua y tierra. Además de esto, su pueblo proporcionó a Cortés los indígenas encargados de transportar dichas embarcaciones hasta la laguna de Texcoco (231). Entre tantos datos significativos, señala Muñoz Camargo que los tlaxcaltecas que acompañan a Cortés en el asalto final contra Tenochtitlan fueron nada menos que diez mil.¹²⁵

Sin embargo, el narrador no pretende mostrar a los suyos como guerreros vengativos que aprovechan la alianza para finalizar una enemistad de años. Por el contrario, a los tlaxcaltecas “les daba pena, dolor y lástima” (231) entablar batalla con los mexicas y, como se acostumbraba entre los antepasados, les comunican que va a iniciarse la guerra. Los sentimientos encontrados de los tlaxcaltecas se manifiestan en la pena que les produce dicho enfrentamiento y, a su vez, en el odio por la traición que habían intentado pergeñar a través de Xicotencatl (231), postura *nepantla* (Velazco, 2003b; Pastrana Flores, 2004) que anticipa el lugar siempre incómodo del mestizo.

Nuevamente, se elide la sangrienta batalla y la conquista de México no es descripta. De inmediato el narrador alude a una victoria que parece haber sido muy sencilla: “se conquistó y pacificó toda la máquina de este Nuevo Mundo, como más elegantemente lo tratan los escritores de la conquista de México a que me refiero” (233). Aquí el relato de la guerra se interrumpe para dar paso al relato de la llegada de los doce frailes franciscanos, trocando de esta manera guerra por paz. La omisión de la guerra contra México es fundamental. Muñoz Camargo remite a las fuentes que, de seguro, consultó, y que detallan mejor la guerra pero, además, no se extiende en descripciones sin las cuales su objetivo de relevar el papel tlaxcalteca en la conquista de México, de todas maneras, se comprende. No obstante, el narrador pormenoriza que la ayuda tlaxcalteca no finalizó allí: también acompañaron en las expediciones posteriores que realizan Cortés u otros conquistadores,¹²⁶ lealtad que excede la victoria por la que habían sellado alianza con el conquistador. Tlaxcala es, así, punto de inicio y de finalización de la conquista, socia, aliada, amiga.

Así, mediante la inclusión del relato de la alianza que gestan españoles y tlaxcaltecas luego de la Noche Triste, el enunciador muestra a un pueblo no sometido sino aliado y, lo

¹²⁵ Gibson plantea que fueron veinte mil (1991: 35), sin incluir otros indígenas aliados con los que ya contaban, como tezcocanos, huexotzincas, cholultecas y los cempoaltecas. Este número se encuentra suavizado o directamente elidido en las crónicas de tradición occidental.

¹²⁶ Después de conquistada México, los tlaxcaltecas marcharon junto a Cortés hacia Pánuco, en 1522. También acompañaron a Pedro de Alvarado a Guatemala, en 1524, y a Nuño de Guzmán al oeste de México, en 1530 (Gibson, 1991: 36).

que también resulta relevante, a los españoles comprometidos con ellos mediante las palabras de su propio capitán, argumento fundamental del autor para que se le reconozcan sus derechos.

4. El presente del mestizo

Pocas crónicas mestizas se detienen con minuciosidad en el relato del “presente” o de la sociedad colonial posconquista.¹²⁷ El caso de la *Historia de Tlaxcala* es significativo. El enunciador desarrolla en el relato un presente idílico a raíz de la introducción del cristianismo, presente que contrasta fuertemente con la belicosidad que caracterizó su pasado paganismo. De esta manera, se posiciona desde un *locus* que justifica la conquista, propone la conversión total y describe un lugar armónico para el mestizo de la Colonia que no condice con su inestable enunciación.

4.1. El lugar de la fe

Y llamaros héis cristianos, como yo me llamo
y se llaman y apellidan todos mis compañeros,
que es el más alto blasón, renombre,
y apellido que podemos tener.
Diego Muñoz Camargo

Desde la arenga de Hernán Cortés y el posterior acatamiento de los señores tlaxcaltecas, Muñoz Camargo muestra una evangelización casi automática que implica, además, el fin de la idolatría:

Se comenzaron a bautizar luego otros muchos señores y caciques de esta república, tras lo cual se comenzaron a derribar por los suelos, los ídolos y estatuas de sus falsos dioses y en presencia de todos a profanarlos y a tenellos en poco, como se hizo hasta que totalmente cada día se iban y fueron asolando y se ha venido a perder el nombre de ellos y la pésima idolatría tuvo fin que tantos siglos de años había que duraba entre estas gentes. (205)

Para el enunciador, bautismo implica conversión. El relato de su presente es idílico a causa de la evangelización, que cobra relevancia a partir de la llegada de los doce frailes (233 y ss.).¹²⁸ La importancia de dicha conversión está narrada a partir de anécdotas de católicos conversos. Por ejemplo, el niño Cristóbal o “Cristobalico”, joven tlaxcalteca que fue martirizado por su padre don Cristóbal Acxotecatl por predicar la religión cristiana e

¹²⁷ Como veremos a continuación, Cristóbal del Castillo lo hace pero desde una perspectiva muy crítica de la Colonia.

¹²⁸ Valeria Añón analiza este relato en su artículo “‘Ofreciendo corazones al infernal demonio’: ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo” (2013).

insistirle en que deje de practicar la idolatría (237-238). O un principal de la cabecera de Tepeticpac, don Gonzalo Tecpanecatl, quien adoraba a escondidas a los ídolos indígenas hasta que luego la confesión con el franciscano Diego de Olarte (fraile que lo intima a dejar esas prácticas), preso del arrepentimiento, muere “de rodillas, ante la imagen de Nuestra Señora, en el hospital de la Anunciación” (235-236). También, la conocida historia del niño mártir que es aporreado hasta la muerte por indígenas no conversos mientras se encomendaba a dios sin perder el sentido, a pesar de la tremenda golpiza (239-241). Inmediatamente, el enunciador se inscribe como un mártir más pues relata la anécdota de cómo unos “indios embijados” lo persiguen junto con “otros muchachos hijos de españoles” por México hasta que hurtan a uno de ellos ya que “hurtaban los que podían, para comérselos o para tornarles indios” (241). Esta anécdota muestra que la continuación de la convivencia de costumbres religiosas implica un verdadero peligro. Si bien con ella Muñoz Camargo contradice en parte su postura respecto de que Tlaxcala fue pionera en la fe desarraigando casi en su totalidad la idolatría, funciona como estrategia de posicionamiento al lado de los “hijos de españoles” y del lado del cristianismo.

Plenamente evangelizado, el enunciador de la *Historia* siente gran admiración por los frailes, fundamentalmente por los franciscanos, a quienes retoma no solamente como citas de autoridad sino también para indicar que fueron ellos los primeros religiosos en arribar desde España (260-261).¹²⁹ Además, nombra a varios obispos, ejemplos de santidad y vida: Juan Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, fray Juan de Zumárraga, arzobispo de México, Francisco Marroquino, Juan de Zárate, obispo de Oaxaca, fray Bartolomé de las Casas “gran defensor de las causas de los indios de todas las Indias, ansimismo doctísimo varón”, Pedro Gómez de Malaber, primer obispo de Jalisco. Los describe como “santos bienaventurados y que están gozando de la gloria y están canonizados ante dios por escogidos suyos [...] hombres sin género de codicia” (259).

Muñoz Camargo se muestra como verdadero ejemplo de la evangelización tal como la pretendían los frailes. Abundan en el texto las citas en las que manifiesta la preocupación del dios cristiano por gestar una tierra bella que preanuncia la belleza de la “fe verdadera”:

Puso el artífice del mundo uno de los principales ornatos de su creación, que de la una parte se descubre todo el reino de los mexicanos tepanecas y su muy grande laguna, y

¹²⁹ “Ha habido tantos religiosos de todas órdenes tan buenos, tan santos y tan siervos de dios, que como al principio dijimos, que sería hacer grandes historias de cada uno de ellos y de sus milagros, a lo cual me remito a los que han escrito sus vidas, que sé que son muchos en particular, y yo me hallo indigno de tratarlas; aunque he visto muchas cosas buenas tuyas, de sus doctrinas y sermones y ejemplos, me hallo corto y no merecedor de tocar en ello, porque sería meterme en un piélagos de mucha profundidad” (260-261).

por la otra parte, el reino y provincia de Tlaxcalla, Cholola, Huexotzinco, Quauhquecholla, Tepeyacac, que visto lo uno y lo otro, se dan inmensas gracias al artífice universal de todo lo creado, mayormente el día de hoy, que visto el retruécano que el verdadero dios ha obrado con los suyos, le dan inmensas y sempiternas gracias y loores, que lo que el demonio tan apoderado y señoreado tenía, y esté el día de hoy reducido al verdadero dios y a su iglesia militante.

¿Quién no se harta de llorar de puro contento? ¿Quién no se goza con alegría sublimada con milagros tan conocidos y tan a la clara obrados, que a cabo de tantos millares de años haya sido nuestro señor servido traer en conocimiento de su santa fe, tantas y tan innumerables gentes y naciones? A su divina majestad se den las alabanzas y gracias por tantas mercedes como cada día obra con sus criaturas racionales. (82)

Nótese hacia el final de la cita la similitud temática y tonal con los Salmos de alabanza bíblicos.¹³⁰ La adhesión total se observa, también, en el juego entre pasado idólatra y presente cristiano:

Mas como las cosas eran guiadas por dios y conocida por Cortés su ventura y dichosa suerte, a ninguna cosa que acometía tenía por imposible, que los oráculos con su venida enmudecieron, y los encantamientos y ponzoñas ni las yerbas mortíferas, no tuvieron fuerza para contra el pueblo cristiano, ni menos la muchedumbre de gentes pusieron espanto a aquella pequeña suma de cristianos, que confiados en su verdadero dios, todo se les hacía fácil y todo el universo mundo para atropellar y conquistarlo en una hora, no tuvieron en nada, y como son secretos de dios, ninguno puede comprenderlos y así lo dejaremos para solamente loalle con sempiternas gracias. (117)

A las prácticas paganas (“oráculos”, “encantamientos”, “ponzoñas”, “yerbas mortíferas”) el narrador opone el “verdadero dios”, propulsor y gestor de la llegada de los españoles. La

¹³⁰ Algunos ejemplos de los Salmos del Antiguo Testamento son: “Alabe mi alma al Señor. Yo proclamaré todas tus maravillas” (Salmo 9, vers. 2); “¡Cuántos son en tu tierra / los que corren tras otros dioses! / Ustedes que sirven a dioses extranjeros, / vean cuántos males nos van trayendo. / No les ofreceré yo sacrificios / ni sonarán sus nombres en mis labios” (Salmo 16, verss. 3-4); “Por eso quiero alabarte, Señor, en medio de los pueblos, y cantar tu Nombre” (Salmo 18, vers. 50); “Que sus fieles canten al Señor y den gracias a su santo Nombre”, “Que mi alma cante y no se calle. Señor, Dios mío, yo te quiero alabar eternamente” (Salmo 29 (28), verss. 5, 13); “Señor, Dios mío, cuántas maravillas y prodigios has hecho para nosotros: nadie se te puede comparar” (Salmo 40 (39), vers. 6); “Los prodigios de Dios vengan a ver, / que a la tierra ha llenado de estupor” (Salmo 46 (45), vers. 9); “Pueblos todos, aplaudan, / aclamen a Dios con voces de alegría” (Salmo 47 (46), vers. 2); “Señor, te daré gracias eternamente y proclamaré tu Nombre” (Salmo 52 (51), vers. 11); “Aclamen al Señor en todo el mundo, / canten salmos a su glorioso Nombre, / ríndanle honores con sus alabanzas” (Salmo 66 (65), vers. 2); “Es bueno darte gracias, oh Señor, / y cantar, oh Altísimo, a tu Nombre”, “Me alegras, Señor, con tus acciones”, “y me gozo en las obras de tus manos” (Salmo 92 (91), verss. 2, 5); “Den gracias al Señor, invoquen su Nombre, narren sus hazañas a todo el mundo. Entónenle cantos, y mediten todos sus prodigios” (Salmo 105 (104), verss.1-2); “¿Quién podrá contar los prodigios del Señor y todas sus maravillas?” (Salmo 106 (105), vers. 2); “Den gracias al Señor por su bondad y por sus maravillas a favor de los hijos de los hombres” (Salmo 107 (106), vers. 21); “Señor, alzaré mi voz para darte gracias” (Salmo 109 (108), vers. 30); “Den gracias al Señor de los señores, / al único que ha hecho maravillas” (Salmo 136 (135), verss. 3-4); “Te doy gracias por tantas maravillas / que tú has ejecutado; / en efecto, admirables son tus obras” (Salmo 139 (138), vers. 14).

conquista del Nuevo Mundo, resuelta en una hora, se avala y justifica a partir de los designios de dios, que nadie puede comprender.

Lugar idílico que contrasta con un pasado de “supersticiosas crueldades” (170), al revisar las creencias de sus antepasados el narrador traza una red semántica en la que abundan los “engaños”, “errores”, “supersticiones”, palabras que también utiliza Cortés en su arenga ante los cuatros señores de Tlaxcala (200). Al igual que Pomar, Muñoz Camargo describe con especial patetismo la “ceremonia y superstición infernal y diabólica” (167) del sacrificio humano, practicada por un “cruel y carnicero sacerdote” que actúa guiado por el “pésimo y horrendo ídolo Camaxtle” (101).¹³¹ Es aquí donde el enunciador parece distanciarse más del pasado indígena. Los “rabiosos carniceros y pésimos sacerdotes”, arengan a su pueblo en batalla con “insanas, nefarias exhortaciones” a Camaxtle (103), ídolo que, si antes guió al pueblo al hogar, ahora los guía en sus tremendas costumbres. Así, parte del horror de estas prácticas consiste, además, en alejar al pueblo de la paz alentándolo para guerrear con más fuerza.

El narrador da cuenta, también, de varios dioses menores: Tlaltecuhltli, dios del mundo y de la tierra (161), Xochiquetzal, diosa de los enamorados (165), Matlalcueye, diosa de las hechiceras y adivinas, Xochitecacihuatl, diosa de la mezquindad y avaricia (166), Tláloc, dios de las aguas y de los relámpagos, rayos y truenos (169), para luego admitir que “la pésima idolatría tuvo fin que tantos siglos de años había que duraba entre estas gentes” (205). La estrategia consiste en describir un amplio espectro de “ídolos” (nunca los llama “dioses”) prehispánicos con la aclaración de que sobre estas divinidades menores “tuvieron de un solo dios y una sola causa, que fue aquel decir que y substancia era principio de todas las cosas”, Tloque Nahuaque.¹³² Al igual que en *Relación de Texcoco*, la mención a la creencia en un dios “que era sobre todos los dioses” confirma el aplastante éxito del cristianismo que pudo eliminar el recuerdo de los pequeños ídolos y mejorar

¹³¹ Durante la guerra huexotzincas contra chichimecas explica que “aún no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales y palpitando cuando fue desollado en un instante y quitado el cuero y puesto sobre uno de ellos atado y ceñido con sus propias tripas: arrastrando por el suelo los pies y manoplas del sacrificado, se presentó de aquella forma ante su infernal ídolo, hecho chipe, que así los llamaban a los que hacían esta ceremonia y diabólico espectáculo, que eran aquellos que se vestían los cueros desollados; y a este tiempo tocaban sus atambores y bocinas y caracoles marinos y trompetas de palo y otros instrumentos de guerra sonoros, con gran estruendo y ruido, acompañado de aquella inmensa gritería que el coraje y cólera les causaba, que como rabiosos perros arremetían a sus contrarios, los unos por vencer, y los otros por se defender y resistir a sus enemigos” (101-102).

¹³² La importancia de la idea del monoteísmo entre tlaxcaltecas y texcocanos, destacada por Muñoz Camargo y Pomar, respectivamente, se encuentra estudiada por Yukitaka Inoue Okubo en su artículo “Tesis sobre el culto al dios único en la época prehispánica: según dos cronistas indígenas del centro de México” (2000).

significativamente la visión del dios único.¹³³ En suma, el enunciador de la *Historia* describe una evangelización en proceso pero sumamente arraigada, particularmente férrea en el caso de Tlaxcala. Gracias a la introducción del cristianismo el pasado idolátrico quedó atrás y el presente, al menos para el cristiano, resulta por de más propicio.

4.2. El presente colonial o la ficción de la armonía

En su lectura de la sociedad colonial Muñoz Camargo describe el gobierno de los primeros virreyes, Antonio de Mendoza¹³⁴ y Luis de Velasco¹³⁵ destacándolos como verdaderos “padres de la patria” (261), fundamentalmente como “aplacadores” de rebeliones, y detalla escuetamente las disputas entre españoles que devienen en revueltas. Sin embargo, la descripción de la sociedad colonial dista mucho de ser crítica. Recordemos que Muñoz Camargo mucho le debe a la burocracia hispana (Vázquez Chamorro, 2003: 56) y que su escritura es resultado de un encargo, por lo que no ahonda en la explotación que hacían los colonos de los colonizados (Reyes García, 1998: 37). Además, desde 1593 Muñoz Camargo consigue la explotación de sal en un área extensa en las inmediaciones de San Juan de Ixtacmaxtilán. Para esto, invirtió en equipamientos y contrató empleados indígenas pero, fundamentalmente, hizo uso de esclavos negros (Gibson, 1950: 202). Por esto, seguramente, nada dice de la esclavitud.¹³⁶

Por el contrario, Muñoz Camargo exalta la conquista como portadora de la “verdadera fe” y productora de una sociedad en la que lo único que parece contrarrestar su armonía es la persistencia de algunas prácticas religiosas prehispánicas que son, de todas maneras, excepciones a la norma. No obstante, con una mirada que remeda las crónicas misioneras, sí se ocupa de las pestes. Recuerda la de 1545, “muy gran pestilencia y mortandad en los naturales de esta Nueva España, que duró más de seis meses [...] que arruinó y despobló la mayor parte de todo poblado de la tierra” (258) y la del año 1576, en que sobrevino “una muy grande pestilencia y mortandad en los naturales de ella, que duró tiempo de más de un año que arruinó y destruyó la mayor parte de la Nueva España, que casi quedó despoblada

¹³³ También creían, al igual que los cristianos, en la idea de la eternidad (147) y en la existencia “ángeles que habitaban en los cielos, y les atribuían ser dioses de los aires” (148).

¹³⁴ “Fue uno de los más famosos gobernadores que su majestad ha enviado a estas partes, cristianísimo, de buen ejemplo y vida, discreto, sabio y prudente, como su nombre y fama el día de hoy resplandece en esta tierra, y sus heroicas obras lo muestran en este Nuevo Mundo” (255).

¹³⁵ “Fue su proceder tan humano que gobernó tan bien y tan a gusto de toda la tierra, que por su sagacidad y madurez mereció por excelencia ser llamado padre de la patria” (261); “este tan cristianísimo virrey gobernó sabia y discretamente, con suavidad y con dulzura, de que fue muy querido y amado en toda la redondez de esta tierra” (264-265).

