



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
Facultad de Filosofía y Letras  
Maestría en literatura Mexicana

SINCRETISMO CULTURAL Y LITERARIO EN LAS *OCHO RELACIONES* DE  
DOMINGO CHIMALPÁHIN

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN LITERATURA MEXICANA

ALUMNO:

ENOC HERNÁNDEZ BLANCAS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. FRANCISCO RAMÍRES SANTACRUZ

## ÍNDICE

Introducción	4
--------------	---

### Capítulo primero

#### PRINCIPALES CRÍTICOS DE LAS *OCHO RELACIONES DE CHALCO* *AMAQUEMECAN*

Paleografía de las <i>Ocho Relaciones</i> : Un acierto de Rafael Tena	9
Tres indicios de oralidad: José Rubén Romero Galván	18
Jacqueline de Durant-Forest un aporte femenino a la obra chimalpahiniana	24
Miguel León Portilla: <i>Palabras recuerdo</i>	27
Vida y obra de Domingo Chimalpáhin	35

### Capítulo segundo

#### LA CRÓNICA EN LA NUEVA ESPAÑA SIGLO XVII

Contexto político, social y económico de la Nueva España en el siglo XVII	39
Crónica-discurso	45

## Capítulo tercero

SINCRETISMO CULTURAL Y LITERARIO EN LAS *OCHO RELACIONES**DE CHALCO AMAQUEMECAN*

Sincretismo cultural y literario en las <i>Ocho Relaciones</i> de Domingo Chimalpáhin	57
La metáfora en las <i>Ocho Relaciones</i> de Chimalpáhin	64
Conclusión	85
Bibliografía	90

## INTRODUCCIÓN

Domingo Chimalpáhin obtuvo una educación privilegiada. Por educación privilegiada me refiero a la enseñanza de los franciscanos, una de las órdenes más influyentes del Periodo Colonial. Por ende su educación constituyó la enseñanza escolástica, es decir, el estudio de los clásicos. Un clásico por antonomasia durante el Periodo Medieval es Platón, por lo tanto una consecuencia lógica es que Chimalpáhin leyó sus diálogos<sup>1</sup>. Independientemente de este silogismo, las alusiones del cronista hacia el filósofo son claras, pero escasas, sin embargo siguen siendo relevantes. Por ello me ha parecido adecuado abrir esta introducción con el mito de Platón entorno a las letras.

Platón cuenta en el diálogo *Fedro* que el sabio Theuth, a la postre Dios de Egipto, mostró al rey del país, Thamus, todos los conocimientos que servirían a los hombres del reino, enumerando las ventajas que proveerían en su ejercicio. El rey Thamus iba valorando positivamente o desterrando aquellos conocimientos que se presentarían a los siervos de su reino. Cuando finalmente Theuth llega a las letras menciona: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría” (125) a lo cual el rey interpela:

... Ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no

---

<sup>1</sup> En la “Primera Relación” el cronista cita constantemente a Platón (31).

desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio (125).

Las palabras finales del rey son de una magnitud filosófica trascendente, ya que el conocimiento que proviene de las letras, del texto, es siempre “un simple recordatorio” (125), no hay conocimiento en ello, no es un remedio, no subsana nada relevante en la cognición del hombre, del ser pensante. Porque todo dimana del exterior, no del interior. Para Platón, para Sócrates, el conocimiento perdurable proviene del diálogo, del enfrentamiento oral, de la posibilidad de acercarte al otro y poder interpelar o contra-argumentarlo, situación que no sucede con un libro que ante una pregunta se queda mudo.

Ahora entiendo la filiación de Chimalpáhin con el filósofo griego. Pero principalmente el interés por la causa oral. El diálogo siempre está presente en las *Ocho Relaciones*, ya que se esfuerza en reconstruir esa sabiduría legada por la tradición prehispánica. Y como Platón, Chimalpáhin más que reflejar un conocimiento, decidió dibujar el constante diálogo de los personajes que desfilan en su obra. Este diálogo y su carácter intrínseco de oralidad se ven reflejados en la metáfora. Concepto clave de este trabajo en donde confluyen la oralidad, síntesis entre cultura prehispánica y cristiana.