¹³⁶ De todas maneras, hemos visto que Juan Bautista Pomar, quien también escribía en respuesta el cuestionario de 1577 y necesitaba recuperar tierras de sus antepasados, presenta una mirada crítica y contundente sobre los españoles y su accionar después de la conquista.

de indios” (268). Haciendo hincapié en que dichas pestes fueron las causantes del despoblamiento de la tierra, exime a los conquistadores instalados en la Nueva España de una crítica que solía hacerseles: la de ser responsables, a través de la explotación del hombre, del incremento velocísimo de la muerte de los indígenas.

En este presente en el que prácticamente no existe idolatría, ni esclavitud, ni desigualdad, las pocas disputas se disuelven, también, con prontitud. Es así como ante las “muchas diferencias y obstinadas disensiones” (245) que surgieron luego de la conquista entre los enemigos de Cortés por “ambición y deseo de mandar” (244), la figura del capitán se impone, nuevamente, pero esta vez para apaciguar, tendiendo un puente entre el (y lo) pasado y el presente de paz. Nexo entre el viejo y el Nuevo Mundo, Cortés lleva adelante la “la reedificación de México” (245) que, según la *Historia de Tlaxcala*, a diferencia de otras crónicas mestizas,¹³⁷ se produjo inmediata y pacíficamente.

Desde un mundo que supo ser convulsionado y superar esas turbulencias, la estrategia del enunciador consiste en ficcionalizar una armonía colonial y posicionarse como posibilitador y transmisor de ese presente de paz, por un lado, en tanto descendiente de dos culturas que, de distinta forma, contribuyeron a ganar la tierra; por el otro, en tanto servidor de la Corona que ocupa un lugar fundamental en la Colonia al cumplir múltiples funciones y, por último, en tanto escritor que perpetúa la historia de la conquista a través de la escritura.

5. Coda

5.1 Acerca de la *Historia*

Historia de Tlaxcala es una crónica que ha sido continuada, ampliada, corregida, reescrita. A pesar de ser el texto que se desprende de la *Descripción*, que es respuesta a la Instrucción y Memoria, se observa en ella cierto pesar por la obligación de seguir un molde preestablecido.¹³⁸ Esta ambición historiográfica produce un texto que supera con creces el rígido esquema del cuestionario (Velazco, 2003a: 309) y que “excede en mucho la mera reivindicación o el reclamo” (Añón, 2012b: 66).

La primera señal de su falta de sometimiento total y absoluto a la solicitud colonial es su forma de estructurar el texto. Esta crónica no es, exactamente, una respuesta, sino que, además de presentar una curiosa ambigüedad genérica,¹³⁹ repone una historia (pasada y

¹³⁷ Por ejemplo, *Historia de la conquista*, de Cristóbal del Castillo, como veremos en el próximo capítulo de este trabajo.

¹³⁸ “Ansí las cosas que trato son las cosas que he visto y oído de personas fidedignas, calificadas y auténticas y ansí las que voy tocando van sucintamente y de pasada, que no las tratara si no fuera por haberseme encargado, como al principio de estas relaciones lo refiero” (286).

¹³⁹ Mignolo ofrece una explicación a esta ambigüedad planteando que el modelo de la Instrucción y Memoria está interferido por elementos de la tradición humanista lo que genera, inexorablemente, un discurso híbrido

presente) a través de vaivenes, saltos temporales y omisiones. Este primer acto de desobediencia discursiva puede pensarse como un alejamiento del pedido español para inmiscuirse en el pasado de su pueblo cuyo relato muy difícilmente podría soportar el ordenamiento en preguntas y respuestas sin alterar su contenido.

Si bien el autor persigue una pretensión económica, en concreto, la preservación de sus fueros, la inclusión de la historia de Tlaxcala en la conquista es otro de sus objetivos. Caso contrario, no hubiese continuado trabajando en la reelaboración del texto, reescritura a través de la cual remeda el pasado para representarlo ante el desorganizado presente del que, aunque manifieste lo contrario, es parte. A pesar de que la *Historia de Tlaxcala* pretende contribuir al posicionamiento de la nobleza tlaxcalteca en el nuevo orden colonial, su objetivo principal no es estrictamente colectivo. Por el contrario, Muñoz Camargo construye una historia que, ya eximido de la respuesta que le han encargado, delinea para la Colonia y también para sí mismo, buscando a través de la misma la inasible identidad del mestizo.

5.2. Acerca de Tlaxcala

Según el enunciador del texto, desde la llegada de Cortés a Tlaxcala comienza una “armonía imposible” (Cornejo Polar, 1994) que da inicio a la época de paz que conlleva la conquista, estrategia del narrador para avalar la brutal imposición de la evangelización y erigir a Tlaxcala como la fiel ayudante (no vasalla) de los españoles. Antes que expresar que Tlaxcala fue parte de la conquista, Muñoz Camargo quiere mostrar que la conquista se produjo dada la ayuda tlaxcalteca a través de hombres, estrategias, bastimentos e ideas (232-233).

Como señala Gibson, en el mundo de la Nueva España los privilegios se otorgaban a quienes se tomaban la molestia de pedirlos. Si los tlaxcaltecas no hubiesen hecho valer sus derechos por los servicios prestados presentándolos ante el rey, este nunca los hubiera reconocido.¹⁴⁰ De aquí que la petición personal haya sido una parte fundamental en la historia tlaxcalteca desde mediados del siglo XVI (1991: 157-158). Tlaxcala explotó su historia con éxito, con un historia tergiversada y con peticiones, muchas veces, falsas (Gibson, 1954: 592-593). No obstante, además de esconder pedidos colectivos y,

(1986a).

¹⁴⁰ “Esto explica por qué los fueros tlaxcaltecas aparecieron en un periodo intermedio entre los servicios a la Conquista, por una parte y, por otra, las fundaciones coloniales. Sólo con un gobierno indio bien organizado, respaldado por una comunidad alerta y versado en los procesos especiales del derecho español podían tener éxito las campañas de los tlaxcaltecas en busca de privilegios. A su vez, los privilegios muestran el adelanto político logrado por funcionarios indios tlaxcaltecas desde mediados del siglo XVI. Revelan un conocimiento de formas legales y del significado del favor en el gobierno político español” (Gibson, 1991: 157).

fundamentalmente, personales, la *Historia de Tlaxcala* es el relato de la evolución de un pueblo, desde sus orígenes semibárbaros (pero, aún así, prestigiosos) hasta el momento crítico de desconfianza respecto de la venida, que se convierte en pacificación total a raíz de la conquista. Esta historia funciona en el texto como metáfora de la evolución del indígena en su conversión al cristianismo y de la que el mestizo se posiciona como representante modélico.

5.3. Acerca de la identidad

Señalé en este capítulo que el enunciador de la crónica, en una lectura veloz, se presenta como un español más. Sin embargo, análisis profundo mediante, puede observarse que la enunciación no se inclina totalmente hacia la parte española sino que hay señales de una adscripción, también, indígena. Por ejemplo, mientras muchos cronistas homologan en el “otro” a todos los grupos indígenas de la Nueva España, como si fuesen un gran y homogéneo conjunto, Muñoz Camargo distingue la enorme heterogeneidad de los grupos amerindios y plasma esta diferenciación desde el principio al hacerse eco de la voz tlaxcalteca. Si el enemigo del español es el indio, en sentido genérico, el enemigo del tlaxcalteca es el mexica y los pueblos que se hallan sujetos a él.

No considero, como algunos autores, que Muñoz Camargo no acepta identidad indígena o que excluye por completo su herencia materna.¹⁴¹ Decir que fue “mestizo por sangre, blanco por cultura” (Vázquez Chamorro, 2003: 43) es simplificar la cuestión. Su crónica, si bien no defiende al indígena de la sociedad colonial, sí destaca los orígenes prestigiosos de su pueblo y delinea una historia que, aún tergiversada y altamente manipulada en pos de sus objetivos personales, pretende reposicionar a Tlaxcala en un presente colonial en el pueda gozar de los beneficios que merece. No hay, tampoco, una mirada imperial¹⁴² ni condenatoria del indígena, en general (sí, claro, de algunas de sus prácticas).

Teniendo esto en cuenta, las crónicas mestizas no deben abordarse desde la supuesta subdivisión entre las de “mirada española” y “mirada indígena”. Tampoco desde una “mirada mestiza” ya que está claro que lo mestizo no es el resultado del recuerdo de lo indígena desde la perspectiva española. El abordaje dista mucho de ser tan simple. Dentro de las peculiaridades de cada crónica, la tlaxcalteca aporta una mirada en particular, que no se asemeja a la de Pomar, no solamente porque los autores pertenecen a distintas ciudades cabecera sino, fundamentalmente, porque los intereses que defiende cada uno son distintos y configuran distintos lugares de enunciación a través de diversas estrategias.

¹⁴¹ Cfr. Velazco (2003b: 128-130).

¹⁴² En el sentido que plantea Mary Louise Pratt en *Ojos imperiales* (2011).

En este sentido, las crónicas mestizas transmiten en el idioma del conquistador lo que queda de la memoria indígena, realizando, así, una reapropiación de la escritura, arma inicial del vencedor, como instrumento de reivindicación y denuncia, factor de supervivencia (Poupeney Hart, 1995). Pero la identificación del enunciador no es con la cultura española ni con la indígena por completo. La mirada de Muñoz Camargo que recupera su pasado para reconstruir (e influir en) su presente muestra la búsqueda de la propia identidad y la constitución de un sujeto colonial nuevo, con características propias desde lo histórico y, fundamentalmente, desde lo retórico.

CAPÍTULO IV

UN CASO ATÍPICO: LAS *HISTORIAS* DE CRISTÓBAL DEL CASTILLO

Y este libro será como si siempre estuviera brotando,
siempre estuviera germinando,
siempre estuviera viviendo
Cristóbal del Castillo, *Historia de la conquista*.

1. La obra de un cronista atípico

En la vastedad de la cronística colonial un caso paradigmático lo constituye el historiador Cristóbal del Castillo¹⁴³ y los dos textos que se le conocen: *Historia de la conquista* (1599) e *Historia de la venida de los mexicanos* (1600). Estas crónicas han sido poco abordadas por los críticos. Uno de los motivos de esta falta de abordaje es que la totalidad de la obra se ha perdido durante el siglo XIX. De *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos* se conservan escasos fragmentos referidos a los orígenes de los mexicanos y su “peregrinación” hacia Tenochtitlan (capítulos 1 al 5 y 9).¹⁴⁴ De *Historia de la conquista* se conocen el

¹⁴³ Poco se sabe de Cristóbal del Castillo (1526?-1604?). Navarrete Linares señala que fue un indígena o mestizo con cultura indígena procedente del Valle de México, con un origen social aparentemente modesto, férreo cristiano educado en la tradición europea (2001: 11-14; 2003: 281). Para Miguel Pastrana Flores, pertenecía a algún pueblo del área de Texcoco (2009: 255). Aunque León y Gama lo asocia con el pueblo texcocano y Pichardo lo llama vagamente “mexicano”, ambos coinciden en que fue indígena noble pues eligió escribir sus textos en náhuatl y conocía profundamente la historia indígena. Horacio Carochi y Clavijero refieren a él como “mestizo” (Navarrete Linares, 2001: 18, 23-24). De sus textos se desprende que parece haber vivido en Tenochtitlan y haber recibido educación por parte de alguna orden, seguramente la franciscana.

¹⁴⁴ Del Castillo, Cristóbal (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*. Traducción y estudio introductorio Federico Navarrete Linares, México, Conaculta. De aquí en adelante, todas las citas pertenecen a esta edición.

“Prólogo del autor” y fragmentos sobre el avance de los españoles y llegada a la ciudad, la Noche Triste, la caída de México, el arribo de los primeros frailes franciscanos y el calendario prehispánico (capítulos 12, 13, 21, 27, 31, 37, 39, 50, 57, 65, 69, 70, 71, 72 y varios sin número).¹⁴⁵ Acerca de lo mucho que permanece extraviado, sólo podemos realizar conjeturas. A pesar de esta lamentable amputación de la obra que nos deja aproximadamente la quinta parte de su total y lejos de desecharla como fuente debido a esto, creo que se pueden extraer algunas observaciones, si bien parciales, al menos tentativas, y que permitirán echar luz sobre los ejes abordados en esta tesis.

Ambas historias fueron escritas a lo largo de cuatro años: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* fue escrita entre 1597 y 1600 (“dispuesta y escrita por Cristóbal del Castillo, historiador mexicano, el cual acabó de escribir el martes 4 del mes de enero del año de 1600, y la comenzó a escribir el año de 1597”, 2001: 125) e *Historia de la conquista* fue compuesta entre 1596 y 1599, como advierte en su Prólogo: “Y ahora termina la escritura de este libro, el miércoles 14 de la cuenta del mes de julio, del año 1599” (2001: 133). El arqueólogo y coleccionista Antonio de León y Gama (17?-1802) reunió una importante colección de textos sobre historia indígena, entre ellos, los fragmentos de Del Castillo. A su muerte, dicha colección pasó a manos del abate y erudito Antonio Pichardo (1748-1812). Ambos, conocedores del náhuatl, son los autores de las descripciones de la obra completa. Los fragmentos que se conservan son aquellos que les han interesado. A partir de 1812, la colección pasó a los herederos de León y Gama, y de éstos al francés Joseph Marius Aubin, quien trasladó su colección a Francia, aunque no se encontraba en ella el manuscrito de Del Castillo sino la copia ya incompleta de Pichardo. Luego, esta fue hallada por Francisco del Paso y Troncoso, quien reunió los fragmentos y los publicó con su respectiva traducción en 1908. Ambas historias se conservan en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París. Para un desarrollo más preciso y detallado de la accidentada historia del manuscrito, recomiendo el artículo de F. Navarrete Linares, “Las *Historias* de Cristóbal del Castillo” (2003).

Las *Historias* de Cristóbal del Castillo, si bien incompletas, resultan crónicas atípicas, distintas de otras crónicas mestizas. En primer lugar, en ellas el enunciador no se adscribe a ninguna etnia o pueblo ni reclama pertenencia alguna, lo cual resulta significativo si observamos que otras crónicas mestizas adhieren claramente a un grupo de pertenencia: Tezozómoc, Chimalpahin, Ixtlilxóchitl, Pomar, Muñoz Camargo defienden,

¹⁴⁵ De hecho, algunos de los capítulos subsisten gracias a la traducción que de ellos ha realizado Antonio Pichardo, pues no se han conservado sus correspondientes fragmentos en náhuatl.

respectivamente, las tradiciones mexicana, chalca, acolhua, texcocana y tlaxcalteca, por nombrar sólo algunos ejemplos. En Del Castillo, la falta de adscripción parecería indicar un origen plebeyo. No se sabe a qué pueblo perteneció, aunque por el uso constante de la tercera persona y el impersonal al referirse a los mexicas, entre otros rasgos, podemos suponer que no perteneció a dicho pueblo. Es probable que el enunciador escriba en nombre de algún pueblo del Valle de México para demostrar el carácter tirano de los mexicas (Navarrete Linares, 2001: 13).

Por otro lado, su obra está escrita en náhuatl,¹⁴⁶ lo que parece indicar que el autor buscaba dirigirse a los indígenas pero también a los frailes que los asistían, conocían sus lenguas y se interesaban por su historia (Navarrete Linares, 2001: 25) (recordemos que, si exceptuamos la *Crónica mexicayótl* de Alvarado Tezozómoc, las crónicas mestizas suelen estar escritas en la lengua del conquistador).¹⁴⁷ Esto produce un discurso muy distinto al de las crónicas escritas en español, por ejemplo, el lenguaje se torna más metafórico, más poético y, aunque parezca una contradicción, más directo en cierto punto, como veremos más adelante.¹⁴⁸

Por último, y en relación con lo indicado anteriormente, podemos apreciar que, si bien como en toda crónica mestiza el enunciador se presenta como cristiano ortodoxo, defensor de la fe, en este texto hace uso de una focalización más cercana a la tradición indígena que a la occidental. Esto se percibe en numerosos episodios en los que la narración vira de los personajes españoles a los indígenas pero, también, en saberes, conceptos e ideas provenientes de la cultura acolhua¹⁴⁹ que no parecen ser producto de una investigación o

¹⁴⁶ Al respecto, dice Jacques Soustelle: “el náhuatl posee todas las cualidades que exige una lengua culta. Su pronunciación es fácil, armoniosa y clara. Su vocabulario es muy rico, y los procedimientos de composición que le son propios permiten crear todas las palabras indispensables, especialmente en el campo de la abstracción. Se presta admirablemente a comunicar todos los matices del pensamiento y todos los aspectos de lo concreto. Se acomoda tanto a la concisión lapidaria de los anales cuanto a la retórica florida de los discursos y de las metáforas poéticas. Era materia prima de selección para una literatura” (2013: 232).

¹⁴⁷ Según Lienhard, las crónicas mestizas de la zona andina también están escritas en español e incorporan aisladamente algunos vocablos en quechua (1983: 106).

¹⁴⁸ Como indican Todorov y Baudot, “es evidente que un texto en lengua náhuatl no transmite la misma concepción de la guerra, la muerte o el mundo que un texto en lengua española, sea cual sea el origen étnico del autor, así se deba sólo a las profundas diferencias semánticas que los separan irremediabilmente” (1990: 13).

¹⁴⁹ El gentilicio acolhua señala a los pobladores de la antigua Acolhuacan, cultura anterior a la llegada de los mexicas que fusionaba a chichimecas, tepanecas, texcocanos y toltecas. Acolhuacan fue fundada a fines del siglo XII a partir de la llegada de los chichimecas de Xolotl al Valle de México, que se fusionaron a otros grupos nómadas, como los otopame (otomí-pame), de cultura nahua. En su crónica, Pomar señala que el término “acolhua” significa “hombres hombrudos”: “Así que acabados o convertidos en culhuaque usaron su lengua, que es la misma mexicana, y después andando el tiempo, llamaron a la comarca de la ciudad y su provincia Aculhuacan, en memoria de los chichimecas sus primeros pobladores, porque era gente más dispuesta y alta de los hombros arriba que los culhuaque, porque acol quiere decir ‘hombro’, de manera que por aculhuaque se interpreta ‘hombrudos’, y así nombraron a esta provincia Acolhuacan, que es tanto como decir tierra y provincia de los hombres hombrudos” (1991: 26).

recopilación de datos sino de un saber inherente al autor. Estas características, que serán desarrolladas a continuación, muestran que las *Historias* de Del Castillo son mucho más que fuentes documentales sobre el mundo indígena. Son discursos en los que se manifiesta en primer plano el complejo universo del discurso mestizo en el que se entretajan dos tradiciones distintas, aunque nunca de la misma forma.

2. La historia de la migración mexicana

En *Historia de la venida de los mexicanos* Del Castillo brinda una descripción detallada del origen de los mexicas hasta la llegada a Tenochtitlan, relevando el papel de los pueblos que los acompañaron y presentando una particular visión de la historia de México. En su texto, indica cómo y de dónde vinieron y quién los guió presentando un itinerario tan variable como su nombre: según el narrador, al principio los mexicas se llamaban “aztecas chicomoztocas” porque salieron de Chicomóztoc Aztlán. Luego, se llamaron “colhuaques chichimecas” porque llegaron al Huei Colhuacán. Después se separaron en grupos: los “tenochcas”, que eran quienes iban guiados por el caudillo Tenoch, y los “mexixquilquani” (“comedores de mastuerzo”), despectivo con el que llamaron estos tenochcas al resto de los pobladores. Finalmente, ambos grupos fueron llamados “mexicas mexitin” porque Tetzauhtéotl¹⁵⁰ se presentó ante ellos como la luna (88). Así, no es el viajero quien nombra el lugar por el que transita (gesto típico del conquistador) sino que, según la crónica, el lugar brinda el nombre al peregrino. Y como el nombre une en grupos, también produce desuniones irreversibles como la que queda asentada en este relato del origen.

El texto describe cómo vivían los mexicas cuando eran *macehuales* de los gobernantes de Aztlán, quienes les hacían tributar con lo extraído de la pesca:

Y sus gobernantes los maltrataban mucho, mucho los hacían tributar. A diario les daban todo lo que crece en el agua: pescados, ranas, el *tecuilatl*, *izcahuatl*, los tamales de *ocuilztac*, los panes de *axaxayácatl*. Y también las larvas del *acocolin*. Y después los patos, los ánsares, las grullas, los *atzitzicuilotl*, y el *apopotli* y el *yacatzintli*. De esta forma los maltrataban mucho, y les pedían todo el plumaje de los alcatraces y las plumas de los *tlauhquécholli* que habían recogido. (91)¹⁵¹

¹⁵⁰ Es uno de los nombres primigenios con los que se conoció a Huitzilopochtli. Significa “Dios terrible” o “dios espantoso”, por su avidez de vidas humanas. Es el dios arengador en las guerras (Fernández, 1983: 98).

¹⁵¹ *Tecuilatl*: vegetal que vive en la superficie del agua. *Izcahuatl*: gusano pequeño que se come en tortilla. *Ocuilztac*: gusano blanco. *Axaxayácatl*: mosca o mosquito lacustre que se mezcla en bollos para la ingesta. *Acocolin*: especie de crustáceo pequeño de agua dulce. *Atzitzicuilotl*: pájaro lacustre de carne abundante y comestible. *Apopotli*: hierba de flores blancas de propiedades medicinales. *Tlauhquécholli*: ave acuática de color rojo (Navarrete Linares, 2001: 91). *Yacatzintli*: proviene de “zintli”: diosa del maíz y “yakatli”: punta o cosa saliente, entonces podría significar “punta saliente en la que se encuentra maíz” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001).

En esta cita se puede observar cómo el enunciador se posiciona del lado de estos “pobladores” reducidos a la servidumbre de parte del pueblo al que, poco tiempo atrás, habían pertenecido, esclavitud que anticipa, de alguna manera, la reducción a la servidumbre del indígena posterior a la conquista. La especificación y enumeración de los insectos y aves que extraían de la costa tiene por función no sólo victimizar a estos *macehuales* y mostrar sus condiciones paupérrimas de vida sino, también, representar la reducción de esta gente a la condición de poco más que alimañas. Además, muchos de los nombres de la fauna y flora mexicana no tienen aún traducción al castellano. El conocimiento de los mismos por parte del narrador y su inserción en el texto supone una cercanía a la cultura y condiciones de esos *macehuales* que no percibimos en Pomar o Muñoz Camargo.

El narrador cuenta cómo dicha tiranía lleva al guía de los mexicanos, el guerrero zurdo Huitztlín, a llamar a su *tlacatecolotl*,¹⁵² solicitarle ayuda y ofrecerle, a cambio, la devoción absoluta del pueblo, que incluía, entre otros rituales, sacrificios humanos. El pedido incluye, además, el distanciamiento de los mexicanos: “en verdad somos únicamente los macehuales de los gobernantes de los aztecas y nuestros dioses tampoco son sus dioses: solamente a ti servimos y adoramos” (97). La deidad promete llevarlos a otra tierra, lacustre al igual que Aztlán, a cambio de seis condiciones descritas a lo largo de un extenso discurso, que podrían resumirse en la conversión del pueblo, antes pacífico, en guerrero, conquistador y adorador de deidades demoníacas.¹⁵³ Además, les otorga insignias guerreras: el águila, el ocelote,¹⁵⁴ el agua divina, la hoguera, la flecha y la rodela, ingreso en el mundo bélico de un grupo antes pacífico (97-103). Tan fuerte es esta transformación del pueblo que el narrador relata que tuvieron que detenerse en la ribera de Tlatepotzco durante dos años antes de lanzarse a la conquista para confeccionar armas, divisas y flechas (103).

Este sería el origen de la belicosidad mexicana, belicosidad que fue condición *sine qua non* para lograr la ayuda de la deidad. De esta manera, el enunciador plantea cómo un pueblo pacífico puede transformarse al ser erróneamente guiados por una deidad, discurso de la evangelización cristiana que pretende eximir a los indígenas de sus pecados e inculpar al “engaño” del demonio.¹⁵⁵ Del Castillo plantea que los pueblos aledaños a la zona recorrida

¹⁵² En el contexto novohispano, *tlacatecolotl* significaba “hombre búho” o “hechicero” y fue utilizado para expresar el concepto cristiano de diablo. Es probable que Del Castillo lo usara en ese sentido (Pastrana Flores, 2009: 255).

¹⁵³ Según Navarrete Linares, Del Castillo presta especial atención a las formas de comunicación entre las deidades y hombres (2001: 34).

¹⁵⁴ El águila y ocelote o tigre son elementos fundamentales de la tradición indígena oral. En próximos apartados detallaré esto con más detenimiento.

¹⁵⁵ En este gesto, el discurso del autor recuerda la postura enunciativa de crónicas misioneras como las de Motolinía, Durán o Acosta. Independientemente de la orden religiosa a la que perteneciese el fraile historiador,

que no practicaban la guerra ni los sacrificios fueron avasallados injustamente por los mexicas a partir de este “mandato demoníaco” (103). En medio de la conquista, los mexicas padecen hambre y acuden, nuevamente, a su guía Huitzilopochtli. Entonces,

el *tlacatecólōtl* les da todas las cosas que les son necesarias. Toman allá, donde ya saben, el alimento, el mantenimiento. Cuando amanece, hacia el oriente donde se levanta el altar y la cama de paja del *tlacatecólōtl*, ven maíz, tortillas, tamales, chile, sal, calabazas y todo lo comestible. Y entonces allá lo reparte su gobernante, su guía, Huitzilopochtli. Así hace el *tlacatecólōtl* por todas partes, de modo que viene dando de comer a los mecitin por los lugares peligrosos, los bosques, los pedregales por donde van pasando. Porque los viene guiando el *tlacatecólōtl*, que se transforma en águila y vuela frente a ellos, guiándolos. (105)

En esta cita podemos observar una serie de procedimientos que denominamos “mestizos”. Por un lado, la referencia no al nombre de la deidad sino a su condición de diablo-hechicero mediante el concepto “tlacatecólōtl”; por otro, la alusión a la parábola bíblica de la multiplicación de los panes reforzado por el hecho de que en este fragmento la enumeración de los alimentos distribuidos se encuentran castellanizados. Además, la indicación de que quien alimenta es, a la vez, guía en los peligros y guerrero, representado en el símbolo bélico mesoamericano del águila. A su vez, narra la despedida de Huitzilópoct antes de morir a los cincuenta y dos años de la partida de Aztlán. Dice el narrador que el guía se sienta sobre un altar, en lo alto del templo, y le habla a su pueblo, al que trata paternalmente como “vosotros mis hijos” (113). Traduce los pedidos de Tetzauhtéotl¹⁵⁶ mediante un interesante discurso directo que tiene por función perpetuar el pacto con el *tlacatecólōtl* y conservar dicha alianza y que remite claramente a otra alianza: la despedida de Jesús de sus apóstoles.¹⁵⁷ Finalmente, relata la conversión de Huitzilópoct en dios: “en verdad ya soy su imagen, ya me hice nuestro dios Tetzauhtéotl” (123) luego de la cual adopta su nombre definitivo, Huitzilopochtli.¹⁵⁸ Lo interesante es que, antes de partir, les indica el destino final, “el lugar en medio del agua, el lugar del apantle de la Luna, la tierra de las flores, la tierra de los mantenimientos” (115), es decir, México. De esta manera, instala el mito de origen de México-Tenochtitlan a partir de reminiscencias católicas desde una visión notoriamente cercana a la tradición indígena.

sus crónicas construyen un enunciador que, en distinta medida, no responsabiliza al indígena por las prácticas idolátricas.

¹⁵⁶ Les pide continuar con las ofrendas de corazones y sangre humanos a cambio de la permanencia del sol (111).

¹⁵⁷ Según el evangelio de San Lucas, dijo Jesús a sus discípulos “haced esto en memoria mía” (1993: capítulo 22, versículo 19).

¹⁵⁸ Acerca de la deificación del guía Huitzilopochtli, véase Navarrete Linares (2001).

A lo largo de esta *Historia*, Del Castillo caracteriza a los mexicas como un pueblo tirano y belicoso, consagrado al canibalismo y a los ritos satánicos. Los distingue de los otros pueblos, llamados vagamente en el texto “pobladores”¹⁵⁹ que, a diferencia de los mexicas, merecían las tierras. Así, exime de culpa a dichos pueblos dado que el sacrificio y la antropofagia eran rasgos condenados por el catolicismo y sus representantes en México. Como plantea Pastrana Flores, el gesto de Del Castillo consiste en establecer un pasado prehispánico con dos vertientes: por un lado, la de los antiguos pobladores que vivían en paz y, si bien tenían “falsos dioses”, rendían a ellos un culto apacible; por el otro lado, los mexicas, seguidores del demonio (*tlacatecolotl*) e introductores de las terribles guerras de conquista y del sacrificio humano (2009: 256).

Del Castillo narra la historia de los mexicas no para identificarse con ellos sino para dar una versión condenatoria de ella que favorezca a otros pueblos (Navarrete Linares, 2001: 56). Esta es una diferencia significativa dado que, como he señalado, las crónicas mestizas critican o ensalzan a distintos pueblos de México (texcocanos, tlaxcaltecas, mexicas, chalcas, etc.) claramente reconocibles y señalados en cada texto.¹⁶⁰ Además, insiste en la conversión de un pueblo pacífico en un pueblo demoníaco a raíz de la creencia en los falsos dioses que, extensísimo discurso mediante, obligan a conquistar y asesinar en su nombre. Las similitudes con el libro del Éxodo de la Biblia son claras aunque, aquí, los mexicas no habrían sido elegidos por Dios sino por el demonio.¹⁶¹

Como se observa en este y en otros rasgos, Del Castillo fue educado en la religión católica.¹⁶² Y desde esta visión cristiana de la migración desde Aztlán hacia lo que será Tenochtitlán exonera a sus antepasados, los “pobladores”, de los pecados, atribuidos únicamente a los futuros tenochcas. Así, ofrece una versión distinta sobre la migración mexica hasta su asentamiento definitivo, haciendo hincapié en la intervención divina en la vida y destino del hombre.¹⁶³ Ya desde el título (*Historia de la venida de los mexicanos y de*

¹⁵⁹ Texcocanos, coyohuaques, chalcas, tenimes, popolocas, tepanecas, entre otros.

¹⁶⁰ No debemos olvidar que aquello que leemos en la crónica de Del Castillo es solamente el conjunto de los fragmentos recogidos por los primeros coleccionistas del texto, por lo que la selección de los mismos ha dependido de sus intereses. De todas maneras, el hecho de que León y Gama o Pichardo no hayan relevado información sobre la pertenencia del autor a un pueblo en particular parecería indicar que tales datos nunca fueron incluidos en la obra completa.

¹⁶¹ El análisis de estas similitudes se encuentran en el trabajo de Alexander Christensen (1996).

¹⁶² La visión de la conquista, del accionar de Hernán Cortés, su relato de la llegada de “los Doce”, el énfasis en la crítica a la ambición de los españoles, entre otras cuestiones, relacionan a Del Castillo con el pensamiento de los frailes cronistas franciscanos (Mendieta, Motolinía, Sahagún).

¹⁶³ Plantea Navarrete Linares que la versión de la migración mexica en esta crónica es única entre las varias existentes (2001: 77), entre otros motivos, porque no describe la migración en sí sino sus razones y sus consecuencias (2003: 296). Además, según Martínez Marín, es la primera crónica que sitúa a Huitzilópoche como guía del grupo mexica (1976: 127).

otros pueblos) anuncia que la versión incluye no sólo a la historia “oficial” de los mexicas sino, también, la historia de aquellos relegados de ella.¹⁶⁴ Peculiar, asimismo, debido a la escasez de acontecimientos (aunque descriptos muy minuciosamente) y de fechas (a diferencia de Tezozómoc, Chimalpahin e, incluso, su otra *Historia*) y por su particular focalización en “el otro” participante de la migración, pueblo (o pueblos) ya sujetos y, como narra su otra crónica, en vías de ser sujetos nuevamente.

3. *Historia de la conquista*

Más precisa en fechas y lugares que *Historia de la venida*, la *Historia de la conquista* parece haber recurrido a fuentes escritas, indígenas y/o españolas. Si bien realizadas durante casi el mismo período, las diferencias entre una y otra no son sólo de orden temático.

En *Historia de la conquista* Del Castillo se aboca a otra peregrinación, la de Hernán Cortés hacia Tenochtitlan, relato del que solamente se conservan fragmentos, si bien breves, muy significativos, como el de la Noche Triste. Además, narra algunas escenas de la posconquista, relato que muchas crónicas omiten, y se encuentra introducida por un Prólogo por de más peculiar. Aquí notamos la importancia que el narrador brinda a la gesta de los españoles como definitoria en la vida de los pueblos indígenas, fundamentalmente, de esos “otros pueblos” omitidos siempre en las crónicas en tanto los grupos mayores, como los mexicas o tlaxcaltecas, se han apropiado de la historia.

3.1. “Yo, el necesitado”: el Prólogo de *Historia de la conquista*

En un gesto que remeda las crónicas de tradición occidental compuestas por soldados, Del Castillo comienza la *Historia de la conquista* con un prólogo en el que se dirige al lector excusándose por posibles errores o faltas en la transmisión de la historia a través de recursos como el de la falsa modestia. El sujeto de la enunciación se presenta de la siguiente manera: “yo soy un necesitado, un pobrecito, le provoco asco a la gente, sólo causo compasión (a los que están) cerca de mi miseria” (131). En realidad, la palabra utilizada por Del Castillo es *nicnotlacatl*, de *tlakatl*: hombre e *iknotl*: huérfano, pobre, abandonado (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001). Navarrete Linares, autor de la traducción de la fuente con la que trabajo, optó por la acepción “necesitado” (2001: 131) pero resulta significativo pensar en que, también, puede presentarse como un “huérfano” de su pueblo, ya destruido, o un “abandonado”, en tanto confusa raigambre cultural que lo mantiene en permanente

¹⁶⁴ El título fue puesto por Antonio de León y Gama (Navarrete Linares, 2001: 19) pero destaco la importancia de que el erudito haya notado esta cuestión.

tensión. ¿Necesitado de transmitir la tradición de su pueblo, sea cual fuere? ¿Huérfano porque dicho pueblo fue subsumido por los mexicas? ¿O es este un pedido de restitución de algún derecho que le ha sido negado? Nuevamente, la condición fragmentaria del texto y la oscuridad de la frase sólo nos permite conjeturar al respecto. De todas maneras, el *locus* enunciativo del “desdichado” o “pobrecito” remite a los cantares antiguos que seguramente Del Castillo conoció. En ellos, existen muchos ejemplos de un yo poético que se representa a sí mismo con similares palabras.¹⁶⁵

El enunciador se construye como un sujeto inexperto en materia escrituraria pero que ha trabajado arduamente en la recuperación de información de ese pasado. Mediante un recurso típico del género, da muestras de humildad y apela a la indulgencia del lector: “te ruego a ti, lector, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues, si sabes algo más en particular, algo que yo no supe bien, que no asenté” (131). Asimismo, el objetivo del autor se explicita en este prólogo:

Y este libro será como si siempre estuviera brotando, siempre estuviera germinando, siempre estuviera viviendo, para que en él vean y admiren todas las cosas que no vieron y que nadie conoce bien. Y por eso te ruego que te dignes recibir alegremente todo mi trabajo, mi esfuerzo, para el que trabajé, viví velando todo el tiempo que trabajé. (129-131)

Cabe preguntarnos a qué se refiere el narrador con “todas las cosas que no vieron y que nadie conoce bien”. En este sentido, el movimiento oscila entre la autocrítica por saber poco y la crítica a otros (lectores) por su desconocimiento. Entonces, si el objetivo del autor es que perviva la historia de la destrucción de los mexicas, el historiador precisa la comodidad para el acto de escritura: “para eso se necesita que el que disfrute tenga hacienda, tenga desayuno y cena, para que por eso no pase trabajos, y de esta forma esté satisfecho su corazón” (131).

La construcción del enunciador es la de un sujeto que se esfuerza, trabaja y vela a pesar de que, afirma, “ya no soy joven, ya me hice grande, ya envejecí, ya no gano fuerzas, y ya tampoco se muestra mi vista, se ha cansado mucho” y de las dificultades no sólo de las

¹⁶⁵ Existen numerosas referencias a un yo poético que se designa a sí mismo como “menesteroso”: “Yo soy menesteroso (...) yo soy desdichado”, reza el “Canto de la huida” de Nezahualcóyotl (León-Portilla, 1978: 59, vv. 4 y 28). Algunos ejemplos de la edición de *Cantares mexicanos* (León-Portilla, 2011) son: el poema número IX llamado “Otro canto triste otomí” en el que el yo poético dice “Yo aquí cuento mis penas, soy menesteroso. / Nunca llegó a mí la alegría, el gozo” (59, vv. 5-6); en el poema XXI el yo se presenta “yo aquí menesteroso, / la miseria, con esto, aquí permanece” (207, vv. 6-7); en el “Canto de privación” el yo expresa “Corazón mío, en verdad pereceré, / yo menesteroso” (711, vv. 12-13). También encontramos desdicha en un sujeto poético plural: “Somos menesterosos, / somos gente del pueblo, / así hemos contemplado el sufrimiento” en el poema “A la manera de Huexotzinco” (83, vv. 8-10).

“historias indagadas” sino, fundamentalmente, de sus condiciones de vida: “allá en los montes y los hierbazales vivo buscando lo que necesito, sólo de esa forma voy cumpliendo mi trabajo” (131). En este sentido, el enunciador se posiciona como descendiente de aquellos pobladores de la *Historia de la venida* que, originalmente, debieron procurarse el sustento para seguir con su peregrinación hacia la fundación de Tenochtitlan en tanto entiende la escritura como un dificultoso camino hacia la verdad. Y, a pesar de que se excusa planteando que “nada sé, nada conozco enteramente”, es consciente de la importancia de su obra en tanto otra historia de la historia: “pero ya hice conocible y asenté el camino que seguirá el experto” (133). Es mediador entre ambas culturas con su otra versión de la historia.

Entonces, un sujeto envejecido, enfermo y pobre pero que, a pesar de esto, somete su historia al juicio del lector. En este prólogo que, como planteé, remeda los de soldados cronistas, la estructura sintáctica es enfáticamente nahua, en sus reiteraciones y metáforas. Por ejemplo: “Que no te disgustes, que no te rías, que no te burles, que no me juzgues”; “ha desfallecido mi existencia humana, mi vida; y se ha cansado y ha desfallecido mi carne terrenal” (131); “lo bueno, lo maravilloso, lo digno de fama” (133). Como postula José Luis Martínez, las metáforas y epítetos provenientes de la poesía náhuatl son también un recurso para la memorización, para evitar la monotonía y, sobre todo, “son la sustancia misma del lenguaje poético” (2010: 124-125). Este movimiento es típico en Del Castillo: cuando la narración se asemeja más a la tradición occidental en el orden de lo temático, la forma se torna más cercana a la cultura indígena.

En un gesto que lo aproxima a la retórica franciscana por su posicionamiento de humildad pero, también, a los cantares antiguos, culmina el prólogo con una firma peculiar: “Yo, el necesitado, Cristóbal del Castillo”. Este yo recuerda el *locus* de los cantares, fundamentalmente, de los *tlatoque* o nobles poetas: “Yo soy Nezahualcóyotl / soy el cantor” dice el *tlatoani* en “Poneos de pie” (León-Portilla, 1978: 63, vv. 3-4).¹⁶⁶ A su vez, es reafirmación del lugar de la autoría y del yo como partícipe indirecto de la historia que

¹⁶⁶ Existen numerosos ejemplos. Algunos de ellos, de la compilación realizada por Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca* (1978), son: “Yo, Cuacuauhtzin (...) yo soy desdichado” en “Canto triste de Cuacuauhtzin” (85, vv. 5 y 8); “Yo gimo, yo Nezahualpilli” en “Canto de Nezahualpilli” (103, v. 40); “Yo, Cacamatzin” en “Cantos de Cacamatzin” (123, v. 39); “Yo, Tochiuitzin” en el poema “Vivisteis el canto” (131, v. 4); “¡Yo Axayácatl!” en el poema mexicana “Canto de los ancianos” (149, v. 8); “Elevo mis cantos, / Yo, Macuilxóchitl” en el “Canto de Macuilxóchitl” (165, vv. 1-2); “Yo, el señor Xicohtécatl” (219, v. 1) en “Canto de Xicohtécatl”. También en: “Yo el príncipe Nezahualcóyotl” en el poema “El árbol florido” (Martínez, 2010:185, v.16); “Yo soy Cecepatcatzin”, en el poema XXXIX de los *Cantares mexicanos* (León-Portilla, 2011: 323, v. 23); en el poema “Canto de tórtolas”: “yo Ahuítzotl, lloro” (León-Portilla, 2011: 1085, v. 86).

cuenta y posicionamiento de victimización como aquel que se siente “necesitado” de letras pero, también, y como veremos a continuación, de referencias firmes de su cultura en un mundo posconquista que la está desvaneciendo.

3.2. Recursos de una crónica diferente

No acabarán mis flores,
No acabarán mis cantos:
Yo los elevo: soy un cantor
Nezahualcóyotl, “El árbol florido”

Además de esta peculiar construcción enunciativa puesta en escena en el prólogo, llama poderosamente la atención las estrategias del enunciador que hacen de esta una crónica diferente y que remiten a los usos de la tradición indígena. A continuación, analizaré algunas de ellas.

Una de las estrategias de este sujeto de la enunciación que remeda la cultura indígena es la forma de contar la historia de la conquista, muy disímil al discurso árido de la historia e, incluso, de otras crónicas coloniales:

Y cuando llegó la media noche ya nadie hablaba alto. Los *tlamacazque*, los *telenamacaque*, los *mocexiuhzahuani* (sacerdotes que, como penitencia, ayunaban durante todo el año) estaban vigilando desde lo alto del templo de Huitzilopochtli, y los espías tlaxcaltecas, y también los españoles, acechaban por todas partes, pero nadie hacía ruido. Los guerreros mexicas estaban verdaderamente muy cansados por lo que habían combatido y por cómo los habían atacado los españoles (en alusión a la Matanza del Templo Mayor). Era media noche exacta y además lloviznaba, caía una lluvia fina. Entonces salieron los españoles. Nadie alzaba la voz, sólo iban llamándose disimuladamente. Todos los tlaxcaltecas y tliliuhquitepecas iban a la delantera, llevaban la tarima para cruzar todos los canales que cortan el camino que pasa derecho por Mazatzintamalco. Llevaban cuatro tarimas y también iban arrastrando el gran cañón. Avanzaban con gran disimulo, nadie alzaba la voz, nadie hablaba fuertemente. Y los españoles iban al final, seguían y acompañaban a los que llevaban los puentes, las tarimas, que colocaron para cruzar el canal en el lugar llamado Canal Tecpantzinco. Y en el segundo canal, que se llama Tetzapotla Atechinancalco, todo fue bien, de manera que cruzaron a todo lo ancho del canal y todos cruzaron bien. Y como lloviznaba y caía una lluvia fina, pasaron pacíficamente, cruzaron apaciblemente hasta que pasaron al tercer canal. (141-143)

En esta extensa descripción de la tensión previa a la Noche Triste notamos, además de la sencillez del párrafo, el manejo del tiempo de la acción y una mezcla entre información precisa y datos no referenciales que son el centro mismo del discurso de Del Castillo.

A su vez, el enunciador dice que va a narrar “el fin, la destrucción de los mexicas” (129), lo cual resulta significativo ya que las crónicas mestizas suelen focalizar desde la mirada del

conquistador. Por otra parte, encontramos en el texto sintagmas y frases que aparecen constantemente: “la destrucción”, “la terminación del ser”, “ya en ninguna parte viven”, “ya no existen”, “ya perecieron”. Esta insistencia en lo irrecuperable (seres, memoria, tradición), rasgo de las crónicas mestizas, indica que el objetivo del texto es, como planteé con anterioridad, mantener vivo el recuerdo del pasado pero, además, trazar una crítica a las consecuencias tremendas de la conquista, crítica que resulta de las más enfáticas que podemos hallar en este tipo de crónicas.

Asimismo, en Del Castillo encontramos la versión de la conquista más cercana a la cultura indígena (“no cabe duda de que su perspectiva es indígena”, afirma Navarrete Linares (2003: 298)). La información que brinda sólo se puede conocer al pertenecer culturalmente al universo indígena o por cercanía a las fuentes de dicha cultura, acceso sólo posible para indígenas o mestizos e imposible para los españoles. Por ejemplo, en el relato de la Noche Triste el narrador distingue qué pueblos llevaban las tarimas para cruzar los canales, si eran tlaxcaltecas o tlihuhtepecas (143), los nombres precisos de los diferentes canales de Tenochtitlan¹⁶⁷ así como la distinción entre mexicas y tlatelolcas, pueblos que lucharon juntos contra los españoles y que interpretan en el llamado a la batalla el mandato del *tlacatecōlotl* Tetzauhtéotl (145),¹⁶⁸ son datos que sólo una mirada más cercana a la cultura indígena propicia y que no se encuentran en las versiones de tradición occidental, que incorpora a todos los pueblos mesoamericanos en un gran grupo casi en su totalidad homogéneo.¹⁶⁹ También, la referencia a la presencia constante de Huitzilopochtli junto al pueblo, incluso ante la arremetida española, deidad que dice a los mexicanos “que llevarán sus reliquias a la laguna y las echarán en el sumidero” (151).¹⁷⁰ Este tipo de discurso pretende ser nexo entre las dos *Historias* y, también, contar la historia desde la perspectiva menos atendida.

Más importante aún, el posicionamiento enunciativo dista en mucho del *locus* más cercano a un “nosotros” español que sí encontramos en cronistas mestizos como Pomar y, sobre todo, Muñoz Camargo. En las crónicas de Del Castillo, el “nosotros” no remite al

¹⁶⁷ “Y los españoles iban al final, seguían y acompañaban a los que llevaban los puentes, las tarimas, que oclocaron para cruzar el canal en el lugar llamado Canal Tecpantzinco. Y en el segundo canal, que se llama Tetzapotla Atechinalco, todo fue bien (...) Entonces llegaron allá a Coatechinantitlan, hasta el cuarto gran canal, el lugar llamado Canal Tolteca” (143).

¹⁶⁸ Notemos en este punto el “regreso” de la deidad que en *Historia de la venida* había prometido a su pueblo el retorno.

¹⁶⁹ Los ejemplos son numerosos: las flechas que parecen “acachapulines” o el tipo de flechas utilizado, el *tlatzontectli* (145).

¹⁷⁰ Para Pastrana Flores, en este pasaje Del Castillo parece simbolizar el fin del culto demoníaco que el autor atribuye a los mexicas (2009: 256). Señala Navarrete Linares que esta inserción de Huitzilopochtli en la versión de la Noche Triste es única en toda la cronística colonial (2001: 67).

español sino a algún pueblo indígena que, aunque sin posibilidad de deducción en el texto, aparentemente es un pueblo acolhua no mexicana. Las únicas referencias del narrador son: “nuestros abuelos, nuestros padres los texcocanos, y que aquí merecieron tierras” (123) y “nuestros lugares” (107) en alusión a Acolhuacán. Además, el narrador es propenso a incluir en discurso directo la voz de personajes relativos a la cultura indígena: Tetzauhtéotl, Huiztilopochtli, Malintzin, Cuauhtémoc. El único español que “habla” en el texto y en breves oportunidades es Cortés. Notemos aquí la diferencia con la inserción de voces que realiza Muñoz Camargo en su crónica.

Por otra parte, la temporalidad dista de ser cronológica: el enunciador oscila en un ir y venir constantes, retoma la llegada de los españoles y la migración narrada en la *Historia de la venida* como si quisiese perpetuar la memoria indígena e indicar que ni siquiera la conquista ha podido hacerla desaparecer. Asimismo, si bien destina los últimos capítulos de *Historia de la conquista* a la explicación del calendario azteca, preocupación ya presente en crónicas de frailes,¹⁷¹ el hecho de guiarse por las fechas de dicho calendario para dar cuenta de la conquista de Nueva España indica un saber más cercano a la tradición indígena:

Cuando primero vinieron los españoles y entraron hasta al gran palacio de México fue precisamente cuando se alcanzó el 1-ácatl en la cuenta de los días y 1-ácatl en el *tonalpohualli*. Y también se alcanzó precisamente en la cuenta de los años el mismo 1-ácatl. Era la víspera de que se cumpliera el décimo día de la fiesta llamada *Quecholli*. Y cuando amaneció se cumplió el décimo día de *Quecholli*, el día 2-*calli* del *tonalpohualli*. Y se completó la veintena cuando se alcanzó precisamente la fiesta de *Quecholli*. Y enseguida viene el llamado *Panquetzaliztli*, que es también una veintena. (149-151)

Entonces acabó la batalla, se entregó el escudo, se enfrió el agua divina y la hoguera, de manera que se perdieron los tenochcas tlatelolcas. Y precisamente cuando se metió el sol era el día del *tonalpohualli* 1-cóatl y su *quecholli* era *atl*, donde habla en gran Tláloc y lo acompaña *Yaomalinaltetzáhuatl*. Y en la cuenta de los años era el año 3-*calli*. (151)

Otro elemento de cercanía con la tradición indígena es la inclusión de la voz de Cuauhtémoc y la versión sobre su muerte. Dice el texto que, llegados los frailes,¹⁷² Cortés se dispone a elegir el mejor lugar para construir los nuevos templos y pide consejo a los caciques. Según el narrador, responde Cuauhtémoc, haciéndose eco de la idea de Cortés de

¹⁷¹ Lo hace en los últimos capítulos, 69 a 72 y el capítulo sin número con que finaliza la crónica.

¹⁷² Los primeros frailes que llegan a México pertenecían a la orden franciscana. Fueron llamados “los Doce” en alusión a los doce apóstoles de Jesucristo. Arriban en mayo de 1524. El grupo estaba compuesto, entre otros, por Martín de Valencia, Toribio de Benavente (conocido como Motolinía), Antonio de Ciudad Rodrigo, Francisco de Soto, Martín de la Coruña.

alojarlos en Totocalco, la pajarera que había sido de Motecuhzoma (159).¹⁷³ Esta actitud desprendida por parte de quien debería adueñarse del palacio pone en escena la visión nostálgica del enunciador de la crónica ante la inexorable pérdida de la cultura indígena pero, a la vez, el reemplazo simbólico de los *tlatoque* por los frailes, personajes que reparan dicha pérdida con el implemento de la evangelización. Además, el enunciador enjuicia a Cortés por su muerte y brinda la versión indígena de la misma, mientras otras crónicas occidentales y mestizas, incluso, silencian el final del último *tlatoani* mexica: “Cuauhtemotzin murió allá, en Huei Mollan, y también muchos otros gobernantes y capitanes. Allá los colgó, los ahorcó el capitán Hernando Cortés, cuando los llevaba a Huei Mollan Xallixco” (163). Observemos que un enunciador que se presente como español no utilizaría el prefijo náhuatl “-tzin” para referirse a un *tlatoani*.

Asimismo, notamos en la retórica de Del Castillo una cercanía con la cultura indígena en tanto reitera o retoma elementos que pueden rescatarse de la tradición oral. Señala Navarrete Linares que la organización de la obra en capítulos extensos, organizados temáticamente, remeda los textos descriptivos (llamados “sagas” por Garibay) que forman parte de los anales indígenas (2003: 293). Entonces, no sería esta una organización tan occidental como, a simple vista, parece.

Además, si trazamos un correlato con los cantos y poemas recopilados durante el siglo XVI y que pertenecen a la zona acolhua,¹⁷⁴ podemos señalar numerosas semejanzas tanto temáticas como estilísticas. El tema de la embriaguez o borrachera, que puede observarse en las metáforas de la Noche Triste, cuyo relato trabajaré, es constante en los cantares. Dice Del Castillo en su texto que los españoles en la Noche Triste estaban “como si se hubieran emborrachado” (147).¹⁷⁵ En los cantos, la metáfora del “corazón embriagado” es recurrente; por ejemplo, en “El poema de Tlaltecatzin” el yo poético dice: “Yo tengo anhelo, / lo saborea mi corazón, se embriaga mi corazón” (León-Portilla, 1978: 33, vv. 7-9). Es éste un

¹⁷³ “El que ha escogido el señor capitán, y el que ha alabado tanto, Totocalco, sea, pues es muy bueno. Antiguamente registraron bien este paraje los reyes fundadores de este imperio, pero estaba reservado a Xocóyotl Motecuzoma el edificar en él su pajarera. Por tanto allí encerraba sus pájaros de cuyas plumas se labraban sus tilmas más preciosas y excelentes, y allá iba a divertirse y a recrearse. Razón porque los que levantaron este palacio hicieron siempre mucho aprecio de él y por eso conviene que habiten allí los religiosos” (159).

¹⁷⁴ Trazo la comparación con algunos de los cantos que se conservan en alfabeto latino y que recopilaron, entre otros, Miguel León-Portilla (1978, 2011) y José Luis Martínez (2010).

¹⁷⁵ Que, asimismo, recuerda la metáfora utilizada por los informante de fray Sahagún en el capítulo XVII del Libro XII de la *Historia general de las cosas de Nueva España* al describir la reacción de los mexicas ante el sonido del cañón español: “Todo esto era así como si todos hubieran comido hongos estupefacientes” (Sahagún, 2006: 754).

símbolo del “ardor guerrero” (Martínez, 2010: 127). Otro ejemplo es el “Canto de Tlaltecatzin de Cuauhchinanco”: “El cacao floreciente está espumeando, / bebí licor florido, / lo saborea mi corazón, / embriaga a mi corazón” (León-Portilla, 2011: 397, vv. 9-12) o en el “Canto de Nezahualpilli”: “Estoy embriagado, / está embriagado mi corazón” (León-Portilla, 2011: 815, vv. 1-2). También encontramos numerosas alusiones a la embriaguez producida por el canto que, a su vez, fue producido por el dolor, o al yo poético que se presenta como embriagado, metáfora de la enajenación producida por la poesía (Martínez, 2010: 128).¹⁷⁶ Además, los cantares refieren a las flores que embriagan;¹⁷⁷ y como las flores suelen simbolizar el canto, observamos varios poemas en los que se unifican: “A vosotros, sacerdotes, yo os pregunto, / ¿de dónde vienen las flores que embriagan, / los cantos que embriagan, / los bellos cantos?” (“Canto florido”, León-Portilla, 2011: 445-447, vv. 114-117).¹⁷⁸

En la crónica percibimos, a su vez, la metáfora de las flechas o dardos cayendo cual lluvia (“sus flechas lloviznaban” (145) dice el narrador), símbolo de la batalla (Martínez, 2010: 127) y recurrente en la poesía nahua: “los dardos caen como lluvia”, dice el yo en el poema XXIX (León-Portilla, 2011: 325, v. 63); “la tierra se agita, / se retuerce, / hay lluvia de dardos” (poema XLI, León-Portilla, 2011: 337, vv. 51-53) que también recuerda a la metáfora “como si la tierra temblara” (147) de la *Historia de la conquista*.¹⁷⁹

La alusión al águila y al tigre, como vimos en *Historia de la venida de los mexicanos*, se encuentra con frecuencia en los cantos nahuas.¹⁸⁰ Martínez recuerda que una de las metáforas más utilizadas en la poesía náhuatl es, entre otras, la del águila, puesto que suele funcionar como simbología bélica o epíteto tanto del sol como de Huitzilopochtli así como el tigre representa lo terrenal (2010: 125, 126).¹⁸¹ Pero cuando aparecen juntos el águila y el

¹⁷⁶ “Sólo canto con tristeza en la tierra, / yo cantor, / sólo de mi interior sale mi tristeza, / el canto, embriaga mi corazón” (“Canto al son del teponaztli”, León-Portilla, 2011: 409, vv. 49-52). En el canto atribuido a Nezahualcóyotl, dice el yo poético: “Estoy embriagado, lloro, me aflijo” (Martínez, 2010: 207, v. 1).

¹⁷⁷ Por ejemplo en el “Canto de Nezahualcóyotl”: “Que se entonen cantos floridos, / que los eleven mis hermanos menores. / Ha llegado ya aquí la flor que embriaga / donde están las flores que hermocean y adormecen, / viene él a enaltecerse” (León-Portilla, 2011: 379, vv. 41-45); “flores embriagan mi corazón” en el “Canto de conejos y tortolas” (León-Portilla, 2011: 1121, v. 144).

¹⁷⁸ También en “Canto florido de cosquilleo”: “Esparzo variadas flores, he venido a ofrecer cantos, / hay embriaguez de flores” (León-Portilla, 2011: 981, vv. 17-18). El “Canto de ancianos” puede leerse como un canto a la guerra y a la embriaguez (León-Portilla, 2011: 1065-1075).

¹⁷⁹ También en el “Canto florido de guerra”: “Se esparcen, se extienden / una lluvia de obsidiana, / una lluvia de dardos” (León-Portilla, 2011: 943, vv. 42-44).

¹⁸⁰ Por ejemplo, en el poema “Canto de los ancianos”: “nosotros entretanto rugiremos como tigres / nosotros viejos guerreros águilas” (151: 21-22) y “Sobre la estera de las águilas, / sobre la estera de los tigres, / es exaltado vuestro abuelo, Axayácatl” (León-Portilla, 1978: 151, vv. 58-59)

¹⁸¹ “Se alzan los cascabeles, águilas, jaguares, / con escudos de juncias están observando. / Banderas de plumas de quetzal se despliegan / sobre él, el mexica que lucha” (“Canto al son del teponaztli”, León-Portilla, 2011:

tigre, suelen simbolizar a “los guerreros caballeros del sol” (Martínez, 2010: 128). También aparece asiduamente el águila en los llamados “Cantos de primavera” o “Cantos de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra” otomíes (León-Portilla, 2011: 75). Entonces, si varios elementos de la crónica remedan los cantares antiguos de la cultura nahua, resulta evidente que este enunciador es el más próximo a las fuentes indígenas y, me atrevo a decir, su posicionamiento más cercano a los pueblos “menos importantes” produce un movimiento de restitución de esa cultura en vías de desaparición a causa de la posconquista.

3.3. La visión acerca del español

En esta crónica se presenta el paso de una etapa a la siguiente; no una mejor que otra sino, y esta es otra peculiaridad del texto, una suerte de regreso a la armonía previa a la erección de los mexicas como pueblo conquistador. Como vimos, Del Castillo evoca en su *Historia de la venida* a los “pobladores” anónimos y los señala como modelo de una vida en paz, sin deidades nefastas ni tributos sangrientos. La continuación de esta suerte de edad divina estaría propiciada por la llegada del cristianismo. Más allá del traspaso tormentoso que significó la conquista, para Del Castillo el cristianismo vino a restablecer la paz de aquellos primeros pobladores: “entró la divina luz, el único dios *Dios*, Jesucristo, su verdadera fe, su conocimiento, las divinas palabras de su fe” (129). Pero es un enunciador que, si bien es cristiano (o, precisamente, por serlo), no silencia la injusticia y violencia de la posconquista.

Otra diferencia significativa respecto de las crónicas de Pomar y Muñoz Camargo es la visión crítica del enunciador sobre los españoles y su accionar desde el encuentro con Motecuhzoma en México-Tenochtitlan.¹⁸² Fuertes comentarios contra Pedro de Alvarado (“el malvado capitán Tonatiuh” (139), lo llama el narrador) y la avidez de los españoles por el oro, además de la mención al ahorcamiento de Cuauhtémoc y de muchos otros gobernantes y capitanes a manos de Hernán Cortés (163), entre otras cuestiones, lo aproximan más a la visión indígena que a la occidental:

Enseguida sacaron todo lo que estaba guardado en el palacio, todo el oro y la plata, los chalchihuites, las plumas finas; de modo que los capitanes lo repartieron entre la gente, entre todos los españoles lo dividieron, y las plumas las repartieron entre los

407, vv. 14-17).

¹⁸² El 8 de noviembre de 1519 se produjo la entrada a México-Tenochtitlán de Hernán Cortés y sus soldados y el encuentro, ese mismo día, entre el conquistador y el *tlatoani* mexica. Para un estudio más profundo del contexto histórico recomendamos los textos de Baudot (1996), Gibson (2007), Soustelle (2008) y Lockhart (2013).

tlaxcaltecas y los cempohualtecas, pues no las quisieron los españoles, que únicamente apreciaban el oro y la plata y los chalchihuites. De esta forma, todos los españoles se llenaron las bolsas, hasta la boca las llenaron de oro y plata. No se fijaron para nada en los preparativos de la guerra, pues empacaron todo el oro y la plata y llenaron sus bolsas. (141)

En un mensaje de tenor cristiano, el enunciador plantea que la codicia lleva a la ruina, ya que es por ella que los españoles incurren en el grave error de la improvisación al comenzar los sucesos de la Noche Triste. Además, la imagen de los españoles repartiendo oro contrasta con la de Huiztilopochtli repartiendo comida entre “los pobladores” en *Historia de la venida*. Pero la crítica al español no incluye al fraile, personaje que en el texto marca la transición de la cultura pasada a la ciudad colonial. Cortés, ante la llegada de los Doce, ordena tanto a españoles como a indígenas cómo saludar, cómo marchar a su encuentro y guía a todos a caballo hasta la calzada Acachinanco. La descripción de su llegada resulta significativa en tanto Cortés aparece en su único acto falto de autoritarismo y de sumisión: se arrodilla y besa los pies, previa preparación del recibimiento. Llanto y sometimiento del capitán que es, más que un reconocimiento de su fe cristiana, una crítica a su desigual accionar para con religiosos e indios.

Los frailes son representados de forma penosa: “traían sus bordones en la mano, y los rostros llenos de tierra y muy sudados, y tales que daban lástima. Sus hábitos estaban rotos, y de puros rotos apenas les llegaban a las rodillas” (155). Estos religiosos¹⁸³ no permiten que Cortés y los españoles les besen las manos ni el hábito. Pero al inclinarse los caciques indígenas para recibirlos por su costumbre de “postrarse en tierra para venerar a los sacerdotes”, los frailes preguntan qué significa aquello. La respuesta de Cortés es lacónica: “les respondió que era costumbre de ellos cuando saludaban alguno”; sin embargo, los intérpretes aseguran “que esta acción era lo que hacían en obsequio y veneración de sus dioses, y que a sus paternidades los miraban como a dioses y por esta causa al saludarlos la hacían”. Esta respuesta es recibida por ellos con “admiración y apreciación” (155-157). Entonces, si Cortés minimiza la cultura del otro o no la comprende del todo puesto que los intérpretes deben reponer su significado, el fraile no sólo la agradece sino que la aprecia con admiración. Este gesto de Del Castillo muestra una característica de las crónicas mestizas: los frailes son, a diferencia de muchos españoles como Alvarado en esta crónica o Nuño de Guzmán en la de Muñoz Camargo, los representantes de otro tipo de conquista, la

¹⁸³ La omisión de los nombres de los frailes por parte de Del Castillo es una generalización que remeda la que hacen los españoles en sus crónicas con los indígenas, quienes rara vez son destacados por sus respectivos nombres.

“conquista espiritual” (Ricard, 1986) cuya buena fe, cercanía con el indígena e interés por la cultura del otro nunca se ponen en duda.

3.4. La Noche Triste de Cristóbal Del Castillo

En la *Historia de la conquista* se versiona la masacre del Templo Mayor y la Noche Triste con un particular modo de contar la historia, sin la rispidez discursiva que caracteriza en su mayoría a las crónicas de la Colonia. En Del Castillo, el detalle incesante y las constantes reiteraciones, típicas de su lengua original, convierten esta crónica en un texto del período muy singular. Pero lo que resignifica este modo de contar la historia es la alusión obsesiva a la pérdida asociada al accionar del español y el uso de la metáfora de la noche como inicio de la conquista.

Así como en *Historia de Tlaxcala*, aquí el relato de la Noche Triste se despliega siguiendo la misma estructura que el relato según Muñoz Camargo: huida de los españoles, grito de advertencia de una mujer india, llegada de los mexicas a las acequias e inicio de la batalla (feroz para Muñoz Camargo, casi justificada para Del Castillo). Del Castillo narra desde una perspectiva más cercana a lo indígena, casi como un espectador de la lucha que, desde las barcas de los mexicas que se amontonan en las acequias, observa el encuentro. Antes de comenzar el relato de la huida de Tenochtitlan, recuerda la matanza del Templo Mayor, suavizada, hasta se puede decir elidida en Muñoz Camargo, en la que los españoles “mataron a mansalva (a los mexicas) cuando les ordenaron falsamente que hicieran su fiesta” (139), relato con el que anticipa su posicionamiento. De hecho, en el capítulo 39 el narrador recuerda que cuando “primeramente entraron los españoles aquí a México (...) atacaron como antes al ser de los mexicas cuando hacían fiesta” (149). Hace hincapié en que, antes de escapar, los españoles vaciaron el palacio de Motecuhzoma, ya que únicamente aprecian el oro y la plata: “se llenaron las bolsas, hasta la boca las llenaron de oro y plata. No se fijaron para nada en los preparativos de la guerra, pues empacaron todo el oro y la plata y llenaron sus bolsas” (141). El enunciador da cuenta de la improvisación,¹⁸⁴ la ambición agravada por la jactancia y la impunidad del hurto. El cuerpo del español se recubre de oro que, paradójicamente, será motivo principal de su muerte.¹⁸⁵ Más adelante dirá que “fue a causa de todo el oro y la plata que habían cargado sobre sus espaldas, con el que llenaron sus bolsas, que se hicieron pesados, que se hundieron en el agua” (147), eximiendo a los mexicas de la crueldad o, al menos, minimizando la ferocidad que sí

¹⁸⁴ Recordemos que en la historia de Muñoz Camargo los descuidados eran los mexicas.

¹⁸⁵ Tanto así que alivianan dicha carga en el momento en que deben optar por el oro o su vida.

describen otras crónicas. A causa de los españoles, Tenochtitlan se convierte en trampa siniestra y escena del desastre, cubierta de cuerpos, gritos y sangre, conmovida “como si la tierra temblara” (147).

De alguna manera, Del Castillo también se hace eco de la restitución de Muñoz Camargo del papel de los tlaxcaltecas en la historia y los describe no como enemigos de los mexicas sino como pueblo sujeto a los españoles y por esto, y aunque a otro nivel, víctima de ellos. Señala, por ejemplo, que eran los encargados de llevar las tarimas y arrastrar el cañón (porque los españoles cargaban los lingotes y ladrillos de oro que habían fundido), de guiar a los españoles y de marchar a la vanguardia. Luego explicará que quienes lograron escapar fueron aquellos que estaban en la retaguardia, pues pasaron sobre los cuerpos de los “amigos tlaxcaltecas”,¹⁸⁶ algunos españoles y caballos que anegaban el canal (147).

Del Castillo exagera el uso de la metáfora en este relato de la Noche Triste particularmente al narrar el momento del feroz encontronazo, metáforas de tenor claramente auditivo: “nadie alzaba la voz, nadie hablaba fuertemente” (143), “Sonó claramente el llamado” (145), “La multitud de guerreros daba gritos, se daban alaridos” (145). Este es, también, un elemento propio de la tradición indígena, en la que resulta tan importante la música y el sonido. Para Del Castillo, la Noche Triste es una muestra más del accionar español: la crueldad del Templo Mayor anticipa, de alguna manera, la cobardía de la huida y los españoles son víctimas, no de los mexicas, sino de su ambición.

3.5. La retórica de la pérdida

En muchos cantares antiguos el yo poético suele presentarse como “perdido” o “en vías de perderse” por distintos motivos. Uno es la ausencia o indiferencia de la deidad.¹⁸⁷ Otro, la nostalgia del yo poético a causa de un futuro viaje.¹⁸⁸ Pero, a la vez, encontramos referencias a lo perdido en los poemas que se refieren al no tener adonde ir a partir de la conquista. Obsérvense estos versos del poema “Canto de peces”, que fue compuesto al caer México:

Sólo somos pececillos chichimecas,
somos menesterosos,
nos encierran en el agua
los que junto a nosotros están en México.
¿A dónde en verdad iremos?
Aquí sólo nos perderemos. (León-Portilla, 2011: 629, vv. 41-46)

¹⁸⁶ Como se refiere a ellos Muñoz Camargo en su texto.

¹⁸⁷ En el poema “A la manera de Huexotzinco”: “en algún lugar nos perderemos nosotros, gente del pueblo” (León-Portilla, 2011: 83, v. 7).

¹⁸⁸ En el “Canto de Nezahualcóyotl” el yo poético dice: “Ya te dejo, mi Dios. / Ya te dejo, mi Dios, Dador de la vida, / me lo ordenas; / ya me iré, me perderé” (León-Portilla, 2011: 377, vv. 18-21).

También esto se observa en la confusión del yo poético en poemas como este, compuesto hacia 1550:

¿Quiénes son ahora los príncipes?
¿Quiénes están ahora en el agua y el monte, en la ciudad?
El verde mezquite se yergue,
la raíz del árbol de nuestro sustento,
allá vivieron los señores,
¿quiénes son ahora los príncipes? (León-Portilla, 2011: 511, vv. 57-62)

Cercano a la tradición indígena, en *Historia de la conquista* Del Castillo se hace eco de esta metáfora mediante la inclusión de lo que llamo la “retórica de la pérdida”, presente en dos aspectos en particular. En primer lugar, en la descripción que hace el enunciador del conquistador a través de metáforas relacionadas con lo que se pierde a partir de la Noche Triste que anuncian la proximidad de una pérdida mayor. En segundo lugar, en la fuerza con la que reclama a los españoles el violento reemplazo de su cultura por la occidental en un mundo aún conmovido por la guerra de conquista.

De esta manera, Del Castillo narra meticulosamente el verdadero objetivo del español que, como percibimos en esta y en otras crónicas mestizas, no es precisamente la evangelización ni el conocimiento del otro. Dice el autor: “Una vez que llenaron de esa forma sus bolsas, se alegraron mucho, gozaron mucho, puesto que se irían, *se perderían en la noche*, con la noche saldrían a escondidas, como acordaron, y se contentaban y se alegraban” (141. El resaltado es mío). El énfasis en la alegría, el gozo, el contento a raíz de la acumulación de oro contrasta con la metáfora “se perderían en la noche” que deja entrever algo más que un acuerdo para la huida y que anuncia una salida trunca.

La noche como espacio del silencio por antonomasia exagera en este texto las imágenes auditivas: “Inmediatamente dio voces y dijo ¡Mexicas tenochcas! ¡Venid corriendo, apresuraos, porque están saliendo a escondidas vuestros enemigos, están por perderse en la noche!” (143). El grito, la advertencia de la mujer metaforiza el intento de fuga de los españoles que, en el texto, anticipa la “noche” de la conquista / Colonia: “Pero ahí fueron vistos, se vio que salían, que se iban perdiendo en la noche” (143). Con alto nivel de detallismo, la Noche Triste es narrada desde la visión del indígena:

Y precisamente entonces, en Tecuilhuitontli, salieron, *se perdieron en la noche*, huyeron a media noche los españoles. No estaban prevenidos, no lo sabían los mexicas tlatelolcas, no intuían que tal vez saldrían, tal vez *se perderían en la noche*

los asesinos arteros, los asesinos a mansalva, los españoles. Y muchos murieron ahogados en el Canal Tolteca. (151. El resaltado es mío)

Nuevamente, la metáfora alude a la huida (símbolo de la cobardía del español) y posibilita la conversión de ambiciosos en asesinos, palabra que se repite con insistencia a partir de este episodio. A partir de aquí, la metáfora de la pérdida en referencia al español es utilizada para describir su fracaso bélico:

A muchísimos de ellos también los flechaban con las flechas de cabeza ancha de obsidiana, y *era como si anduvieran perdidos*, como si la tierra hediera a azufre, como si temblara. Allá tiraron los españoles el oro y la plata que les venía pesando, y cuando ya no cargaban nada cruzaron el canal Tolteca, y *sólo andaban perdidos*, como si se hubieran emborrachado. (147. El resaltado es mío)

Entonces, los “perdidos en la noche”, los españoles, son descriptos como codiciosos, cobardes pero, también, como inexorables víctimas de la guerra que ellos mismos propiciaron. Esta visión tajante contrasta fuertemente con el otro tipo de inclusión de la retórica de la pérdida: desde la posición enunciativa indígena, la alusión a la pérdida se utiliza para representar el proceso de reacomodación posconquista que padece el indio y que convertirá su mundo en la ciudad colonial, descripción prácticamente elidida en otras crónicas mestizas.

El punto más interesante de esta perspectiva es la intensidad con la que el enunciador reclama a los españoles la instalación velocísima de su cultura en un mundo indígena aún convulsionado por la conquista.¹⁸⁹ Este reemplazo inmediato es uno de los puntos clave del discurso de Del Castillo. En pocos textos del periodo vemos con tanta claridad el *qué pasó después*, como si la finalización del mundo indígena trajera consigo la culminación del relato de la historia. Pero lo que más llama la atención al respecto es la crítica del sujeto de la enunciación a la “invasión” española posterior a la conquista, esto es, una vez consumada la victoria hispánica y después de la masacre, cómo comenzó la verdadera posesión: con la esclavitud, el trabajo forzado y la conquista simbólica de la construcción del templo cristiano en territorio americano.

En el texto, es Hernán Cortés (personaje panegirizado en casi todas las crónicas mestizas) el responsable de este traspaso violento, proceso que descoloca y recoloca un mundo por otro, que desacomoda y desorienta a los indios, quienes se encuentran muy lejos aún de la

¹⁸⁹ Para analizar el complejo proceso de reacomodamiento que siguió a la conquista, recomiendo la lectura de *La colonización de lo imaginario* de Serge Gruzinski (2007b) y, aunque en un abordaje más histórico, *Los nahuas después de la conquista* de James Lockhart (2013).

asimilación de la conquista. Aquí son ellos los que están “perdidos en la noche”, la noche de la conquista.¹⁹⁰

En primer lugar, Cortés instala su residencia “en la casa de crianza de Motecuzoma, cuyo gran palacio y morada estaba ahí donde ahora está la Audiencia” (153), resignificando el espacio. Donde vivía el *tlatoani* habita desde entonces el responsable de su caída: su captor y, siguiendo a varias crónicas de tradición indígena, su asesino.¹⁹¹ En segundo lugar, ante la llegada de los doce franciscanos, los caciques son representados como sombras que repiten gestos y acatan órdenes de los españoles: “habiendo acabado el Marqués y todos los españoles, luego comenzaron los caciques a postrarse en tierra para venerar a los sacerdotes” (155), “se les mandó a los caciques” (157) o “después de que se les mandó a los caciques” (157), entre tantos otros ejemplos.

Seguido de esto, Cortés, consulta a los caciques mediante, decide instalar la casa de los religiosos en Totocalco, casa en que, como hemos visto, Motecuhzoma tenía su pajarera: “allí encerraba sus pájaros de cuyas plumas se labraban sus tilmas más preciosas y excelentes, y allá iba a divertirse y a recrearse. Razón porque los que levantaron este palacio hicieron siempre mucho aprecio de él” (159). El reemplazo cultural no puede ser más elocuente: en el espacio de recreación del *tlatoani*, lugar que combina lo exótico con lo espiritual, se impone la construcción del primer templo católico con el agravante de que quienes deben materializar el hecho son los mismos indios:

Marchaban por delante algunos españoles, y otros iban en la retaguardia y en medio los religiosos y Cortés, y todos juntos caminaban en buena conversación y con bastante gusto. Llegados a Totocalco se apearon de los caballos y luego se pusieron a andar por todas partes, a verla toda, y a decir y manifestar que estaba tan buena y cómoda como se les había dicho. Y habiendo entrado en las piezas interiores del palacio que estaba allí en Totocalco, la miraron parte por parte. Y no mucho después dieron la orden a los caciques de que lo más pronto que fuera posible lo barrieran todo y levantaran todas las piedras habían caído en el tiempo de la guerra, cuando las arrojaban por todas partes los combatientes de la ciudad. No hay demora, en el momento en que reciben estas órdenes los caciques toman la providencia de que los capitanes y nobles citen a todo hombre de los macehuales de México y Tlatelolco, de los tlapotecas de Azcapotzalco, de los tecpanecas de Coyoacan, y finalmente de los tlalhuacpanecas, que son los que habitan en tierras secas fuera de la laguna, para que barran y recojan todas las piedras que hallaron esparcidas. Mandado esto por los caciques, se volvieron inmediatamente los religiosos y Cortés al palacio en donde estaban todos viviendo. Al otro día y al subsecuente ocurrieron todos los macehuales a

¹⁹⁰ Recordemos que, como hemos observado, existen cantos que asocian la pérdida con la confusión que generó la conquista.

¹⁹¹ La muerte de Motecuhzoma no aparece en las crónicas de Cristóbal del Castillo debido a que muchos capítulos no se han conservado. Suponemos, de todas maneras, por la lectura atenta de aquellas partes que sí han llegado a nuestras manos, que el enunciador responsabiliza de la misma a los españoles.

recoger las basuras y a barrer, y los capitanes y nobles andaban cada día dándoles prisa y riñéndoles cuando les advertían que flojeaban. (159- 161)

Se representa y critica, de esta manera, la intrusión de la nueva cultura sobre la vieja. La intromisión de españoles y frailes en el espacio indígena, ocupación real y metafórica, señala lo negativo de la conquista pero, a la vez, el inicio de la evangelización. Las piedras que los indios habían arrojado para detener la huida española durante la Noche Triste son, ahora, reutilizadas para la erección del templo de quienes, a pesar de perder la batalla, ganaron la guerra. Caciques y *macehuales*, unidos en una violenta homogeneización que los convierte por igual en vasallos, deben limpiar, barrer, recoger y sufrir los retos de quienes ya no están “perdidos en la noche”. Esta reversión paradójica se termina de concretar en el símbolo católico por excelencia:

Se encargó inmediatamente a los chalcas que trajeran una viga muy gruesa y muy larga de ciprés (...) e hicieron una cruz que hasta ahora permanece en el Cementerio de San Francisco. Y después todo género de gentes comenzaron a fabricar la iglesia del mismo santo. Cada día iba Cortés a apresurar a los albañiles para que hicieran las paredes de cal y piedra (...) era tan innumerable la gente de todos los pueblos que allí trabajaba cada día que parecían hormigas. (161).

Mediante esta descripción, difícil de hallar en otras crónicas mestizas, Cristóbal del Castillo enjuicia ya no la conquista del territorio sino la instalación inmediata de un mundo sobre el otro. La retórica de la pérdida, que al principio señalaba como “perdidos”, en tanto vencidos, descolocados, desorientados en un mundo desconocido, a los españoles, se revierte abruptamente en la recolocación a la que es sometido el indio. Este reemplazo inmediato simbolizado en la metáfora *conquista como pérdida* es uno de los puntos clave del discurso de Del Castillo, lo que lo aleja significativamente de otros textos que también narran la conquista y lo que nos hace reflexionar sobre la importancia de ahondar en las crónicas mestizas con un abordaje profundo que considere sus divergencias y permita reconstruir su disímil posición enunciativa, sus entrelazamientos discursivos y sus mecanismos retóricos.

4. La voz de los “sin voz”

De sorprendente sencillez, vívidas escenas y muy lejos de la sensación de parquedad que puede dejar su lectura para quienes no estén habituados a ellas, las *Historias* de Cristóbal del Castillo merecen ser leídas con detenimiento. Estas crónicas no se parecen al común de

las otras crónicas mestizas. Como planteé con anterioridad, su autor no se adscribe a ningún grupo, sino que se presenta como partícipe de “todos los diversos pueblos que habían venido primero (...) los que merecieron tierras primeramente” (109). Tampoco forma parte de la nobleza indígena. Su tono y posición social “parecen colocarlo aparte de otros historiadores indígenas, que escribían, en buena parte, para defender sus posiciones de privilegio” (Navarrete Linares, 2003: 300). Del Castillo escribe en la lengua de sus antepasados con fuertes marcas de adhesión al cristianismo y un claro conocimiento de la tradición indígena, sus cantos e historias. Utiliza insistentemente el discurso directo al incluir la voz de las deidades, los indios y los españoles mediante amplias disertaciones. Narra la migración mexicana como el inicio de la más fuerte y demoníaca tiranía y destaca la presencia de los otros pueblos en la historia indígena, aquellos que no suelen aparecer en las crónicas, una suerte de restitución de los “sin voz” o, haciendo uso del conocido término de Portilla (1999), de “visión de los vencidos” por los vencidos.

En las crónicas de Cristóbal del Castillo encontramos distintas perspectivas sobre el pasado prehispánico: los antiguos pobladores, pacíficos, adoradores de falsos dioses pero con un culto apacible (este es el pasado que Del Castillo pide recordar) y los mexicas, seguidores de un demonio e iniciadores de la guerra y los sacrificios humanos (Pastrana Flores, 2009: 256). Pero en *Historia de la conquista* el narrador señala el fin de los idólatras y tiranos mexicas a partir de la conquista y la asunción de la religión cristiana. De aquí que la opinión sobre Cortés sea, en general, positiva: lo exime de los eventos de la masacre del Templo Mayor, inculpando a Alvarado y a otros españoles ávidos de riquezas, lo describe como un respetado capitán y alaba su accionar durante y luego de la llegada de los doce frailes (137-161).

Los objetivos del autor de toda crónica mestiza signan su escritura. Ya los títulos de ambas *Historias*, si bien no fueron ideados por su autor, reflejan gran parte del lugar enunciativo: Del Castillo da cuenta de cómo los pueblos no mexicanos fueron conquistados sucesivamente, tanto por los mexicas como, luego, por los españoles, criticando su historia de sujeción, una interminable cadena en la que la conquista es un eslabón más. Desde un *locus* que es total escisión entre culturas, el yo da cuenta de esa “red desgarrada” (Gruzinski, 2007b: 23) que significó la conquista con sus consecuentes imposiciones. Del Castillo “narró la historia de los mexicas para poder distanciarse de ellos y condenarlos según los valores cristianos del nuevo ambiente cultural de la colonia” (Navarrete Linares, 2003: 281). La imagen final de los indios enajenados en la restauración del convento para los frailes

franciscanos simboliza la adopción de la fe cristiana y la redención de los “pecados” de sus antepasados mexicanos.

Desde el canon de la crónica colonial, Del Castillo ha sido considerado un autor menor. Resulta, entonces, más significativa su firma al finalizar el Prólogo de la *Historia de la conquista*: “Yo, el necesitado” (133). Son, precisamente, sus *Historias* las que necesitan un análisis profundo, teniendo en cuenta pero, al mismo tiempo, superando la complejidad de su condición fragmentaria, sus muchas particularidades y sus diferencias respecto de otras crónicas coloniales.

CONCLUSIONES

“Creado para hacer frente a las necesidades que imponía la situación colonial, el discurso indígena destinado a los “extraños” se inscribe en la relación conflictiva entre el “colonizado” y el “colonizador.”
Martin Lienhard

La escritura supuestamente llana y sencilla de las crónicas mestizas ha producido lecturas poco profundas, erróneas o la suposición de que todas están escritas de la misma forma, como si existiese una suerte de molde con el que se narra la historia de México, como si leer una fuese igual a leer todas las demás. En clara disidencia con esta postura, me propuse abordar en esta tesis tres crónicas que se ocupan de temas similares pero desde una enunciación y retórica que presentan múltiples diferencias.

En estas crónicas, el sujeto colonial (Adorno, 1988a), tan distinto como inclasificable, posee innegables cruces temáticos con las crónicas de tradición occidental (evangelización como liberación, exaltación del pasado indio, importancia de la erradicación de la idolatría, entre otros), un estilo similar (comparaciones, discurso metafórico, hincapié en el trabajo con diversas fuentes, minuciosidad descriptiva, anticipos textuales, relevo de figuras de conquistadores, entre otras marcas) y juicios de valor semejantes (en torno a la conquista, la evangelización y los españoles, por ejemplo), entre otros componentes. Se produce, de esta manera, un trasvasamiento cultural que repercute en un discurso colonial similar al del conquistador. Similar, pero nunca idéntico. De hecho, ninguna crónica mestiza se asemeja del todo entre sí porque “lo mestizo” no es un grupo homogéneamente conformado en el que se puede introducir a todo historiador con mezcla étnica o que hace uso de fuentes de tradición indígena. Es necesario leer cada crónica en su contexto y destacar qué releva, qué omite, qué silencia y qué denuesta el narrador para arribar a conclusiones serias.

Pero, también, resulta fundamental tener en cuenta el gesto de cada autor que, aún inmerso más en la “occidentalización” que en la aculturación (Gruzinski, 2007b: 279), intenta “volver a animar [...] una tradición interrumpida casi un siglo antes, trabajar en la conservación de la memoria étnica, que es sin duda una opción política ‘disidente’ en el contexto colonial” (Lienhard, 1990b: 13). Enrevesadas como sus avatares filológicos, amputadas por las manos que, paradójicamente, se interesaron en ellas, reescritas y sobreescritas, las crónicas mestizas ponen en escena la violencia de la conquista que se representa en un discurso escindido entre dos tradiciones.

En particular en cuanto a las crónicas del corpus, es claro que no hay una sola forma de ser mestizo: implica una identidad múltiple que no puede sino crear un discurso en el que esa multiplicidad se pone de manifiesto y en el que inciden sus objetivos, intereses y adhesiones ideológicas. No será igual la representación enunciativa si el autor desciende en vía directa de la parte más prestigiosa de la nobleza texcocana y exige la retribución correspondiente a dicha jerarquía (como en el caso de Pomar quien, además de su *Relación*, elabora un informe mediante el cual pretende obtener el trono de su abuelo), o si se encuentra en una posición distintiva, usufructuando distintos cargos en la sociedad colonial y, por eso mismo, pretende mantener dichas mercedes (Muñoz Camargo, ligado a la casa señorial tlaxcalteca de Ocotelulco) o en el autor de quien se desconoce su adscripción étnica y, por lo tanto, recrimina esa falta de inserción a través de una crítica a la Colonia más virulenta que en otras crónicas (Del Castillo, de quien podemos pensar que pertenecía a un

pueblo no mexicana). El enunciador de una crónica mestiza reclama, denuncia, aboga por mantener y obtener beneficios. Pero, también, rescata “su” historia de “la Historia”. Como podemos observar, el *locus* es también múltiple.

En este sentido, encontramos numerosas diferencias en los textos del corpus, tanto en el posicionamiento enunciativo como en la visión del pasado indígena y en la configuración de un complejo “yo” o “nosotros”. Un ejemplo significativo. Las crónicas que fungen como respuesta a la Instrucción y Memoria de 1577 son escritas no solamente por obediencia a la burocracia colonial que las exige sino, también, como respuestas para los mismos sujetos. Brindan la ficción de la respuesta, un “como si” en el que incluyen, además, operaciones de selección, omisión, interpretación y tergiversación. De esta manera, ofrecen más la historia que dichos sujetos quieren relatar que el texto pedido.

Este proceso de recorte y reelaboración discursiva que repercute en una inexorable subjetivización, puede leerse como uno de los mecanismos del contradiscurso del texto mestizo que reorganiza aquello que se le presenta en un formato fijo, gesto que también se encuentra en manifiestos y testimonios indígenas post-conquista (Lienhard, 1992). Esta respuesta a los cuestionarios resulta, entonces, una suerte de excusa para acercarse al pasado e involucrarse en él, movimiento que, sin la Instrucción de por medio, podría resultar sospechosa a los “ojos imperiales” (Pratt, 2011). Recordemos que las crónicas de Cristóbal del Castillo no responden al cuestionario de 1577. De aquí que su enunciador se permita una crítica más fuerte no sólo a los supuestos intereses verdaderos del conquistador sino, por sobre todo, a la sociedad colonial.

Respecto del posicionamiento del enunciador, el mestizo critica al español en escasas oportunidades porque él mismo es producto de la sujeción. Por eso, no le resulta del todo denostable la conquista debido a que ésta introdujo la evangelización. En el enunciador la ausencia de enjuiciamiento manifiesta, en cierta forma, la imposición. De aquí que los tres autores de este corpus incurran en críticas explícitas a los mexicas, en mayor o menor medida. Buscan otro *alter* ya que el español debe convertirse de un “otro” a un “mismo”. Pero la cuestión es más compleja. La enunciación difiere en la toma de posición respecto de la sociedad colonial. Pomar y Del Castillo la critican fuertemente. Pomar reprocha el triste legado que dejó: ausencia de cantares, memorias, pinturas; además, recrimina la reducción a la esclavitud del indio. Del Castillo, en esta línea, enjuicia también la esclavitud pero refuerza la crítica resaltando lo siniestro de que los españoles hayan ocupado con alevosía los edificios indígenas para asentar la ciudad nueva. Piedras que dejó la guerra por

Tenochtitlan, escombros, ruinas de palacios mexicas pueblan su texto. En definitiva, para ambos la conquista tuvo como único sesgo positivo la introducción de la fe católica. Las crónicas que más rechazan actitudes del conquistador, como la violencia ejercida contra los indios tanto en las luchas por la ciudad como en la servidumbre posconquista, son aquellas cuyos autores han tenido menos inserción en la Colonia, es decir, Pomar y Del Castillo. Asimismo, son los dos cronistas mestizos más cercanos a lo indígena en tanto relevan implícita (Del Castillo) o explícitamente (Pomar) el lugar del arte y los cantos en el pasado indígena. Esto puede relacionarse no sólo a una adhesión importante a ese pasado que ya no está y que pretenden relevar sino, también, a un mayor acceso a las fuentes.

El lamento por lo que ya no está inicia, a su vez, un movimiento descriptivo. En las tres crónicas, lo que más se describe es lo inexorablemente irrecuperable. De aquí que los tres autores dediquen la mayor parte de sus respectivos textos al relato del pasado indígena. Además, en las tres crónicas resulta fundamental la recopilación de información autóctona de su respectiva ciudad, cuyo acceso no habría sido posible para los españoles. Sin embargo, a pesar de que incluyen pasajes en los que se erigen como portavoces de los nobles texcocanos, tlaxcaltecas o de los “pobladores”, su visión sobre el pasado indígena oscila entre el repudio a sus prácticas paganas y el panegírico que incluye mucho de la nostalgia de la desaparición. Pero este hecho de fundar su saber en fuentes orales indígenas aleja al mestizo del discurso occidental y lo inserta en una compleja dialéctica: los cronistas mestizos recurren a la cultura originaria mediante estrategias occidentales para que el saber redunde en un discurso occidentalizado que, en forma y contenido, avale el presente colonial. Esta estrategia que consiste en recuperar el pasado para influir en el presente es, entonces, una alabanza que se adecua a los intereses de cada uno. A pesar de estas diferencias enunciativas, estas crónicas dialogan entre sí, aunque no hay ninguna certeza de que sus autores hayan leído sus respectivos manuscritos: Pomar y Del Castillo tienen una visión similar de la sociedad colonial y repudian la esclavitud; Muñoz Camargo ofrece la versión contraria al papel de los tlaxcaltecas que ofrece la crónica de Del Castillo y postula a Tlaxcala como el pueblo modélico antes de la llegada de los españoles, discutiendo con la propuesta de Pomar.

Otro ejemplo de las muchas desemejanzas entre los autores se encuentra en el uso de la primera persona. En Pomar, por ejemplo, aparece pocas veces, casi al final de la *Relación*, para dar cuenta, en general, de su condición de recopilador de información y destacar su posición de cronista. Más que cercano a ese pasado texcocano o al presente colonizado,

postula un lugar distinto: el del servidor que se atiene a las condiciones nuevas de la ciudad pero que no se identifica del todo con ella. En Muñoz Camargo, en cambio, la primera persona surge en numerosas oportunidades para evidenciar que él es parte (indispensable) de la sociedad colonial y que puede dar fe de algunas de sus prácticas. Con el obsesivo “nosotros” del lado del español pretende posicionarse del lado del vencedor y seguir siendo parte de ese inexorable cambio. No obstante, aún en este caso en que el enunciador mestizo hace uso del “nosotros” cercano al español, no se refiere al conquistador sino al español cristiano. Por último, Del Castillo no se hace eco de la primera persona excepto por un escueto “nosotros” en el que se relaciona con los antiguos texcocanos. Observamos un posicionamiento peculiar, puesto que no se presenta como español sino como parte de ese mundo indígena desplazado aún por los mismos indígenas, esto es, más cercano a aquellos pueblos que han sido relegados de la historia y que no pertenecen a grandes grupos como los mexicas.

De todas maneras, el enunciador de la crónica mestiza, con las salvedades que hemos visto, no hace demasiado uso de la primera persona no solamente por el hecho de que, en algunos casos, están escribiendo una historia a pedido sino, fundamentalmente, porque su oscilante identidad produce que no pueda nombrarse a sí mismo. Entonces, estos cronistas no son indígenas inmersos en la occidentalización sino que tienen una participación de otra índole: manejan fuentes tradicionales, las interpretan, aprovechan el discurso de los frailes evangelizadores y se apropian de conceptos europeos para “sobrevivir en la sociedad colonial” (Inoue Okubo, 2000: 221). El proceso de amoldamiento a esa nueva y compleja realidad tiene como punto de partida el reconocimiento de un pasado en el que casi lo único negativo fue la religión y sus consecuencias culturales. Y esta es la mirada típica de las crónicas de tradición occidental. De esta forma, los mestizos pretenden adecuarse a una sociedad que los absorbe y rechaza, a la vez, por no pertenecer del todo a ninguna de las dos culturas. Esta situación incómoda se manifiesta en su discurso atravesado por ambas tradiciones que es, en realidad, el discurso de una nueva identidad.

Este sujeto descentrado traduce e interpreta lo que antes conocía como su propia cultura en términos de la cultura anteriormente ajena. Es, según Wey-Gómez, un sujeto en búsqueda de síntesis, y un sujeto oscilante, porque acepta verse a sí mismo y a lo que percibe como propio, mediatizado por un discurso ajeno que transforma en negativo lo que antes no lo era (1991: 13). Por eso, a pesar de que algunos mestizos pudieron usufructuar ciertos privilegios en la sociedad colonial (linaje prestigioso, cargos burocráticos, educación franciscana, por

nombrar algunos) no podemos pensar en el sujeto mestizo como alguien totalmente inserto en la Colonia. La escritura de sus textos es un gesto que recuerda su condición subalterna en un mundo que, a todas luces, le fue impuesto.

1. Sobre las crónicas mestizas

Como hemos visto, la condición mestiza del sujeto que escribe no es requisito para que su texto sea una crónica mestiza (Lienhard, 1983). Tampoco dicha condición puede pensarse como una cuestión homogénea. Lo mestizo de una crónica se encuentra en el entrecruzamiento textual de distintas voces, culturas y tradiciones. Es decir que las crónicas mestizas no son heterogéneas por el hecho de reelaborar dos tradiciones sino por la forma heterogénea que implica dicha reelaboración (Lienhard, 1990). Entonces, los elementos de cada cultura no ingresan en igual proporción sino que dicha inserción dista de ser armónica y de forma similar entre crónicas.

Luego del recorrido realizado en esta investigación, estamos en condiciones de plantear algunas características generales que comparten las crónicas mestizas. En primer lugar, estas crónicas describen el origen o la ciudad de la que descienden sus autores a través de una aproximación oscilante con el pasado indígena. Si bien en ellas la adhesión a lo indígena y lo español es ambigua, la adscripción al cristianismo es clara y rotunda. De hecho, el “nosotros” en las crónicas mestizas se identifica no con el español conquistador sino con el español cristiano. En efecto, el enunciador de las crónicas mestizas hace hincapié en el hecho de ser cristiano, pero cuanto más cercano a la tradición indígena es su posicionamiento (como en el caso de Del Castillo y, en menor medida, Pomar), más explícita su adhesión al cristianismo. En segundo lugar, presentan una visión condenatoria pero, en general, matizada o suavizada de los horrores de la conquista. De esta manera, ponen en primer plano hechos y personajes que las crónicas de tradición occidental silencian. En este sentido, están escritas “contra el silencio ominoso” (Añón, 2012b: 335). Asimismo, omiten, reescriben y tergiversan la historia de la conquista de acuerdo a los intereses de cada autor. En tercer lugar, destacan el papel de Hernán Cortés como artífice de la conquista y de la consecuente introducción del cristianismo. En general, la visión sobre él en las crónicas, aunque inestable, suele ser positiva. Critican, entonces, las consecuencias de la conquista en tanto pérdida del mundo conocido (para algunos, solo de información sobre el pasado, para otros como Del Castillo, una pérdida más voraz). Respecto de esto, hacen hincapié en la pérdida de fuentes, tanto escritas como orales. Además, plantean una versión

de la historia que a todas luces difiere de la de los soldados cronistas (Muñoz la de Tlaxcala, Pomar la de Texcoco, Del Castillo la de los otros pueblos). Es así como pretenden (re)contar, revisar la historia brindando una crítica no por matizada menos relevante a la conquista y a su relato. Otra característica de las crónicas mestizas es que pueden considerarse relatos plegados en tanto oscilan en la incorporación de elementos de la tradición indígena y la occidental que son incluidos en distinta y desigual proporción, como si fuesen pliegues textuales, en cada crónica, dependiendo de los objetivos e intereses de los autores y del contexto de producción y circulación. Así, guardan similitudes (temáticas respecto del relevamiento del pasado, ideológicas respecto de su posicionamiento sobre la conquista) con las crónicas misioneras. De aquí que transformen parábolas bíblicas en sucesos de los indígenas, trazando de esta manera un puente homogeneizador entre ambas culturas. Por último, observamos, también, que en el mismo texto se entrelazan voces opuestas que ora panegirizan el pasado ora alaban la conquista en tanto introductora de la fe cristiana. En relación a esto, son producto de intertextualidades múltiples en tanto los cronistas se leen y copian constantemente (Pomar leyó a Durán y fue leído por Ixtlilxóchitl; Del Castillo y Muñoz Camargo se basaron en Sahagún; Chimalpahin conoció la obra de Del Castillo) evidenciando, de esta manera, una preocupación férrea por la transmisión de la historia, preocupación que, paradójicamente, se asemeja a la de la cultura indígena. En este sentido, el mestizo revisa, reinterpreta y reescribe a partir de la mezcla de elementos del pasado precolombino y los conocimientos de la cultura colonial reformulando, así, la idea de su pasado y de la historia de ese pasado.

Entonces, si la crónica mestiza se escribe para comprender a través de dicha labor escrituraria de qué lado se está o si es un nuevo lado, un lugar distinto al que quisiera estar el cronista, el enorme esfuerzo (pronominal, temático, ideológico) que realiza el enunciador por diferenciarse de los indios es significativo del que se sabe, en parte, indígena. En suma, las crónicas mestizas están escritas contra el trauma (Añón, 2012b: 335) pero, a su vez, desde el trauma de la inadecuación y el condicionamiento por aquello que la historia no debe contar. De todas maneras, elevan un discurso que, entrelíneas, puede considerarse, en mayor o menor medida según qué crónica analicemos, opositor a la conquista y al presente colonial, más cercano a la tradición indígena de lo que, a simple vista, parece. El enunciador manifiesta en el texto su incomodidad de no saber qué decir ni cómo decirlo pero, sobre todo, no saber cómo decirse a sí mismo.

2. Propuestas de lectura

La mayor parte de la crítica coincide en que las crónicas mestizas se distinguen de las otras crónicas de Indias en la peculiar reelaboración de materiales de distintas tradiciones, la poca importancia que tiene la etnicidad del autor para su categorización pero la mucha que tiene, paradójicamente, para la revisión de sus propios proyectos. Además, en general coinciden en la inclusión de autores de diversos grupos de pertenencia (frailes, indígenas, mestizos) y de diversas zonas (mexicana, andina, algunos también la rioplatense). Todos concuerdan en que difieren en mucho de los textos de soldados o conquistadores y de los códices o transcripciones de los mismos. No es, en general, la caracterización de las crónicas mestizas sino la implicancia y alcance del concepto en sí lo que es revisado.

Entonces, las crónicas mestizas, también llamadas “literatura alternativa” (Lienhard, 1990), “literatura mestiza” (Cornejo Polar, 1997b), “discurso transcultural” (Velazco, 2003), “discurso o mestizaje historiográfico” (Romero Galván, 2003a; Pastrana Flores, 2004), “crónica indígena” (Inoue Okubo, 2003), siguen suscitando la atención de la crítica. El recorrido que he realizado a lo largo de este trabajo dista de ser un análisis que agote la cuestión, pero pretende recolocar la discusión respecto de este tema de gran complejidad. Por mi parte, si bien considero relevante continuar el debate y repensar las acepciones del término, creo que lo que urge es continuar con un estudio profundo de cada crónica mestiza desde sus características formales, retóricas, enunciativas y el complejo cruce de ambas tradiciones, la indígena y la occidental que crean, indefectiblemente, esa “zona de ambigüedad y conflicto” (Cornejo Polar, 1978: 12) y una “dimensión caótica” (Gruzinski, 2007a: 72) en cada texto. Esto es lo que he intentado realizar en esta tesis.

Pero, ¿cómo se leen y releen estos textos, tan transitados algunos, tan poco analizados otros, tan amputados por las sucesivas manos, traslados, viajes o maltratados por la indiferencia? ¿Cómo analizar un sujeto de la enunciación escindido, oscilante, que celebra y destaca determinados rasgos de sus antepasados indígenas y, al mismo tiempo, la conquista de América? O, dicho con otras palabras, ¿cómo sacar provecho a estas lecturas, más allá de los datos referenciales que brindan sobre los respectivos pueblos, la evangelización y su presente colonial? Para responder a esto, esbozo algunas propuestas.

La primera es desmitificar diversas cuestiones que dificultan o entorpecen su lectura. En primer lugar, la idea de que estas crónicas que, lamentablemente, se han conservado en pedazos, no pueden arrojar luz sobre la historia de México y el pasado prehispánico de sus pueblos. Por el contrario, considero que, lejos de apartarlas por lo que de ellas falta, se debe

trabajar sobre lo que sí resta y, de ser posible, barajar algunas hipótesis sobre los fragmentos que se han podido conservar. Por ejemplo, en el caso de las crónicas de Cristóbal del Castillo, lo que quedó corresponde a lo que los copistas decidieron salvaguardar, es decir, responde a una selección totalmente subjetiva. Sin embargo, esta y otras crónicas mestizas deben ser contempladas dentro del vasto y complejo “archivo americano” (González Echevarría, 2000).

En segundo lugar, el supuesto de que las crónicas mestizas sirven solamente (o preponderantemente) como fuente de información sobre el pasado prehispánico y la Colonia. Este presupuesto se diluye de inmediato con una lectura atenta que permite recuperar su alto grado apelativo. Como señala atinadamente Catherine Poupeney Hart, más allá de las disputas críticas por la clasificación de estos textos conviene tener en cuenta para su análisis que son, ante todo, “discursos de persuasión” (1992: 124). Todos manifiestan más o menos directamente un “malestar en la Colonia, una disidencia, una crítica del presente colonial” (Lienhard, 1990a: 70). Estas crónicas sirven y mucho como complemento de los estudios históricos o antropológicos sobre los pueblos de México pero no deben ser leídas como verdades absolutas. Un análisis interdisciplinario, entonces, sería de gran utilidad.

En tercer lugar, el hecho de que su retórica supuestamente árida o poco amena genera que sólo unos pocos osados se dediquen a su lectura. Casi todos los responsables de las pocas ediciones de estas obras las estiman desde lo histórico pero no desde lo retórico. Vázquez Chamorro señala la “calidad literaria discutible o ínfima” de *Relación de Texcoco* (1991: 7). Otros resaltan el desgano (Vázquez Chamorro, 2003: 39) o laconismo (Carrera Stampa, 1945: 104) de Muñoz Camargo. Críticos de renombre, como Navarrete Linares, lamentan la “deficiencia de información” precisa en un texto que se presenta como “historia” al referirse a las crónicas de Del Castillo (2001: 45). Esta idea de que quien estudia la cronística colonial lidia una suerte de “batalla” con su lectura supone una concepción de dichos textos como palimpsestos indescifrables que sólo pueden leerse a través del abordaje filológico desde el archivo que los recoge, nada más alejado de la práctica real de los investigadores del período.

El cuarto punto que quiero desmitificar: que las crónicas mestizas son, si no idénticas, muy parecidas a las crónicas de tradición religiosa u occidental, al punto de confundirse entre sí. Si bien, como es sabido, utilizan el discurso del conquistador y en su intento por homologarlo, la idea de que es lo mismo leer a un fraile, a un soldado o un mestizo

desvirtúa las peculiaridades retóricas de estas crónicas y las encasilla dentro de un gran grupo que presenta, en realidad, multiplicidad de diferencias. Por ejemplo, en las crónicas mestizas hay un reducto, una tonalidad metafórica, una especie de canto subyacente que los autores transmiten en su escritura y que, en muchos casos, como en Cristóbal del Castillo o Juan Bautista Pomar, proviene de su conocimiento de los cantares antiguos, de esa “memoria indígena” que, como indica Florescano, se encuentra en continuo desplazamiento, transformación sin reposo, en constante recreación (1999: 235). Pero además, habría que observar que, como plantea Gruzinski, este “tipo nuevo y de estatuto impreciso –los mestizos”, en su intento por ser parte de una sociedad que no sabe dónde integrarlos, si “en el universo español o en las comunidades indígenas” (2007a: 91), por ser producto mismo de la evangelización configuran un sujeto enunciador más similar al discurso del fraile que al del español conquistador, aspecto a tener en cuenta.

Por otro lado, debemos considerar que el discurso mestizo es indisoluble de las referencias constantes al linaje, ya sea a partir del panegírico de la ciudad (Tlaxcala, en Muñoz Camargo; Texcoco, en Pomar) o a través del incesante repudio a quienes han tiranizado a los pueblos más pobres antes de la llegada de los españoles (México, en el caso de Del Castillo). Por eso, al leerlas es necesario relevar este posicionamiento enunciativo oscilante que va de la denostación a la alabanza de ciertas costumbres prehispánicas y que, como aspecto también característico, varía de una crónica a otra. Es decir, no se puede analizar de igual forma la oscilación del *locus* enunciativo en *Relación de Texcoco* e *Historia de la conquista*, porque en el primero, por ejemplo, el enunciador se presenta como un sujeto nostálgico del pasado texcocano y compara el reinado de la edad de oro (con los *tlatoque* Nezahualcóyotl y Nezahualpilli) con el presente caótico y desigual de la sociedad colonial; y en el segundo, el enunciador no panegiriza su ciudad (de hecho no explicita cuál es) pero rechaza el accionar de los españoles en tanto continuación de la tiranía de los mexicas con otros pueblos (entre los que está el suyo, seguramente). Es decir, si hablamos de grados de proximidad con la tradición indígena, es muy arriesgado (así como trillado) plantear que el autor mestizo se inclina más por la parte “paterna” (española) que por la “materna” (indígena). En principio, no siempre es así, no siempre es tan así y, fundamentalmente, nunca funciona de la misma manera en cada una de las crónicas mestizas. En tanto sujetos transculturados, estos escritores incorporan dos tradiciones que conviven no sin tensiones en un mismo texto, pero nunca de manera idéntica.

Por último y en relación con esto, propongo observar en cada una aspectos que la tornan peculiar y diferente de las otras: la carga metafórica de Cristóbal del Castillo, la tajante crítica a la actitud española posterior a la conquista en Juan Bautista Pomar, la acérrima defensa del papel tlaxcalteca durante la gesta de Cortés en Diego Muñoz Camargo. En esta diferenciación y en este continuo ir y venir discursivo que necesita ser desentrañado texto por texto está la complejidad pero, a la vez, la riqueza de estas crónicas.

3. Epílogo

Rechazo y adaptación. Asimilación y tensión. Cruces y desvíos. Podemos leer en la inadecuación, ambivalencia, oscilación de las crónicas mestizas una suerte de queja velada por la cual el enunciador acusa al destinatario (el otro español, los funcionarios coloniales) de ser causantes de dicha heterogeneidad, como si la inscripción incómoda, “nepantla” (Durán, 1984; Velazco, 1998), fuese en sí misma una adecuación y, a la vez, crítica al orden (colonial) establecido (impuesto). Es este lugar, como estrategia de colocación en ese mundo que (aunque no se explicita) les es hostil, el *locus* de enunciación de las crónicas mestizas. Entonces, estas crónicas ponen de manifiesto la urgencia de abandonar el binarismo indio / español dado que ningún enunciador se posiciona concretamente en ningún momento de su texto. No resulta útil la consideración del mestizo según la cual sería “más español que indio”. Por el contrario, las crónicas mestizas manifiestan el surgimiento de una nueva identidad, ni española ni india ni mera mezcla de ambas. El mestizo pone en escena una identidad que no es homogénea porque, según el escritor, el contexto, los objetivos del texto, entre otros elementos, cambia. Y al variar de texto en texto, no se puede homologar ni circunscribir a una categoría fija como la de “mestizo”. Por todo esto, al pensar en el enunciador de las crónicas mestizas no es viable hablar de adhesión ideológica a lo español: en todo caso, la suya es una estrategia de supervivencia y, su texto, suerte de pedido de clemencia convertido en discurso. Tan heterogénea como el contexto en el que surge, tan compleja como la sociedad en la que estos cronistas deben vivir y escribir, esta identidad nueva emerge de manera distinta según cada texto al poner en escena su “porfiada pulsión de la supervivencia” (Añón, 2012b: 333).

Las crónicas mestizas merecen un abordaje que se distancie del tradicional uso como mera fuente de “información” historiográfica, que se las comprenda como discursos complejos y múltiples en sus tradiciones, en su simbología, en su estilo, que se releven sus muchas diferencias sin olvidar que, lejos de reunir armónicamente lo hispano y lo indio en

una identidad nueva, ponen de manifiesto la permanente tensión de dos mundos irreconciliables.

BIBLIOGRAFÍA

1. Corpus

Del Castillo, Cristóbal (1908) *Fragmentos de la obra general sobre Historia de los mexicanos, escrita en lengua náhuatl*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, Tipografía de Salvador de Landi, Florencia.

Del Castillo, Cristóbal (1991) *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Asociación de Amigos del Templo Mayor / García y Valadés Editores.

Del Castillo, Cristóbal (2001) *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, edición de Federico Navarrete Linares, México, Conaculta.

Del Castillo, Cristóbal (2012) *Fragmentos sobre la historia general de Anáhuac, escritos por Cristóbal del Castillo en náhuatl a finales del siglo XVI*, edición y anotación de Ramón Troncoso Pérez, *Tesis Doctoral*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, pp. 303-378. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/96890>.

Muñoz Camargo, Diego (1966) *Historia de Tlaxcala*, edición facsimilar de Edmundo Aviña Levy, Guadalajara.

Muñoz Camargo, Diego (1984) *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México.

Muñoz Camargo, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*, edición de Luis Reyes García, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Muñoz Camargo, Diego (2003) *Historia de Tlaxcala*, edición de Germán Vázquez chamorro, Madrid, Dastin.

Pomar, Juan Bautista (1941) *Relación de Tezcoco*, en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe Editor.

Pomar, Juan Bautista (1986) *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco*, en Acuña, René (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo Tercero, México, Universidad Autónoma de México.

Pomar, Juan Bautista (1986) "Relación de Texcoco" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, edición a cargo de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, pp. 45-113.

Pomar, Juan Bautista (1991) *Relación de Tezcoco* en Vázquez Chamorro, Germán (Ed.), *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.

2. Otras fuentes consultadas

Acosta, José de (1940) *Historia natural y moral de las Indias*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1985) *Obras históricas*, 2 tomos, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (2001) *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Dastin.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (1949) *Crónica mexicayotl*, México, Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones históricas.

Colón, Cristóbal (2012) *Diario, cartas y relaciones*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón y Vanina Ma. Teglia, Buenos Aires, Corregidor.

Cortés, Hernán (2010) *Segunda carta de relación y otros textos*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor.

De Las Casas, Bartolomé (1992) *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Barcelona, Cambio 16.

Díaz del Castillo, Bernal (2011) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española.

Durán, Diego (1984) *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 2 tomos, México, Porrúa.

López de Gómara, Francisco (2007) *Historia de la conquista de México*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Motolinía, Toribio de Benavente (1985) *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia.

Sahagún, Bernardino de (2006) *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

Tapia, Andrés de (1999) “Relación hecha por el señor Andrés de Tapia, sobre la conquista de México”, en García Icazbalceta, Joaquín (Comp.), *Colección de documentos para la historia de México*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc4b2z9>. Fecha de consulta: 14 de abril de 2015.

Torquemada, Juan de (1977) *Monarquía Indiana*, Tomo IV, México, Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

3. Bibliografía crítica

Acuña, René (1981) “Estudio preliminar”, en Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-47.

- Acuña, René (Ed.) (1986) “Introducción”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Tomo Tercero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-45.
- Adorno, Rolena (2006) “Culturas en contacto: Mesoamérica, los andes y la tradición escrita europea”, en González Echevarría, Roberto; Pupo-Walker, Enrique (eds.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.
- Adorno, Rolena (1993) “Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI”, en *Memorias, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, Jalla, La Paz, pp. 15-25.
- Adorno, Rolena (1988) “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XIV, n° 28, 55-58.
- Adorno, Rolena (1988) “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año XIV, n° 28, 11-28.
- Adorno, Rolena (1995) “Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXI, n° 41, 33-49.
- Aldao, María Inés (2013) “La ciudad panegirizada: Tlaxcala y Texcoco en las crónicas mestizas del México colonial, siglo XVI” en *Actas del IV Congreso Internacional CELEHIS de Literatura 2011*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata. Disponible en: <http://www.mdp.edu.ar/humanidades/letras/celehis/congreso/2011/actas/ponencias/aldao.htm>. Fecha de consulta: 29 de septiembre de 2015.
- Aldao, María Inés (2010) “Tensiones en torno a la cultura originaria y la cultura otra: Juan Bautista Pomar y fray Toribio Benavente (Motolinía)”, en *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas: El Hispanismo ante el Bicentenario*, La Plata. Disponible en: <http://ixcah.fahce.unlp.edu.ar/actas/aldao-maria-ines/view>. Fecha de consulta: 20 de mayo de 2014.
- Altuna, Elena (2002) *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*, Michigan, CELACP, Latinoamericana Editores.
- Anderson Imbert, Enrique (1997) *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. I: La colonia. Cien años de república, México, Fondo de Cultura Económica.
- Añón, Valeria; Rodríguez, Jimena (2009) “¿Crónicas, historias, relatos de viaje? Acerca de los nuevos estudios coloniales latinoamericanos”, en *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria*, La Plata. Disponible en: <http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/vii-congreso/actas-2009/AnonRodriguez.pdf>. Fecha de consulta: 8 de abril de 2014.
- Añón, Valeria (2012) “‘En el lugar de las tunas empedernidas’: Tenochtitlán en las crónicas mestizas”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 41, 81-97.

Añón, Valeria (2012) *La palabra despierta. Tramas de la identidad, la memoria y los usos del pasado en crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor.

Añón, Valeria (2013) “Las tramas de la representación. Presentación del Dossier”, *Orbis Tertius*, XVII (19), 147-157.

Añón, Valeria (2015) “La tematización de la memoria en las Crónicas mestizas: a propósito de las Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el inca Garcilaso de la Vega”, en Battcock, Clementina y Sergio Botta (Coords.), *Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y los Andes*, México, Quivira.

Añón, Valeria (2011) “Memoria rota, tensión y armonía en crónicas mestizas novohispanas”, en *Orbis tertius*, N° 17, 1-9.

Añón, Valeria (2013-2014) “Ofreciendo corazones al infernal demonio: ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo”, *Telar*, n° 11-12, 181-199.

Añón, Valeria (2010) “Prólogo”, en Cortés, Hernán, *Segunda carta de relación y otros textos*. Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor.

Baudot, Georges (1996) *México y los albores del discurso colonial*, México, Editorial Nueva Imagen.

Baudot, Georges y Tzvetan Todorov (1990) *Relatos aztecas de la conquista*. Traducción: Guillermina Cuevas, México, Grijalbo.

Bellini, Giuseppe (1997) *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid, Castalia.

Benítez Rojo, Antonio (1998) *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna*, Universidad de California, Ediciones del Norte.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski (1991) *Historia del Nuevo Mundo. Tomo I: Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski (1993) *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes, 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bethell, Leslie (Ed.) (1990) *Historia de América Latina. Vol. I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Traducción de Antonio Acosta, Barcelona, Crítica.

Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Biblia Latinoamérica (1993) Madrid, Editorial San Pablo.

Brading, David (1991) *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.

Campra, Rosalba (2014) *Itinerarios en la crítica hispanoamericana*, Villa María, Editorial Universitaria de Villa María.

Carrera Stampa, Manuel (1945) “Algunos aspectos de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo”, en *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, El Colegio de México, pp. 92-142.

- Chartier, Roger (1994) "Figuras del autor", en *El orden de los libros*, Barcelona, Gedisa, pp. 41-67.
- Christensen, Alexander (1996) "Cristóbal del Castillo and the Mexica 'Exodus'", en *The Americas: A quarterly review of inter-american cultural history*, n° 4, 441-464.
- Clendinnen, Inga (1993) "Crueldad feroz y antinatural: Cortés y la conquista de México" (traducción de P. Linietsky, M. López Seoane y A. Ocampo), en Greenblatt, Stephen (Comp.), *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, pp. 12-47.
- Colombi, Beatriz (2010) "El viaje, de la práctica al género", en Marinone, Mónica y Gabriela Tineo (Coords.), *Viaje y relato en Latinoamérica*, Mar del Plata, Katatay, pp. 287-308.
- Colombi, Beatriz (Comp.), *Viajes, desplazamientos e interacciones culturales en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires, Biblos (en prensa).
- Cornejo Polar, Antonio (1978) "El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 7-8, 7-21.
- Cornejo Polar, Antonio (1993) "Ensayo sobre el sujeto y la representación en la literatura latinoamericana: algunas hipótesis", en *Hispanamérica*, n° 66, 3-15.
- Cornejo Polar, Antonio (1994) *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte.
- Cornejo Polar, Antonio (1997) "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", en *Revista Iberoamericana*, n° 180, 867-870.
- Cornejo Polar, Antonio (1997) "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", en *Memorias de JALLA Tucumán 1995*, pp. 267-270.
- Cornejo Polar, Antonio (1999) "Para una teoría literaria hispanoamericana: a veinte años de un debate decisivo", en *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, año XXV, n° 50, 9-12.
- Diccionario Nahuatl-Español / Español-Nahuatl* (2001) Biblioteca de los Pueblos Indígenas – Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Elliott, John (1990) "La conquista española y las colonias de América", en Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina. Vol. I: América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Traducción de Antonio Acosta, Barcelona, Crítica.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Adela (1983) *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón nahuatl*, México, Panorama Editorial.
- Florescano, Enrique (1999) *Memoria indígena*, México, Taurus.
- Foucault, Michel (1996) *El orden del discurso*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (2008) *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- Foucault, Michel (2010) “¿Qué es un autor?”, en Araújo, Nara y Teresa Delgado (Comps.), *Textos de teoría y crítica literarias. Del formalismo a los estudios poscoloniales*, Barcelona, Anthropos.
- Franco, Jean (1992) “La cultura hispanoamericana en la época colonial”, en Iñigo Madrigal, Luis (coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- García Bedoya, Carlos (2000) *La literatura peruana en el período de estabilización colonial. 1580-1780*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- García Canclini, Néstor (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- Garibay, Ángel (1945) *Épica náhuatl*, México, Universidad Autónoma de México.
- Garibay, Ángel (1953-1954) *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa.
- Garibay, Ángel (1987) *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa.
- Garibay, Ángel (Comp.) (1964) *Poesía náhuatl: Romances de los señores de la Nueva España: manuscrito de Juan Bautista de Pomar*, México, Universidad Autónoma de México.
- Garibay, Ángel (1985) *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa.
- Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gibson, Charles (2007) *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- Gibson, Charles (1954) “Significación de la historia tlaxcalteca en el siglo XVI”, en *Historia mexicana*, vol. 3, n° 4, 592-599.
- Gibson, Charles (1950) “The identity of Diego Muñoz Camargo”, *The Hispanic American Historical review*, vol. 30, n° 2, 195-208. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2509495>
- Gibson, Charles (1991) *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Glantz, Margo (2001) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus.
- Goic, Cedomil (Coord.) (1988) *Historia y crítica de la Literatura Hispánica. Tomo I: Época colonial*, Barcelona, Crítica.
- González Echevarría, Roberto (1984) “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”, en *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*, Caracas, Monte Ávila, pp. 149-166.
- González Echevarría, Roberto (2000) *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- González Echevarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (Eds.) (2006) *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.
- Greenblatt, Stephen (1991) *Marvelous possessions. The wonder of the New World*, Chicago, The University of Chicago Press.

Gruzinski, Serge (2007) *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós.

Gruzinski, Serge (2007) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, Serge (1994) “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, en Bernand, Carmen (Comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 148-171.

Henríquez Ureña, Pedro (1978) *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Henríquez Ureña, Pedro (1978) *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Hernández, Rosaura (2003) “Diego Muñoz Camargo”, en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. I, México, Universidad Autónoma de México.

Hulme, Peter (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, London, Routledge.

Inoue Okubo, Yukitaka (2007) “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Levin Rojo, Danna y Federico Navarrete (Coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 55-96.

Inoue Okubo, Yukitaka (2003) “Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-historiográfico de la Nueva España”, en *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, n° 66, 2-14.

Inoue Okubo, Yukitaka (2000) “Tesis sobre el culto al dios único en la época prehispánica: según dos cronistas indígenas del centro de México”, *The Journal of Intercultural Studies*, Japan, Kansas University of Foreign Studies Publication, n° 27, 209-221.

Iñigo Madrigal, Luis (Coord.) (1992) *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.

Jitrik, Noé (1992) *Historia de una mirada. El signo de la cruz en las escrituras de Colón*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor.

Kabatek, Johannes (2004) “Algunas reflexiones sobre las tradiciones discursivas”. Disponible en: <http://www.romling.uni-tuebingen.de/discurso/reflex.pdf>. Fecha de consulta: 3 de agosto de 2015.

Kabatek, Johannes (2007) “Las tradiciones discursivas entre conservación e innovación”, en *Revista de literatura y filología hispánica*, n° 10, 331-345.

- Kabatek, Johannes (2006) "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico", en AA.VV., *Sincronía y diacronía de tradiciones discursivas en Latinoamérica*, Iberoamericana, pp. 151-172.
- Klor de Alva, Jorge (1992) "Nahua colonial discourse and the appropriation of the (european) other", en *Archives de sciences sociales des religions*, n° 77, 15-35.
- Kohut, Karl (2009) "Las primeras crónicas de Indias y la teoría historiográfica", en *Colonial Latin American Review*, vol. 18, n° 2, 153-187.
- Larsen, Neil (1993) "En contra la des-estetización del 'discurso' colonial", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 37, 335-342.
- Lehmann, Henri (1992) *Las culturas precolombinas*, Buenos Aires, Eudeba.
- León-Portilla, Miguel (1964) *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Joaquín Mortiz.
- León-Portilla, Miguel (1993) *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (2003) *Literaturas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (2004) *Los antiguos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (1978) *Trece poetas del mundo azteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel (1999) *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel et al. (2011) *Cantares mexicanos*, volumen II, 2 tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Levin Rojo, Danna y Federico Navarrete (Coords.) (2007) *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM-IIH.
- Lienhard, Martin (1983) "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, año IX, n° 17, 105-115.
- Lienhard, Martin (1990) *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492 – 1988)*, La Habana, Casa de las Américas.
- Lienhard, Martin (1990) "Mesoamérica: la llamada crónica indígena", en *Literatura Mexicana*, n° 1, 9-21.
- Lienhard, Martin (selección, prólogo y notas) (1992) *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Lockhart, James (2013) *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Martínez, José Luis (1989) “Las crónicas de la conquista de México”, en *Historia mexicana*, n° 4, 677-699.
- Martínez, José Luis (2010) *Nezahualcóyotl, vida y obra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Marín, Carlos (1976) “Historiografía de la migración mexicana”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. XII, México, Universidad Autónoma de México.
- Martínez Marín, Carlos (1974) “Peregrinación de los mexicas”, en Miguel León-Portilla (Coord.), *Historia de México*, vol. IV, México, Salvat, pp. 759-774.
- Mason, Peter (1990) *Deconstructing America. Representations of the Other*, Londres, Routledge.
- Mazzotti, José Antonio (1996) *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Medina, Rubén (1993) “La crónica de Indias”, en *Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán*. Disponible en: <http://www.acatlan.unam.mx/repositorio/general/Multidisciplina/Segunda-Epoca/multi-1993-02-11.pdf>. Fecha de consulta: 4 de marzo de 2014.
- Mignolo, Walter (1992) “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en Iñigo Madrigal, Luis (Coord.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*, Madrid, Cátedra.
- Mignolo, Walter (1986) “El mandato y la ofrenda: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias”, en *Nueva revista de filología hispánica*, México, El colegio de México, 35 (2), 451-484.
- Mignolo, Walter (1981) “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, en *MNL*, n° 96, 358-402.
- Mignolo, Walter (1986) “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)”, *Dispositio*, XI, 28-29, 137-160.
- Mignolo, Walter (1991) “Literaridad y colonización: un caso de semiosis colonial”, en *sYc*, n° 2, 91-118.
- Mignolo, Walter (1992) “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”, *Foro hispánico. Revista hispánica de los Países Bajos*, n° 4, 11-27.
- Miliani, Domingo (1985) “Historiografía literaria: ¿períodos históricos o códigos culturales?” en Pizarro, Ana (Coord.), *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Miller, Marilyn (1997) “Covert mestizaje and the strategy of ‘passing’ in Diego Muñoz Camargo’s *Historia de Tlaxcala*”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 6, n° 1, 41-58.
- Moliner, María (2008) *Diccionario de uso español*, Madrid, Gredos.

- Navarrete Linares, Federico (2001) "Estudio preliminar", en Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Conaculta.
- Navarrete Linares, Federico (1991) "Introducción", en Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Navarrete Linares, Federico (2003) "Las *Historias* de Cristóbal del Castillo", en Romero Galván, José Rubén (Coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. I, México, Universidad Autónoma de México.
- O'Gorman, Edmundo (1972) *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas.
- O'Gorman, Edmundo (2004) *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Fernando (2002) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra.
- Pastor, Beatriz (1999) *El jardín y el peregrino. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1695)*, México, Universidad Autónoma de México.
- Pastor, Beatriz (2008) *El segundo descubrimiento. La Conquista de América narrada por sus coetáneos*, Madrid, Edhasa.
- Pastrana Flores, Miguel (2009) *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, Universidad Autónoma de México.
- Pizarro, Ana (Coord.) (1985) *La literatura latinoamericana como proceso*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Poupeney Hart, Catherine (1995) "Algunos apuntes en torno a la 'crónica mestiza' (México, Perú)", *Actas del IV Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Poupeney Hart, Catherine (1994) "Estrategias de resistencia al orden imperial en la crónica de Indias", en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 254-263.
- Poupeney Hart, Catherine (1991) "La crónica de Indias entre 'historia' y 'ficción'", en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, n° 3, 503-515.
- Poupeney Hart, Catherine (1992) "La crónica de Indias: intentos de tipología", en *Revista de Estudios Hispánicos*, n° 19, 117-126.
- Poupeney Hart, Catherine (1992) "Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria", en *Scriptura*, n° 8-9, 27-36.
- Poupeney Hart, Catherine (2000) "Mestizaje: 'I understand the reality, I just do not like the word': perspectives on an option", en De Grandis, Rita; Bernd, Zilà, *Critical studies. Vol. 13: Unforseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 34-55.

Pratt, Mary Louise (2011) *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Pupo-Walker, Enrique (1982) *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid, Gredos.

Rabasa, José (2009) *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, México, Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

Rama, Ángel (1984) *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama.

Rama, Ángel (1985) *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI.

Rama, Ángel (2006) “Un proceso autonómico: de las literaturas nacionales a la literatura latinoamericana”, en *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, Montevideo, Trilce.

Ricard, Robert (1986) *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Romero Galván, José Rubén (Coord.) (2003) *Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. I, México, Universidad Autónoma de México.

Romero Galván, José Rubén (2003) *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc. Su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana*, México, Universidad Autónoma de México.

Ross, Kathleen (2006) “Historiadores de la conquista y colonización del Nuevo Mundo: 1550-1620”, en González Echevarría, Roberto y Enrique Pupo-Walker (Eds.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Tomo I: Del descubrimiento al Modernismo*, Buenos Aires, Gredos.

Said, Edward W. (2010) *Orientalismo*, Barcelona, Editorial Debolsillo.

Scharlau, Birgit (1990) “Nuevas tendencias en los estudios de crónicas y documentos del periodo colonial latinoamericano”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 31-32, 365-375.

Soustelle, Jacques (2013) *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica.

Todorov, Tzvetan et al. (1988) *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar Universidad.

Todorov, Tzvetan (2008) *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Troncoso Pérez, Ramón (2012) “Crónica del Nepantla: Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la historia general del Anáhuac, de Cristóbal del Castillo”, *Tesis Doctoral*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/96890>. Fecha de consulta: 16 de octubre de 2015.

Vásquez Galicia, Sergio Ángel (2008) Tesis de Maestría: “Interpretación histórica e identidad en dos cronistas novohispanos”, México, Universidad Autónoma de México.

Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2008/agosto/0629851/Index.html>. Fecha de consulta: 27 de febrero de 2015.

Vázquez Chamorro, Germán (2003) “Introducción”, en Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Madrid, Dastin, pp. 5-66.

Vázquez Chamorro, Germán (1991) “Introducción general”, en *Relaciones de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, pp. 7-15.

Velazco, Salvador (2003) “El ´coloquio de Tlaxcala´ de Diego Muñoz Camargo”, *Estudios de cultura náhuatl*, n° 34, 307-329.

Velazco, Salvador (1998) “Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc”. Disponible en:

<http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Velazco.pdf>. Fecha de consulta: 14 de junio de 2015.

Velazco, Salvador (2003) *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*, México, Universidad de Guadalajara.

Vidal, Hernán (1985) *Socio-Historia de la Literatura Colonial Hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*, Minneapolis, Institute for Study of Ideologies and Literature.

Ward, Thomas (2001) “From the ´people´ to the ´nation´: an emerging notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, n° 32, 223-234.

Wey-Gómez, Nicolás (1991) “¿Dónde está Garcilaso?: La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural”, en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. XVII, n° 34, pp. 7-31.

White, Hayden (1992) *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós.

Zamora, Margarita (1987) “Historicity and literariness: problems in the literary criticism of Spanish American Colonial texts”, en *MLN*, vol. 102, n° 2, 334-346.