El trabajo de tesis se encuentra dividido en tres capítulos: El primero se subdivide en cuatro apartados: a) labor paleográfica; b) abordaje crítico; y c) biografía de Chimalpáhin. El segundo capítulo contiene el contexto político y social; en otro apartado del mismo capítulo trato el discurso y la crónica de la sociedad novohispana del siglo XVII; por último el tercer capítulo aborda el tema de la metáfora en las *Ocho*

*Relaciones*. Estos capítulos se guían bajo la siguiente hipótesis: Domingo Chimalpáhin realiza una síntesis cultural entre la tradición prehispánica y la cristiana a partir del empleo de la metáfora. En ella se trasluce, como una consecuencia del tropo, el aspecto oral y el compendio lingüístico de su pasado náhuatl. Por ello dos son los objetivos que se derivan de dicha hipótesis:

1. Analizar la síntesis cultural a través de la metáfora, y finalmente:
2. Develar el trasfondo oral de la cultura prehispánica a partir de la metáfora.

Una de las aportaciones metodológicas de este trabajo consiste en haber realizado un análisis textual de las *Ocho Relaciones* en Domingo Chiamlpáhin. Este análisis consistió en indagar el uso del discurso que emplea el cronista y que he vislumbrado como la metáfora. No por ello significa que este trabajo sea el único que lo ha realizado, pero sí el que lo ha hecho con mayor interés y asertividad, ya que los trabajos anteriores se estudiaron preferentemente desde la exterioridad, esto es, contexto, autoridades e hipótesis prevalecientes. Finalmente recalco el carácter pleno de la oralidad que se infiere en cada página de Chimalpáhin y que si bien me he permitido definir con una palabra, no he dudado en llamarla: *metáfora*.

## Capítulo I

### Principales críticos de las *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan*

Domingo Chimalpáhin es un cronista indígena poco trabajado. La producción mayormente realizada del cronista chalca está en los trabajos paleográficos de la mano de varios especialistas como lo es últimamente la paleografía de Rafael Tena en CONACULTA. Así mismo la paleografía de Jacqueline de Durant-Forest; José Rubén Romero Galván; Günter Zimmenmann y Remi Simeón, entre otros; Sin la paleografía la labor de investigación, en este trabajo preferentemente colonial, sería insostenible y el acercamiento al público en general interesado en el área sería difícil o acaso inaccesible. Por ello dentro de este apartado puntualizo brevemente la relevancia y el acierto de una paleografía base en esta investigación. Me refiero a la paleografía editada por CONACULTA de la mano de Rafael Tena, y así poder responder a por qué esta obra paleográfica es de mayor relevancia de las que le antecedieron.

Posteriormente terminado el análisis de la traducción paleográfica se remitirá al estudio de las principales investigaciones realizadas sobre Chimalpáhin. Se ha mencionado que pocos son los estudios realizados sobre Domingo Chimalpáhin, pero la obra de José Rubén Romero Galván, Jacqueline de Durant-Forest, y finalmente los esfuerzos rescatables de Miguel León Portilla son los puntos a través de los cuales se insertarán las aportaciones y las distancias que guían este trabajo de investigación. A partir del tema *Sincretismo cultural a través de la metáfora de Domingo Chimalpáhin* se vislumbrará la relación entre oralidad y escritura, la cual resalta la memoria y la conservación de la tradición prehispánica.

Posteriormente se abordará la vida y obra de Chimalpáhin recuperando las tesis básicas de sus comentaristas, pero siempre contrastándolas con la propuesta base en el aspecto biográfico del cronista, la cual consiste en que privilegió su labor literaria, *i.e.*, la escritura y el labor investigativo, y solo posteriormente la finalidad pragmática que se le ha asignado, esto es, posicionarse política y socialmente en su comunidad.

Finalmente se estudia el estilo chimalpáhiniano<sup>2</sup>, su forma peculiar de escritura y el método empujado por él.

A partir de la siguiente hipótesis: Domingo Chimalpáhin emplea la *metáfora* para asimilar la fe cristiana con la tradición prehispánica, dando como resultado un sincretismo, el cual no anula las partes o los elementos disímiles, sino que los recupera y asimila, de lo que resulta el ser *novohispano*<sup>3</sup>. Por ello el enfoque de la tesis se guiará privilegiando el factor literario.

Por lo anterior el objetivo derivado de la hipótesis planteada es re-pensar y re-valorar lo que hasta el presente se ha realizado en torno a la figura del Cronista de Chalco Amaquemecan, Domingo Chimalpáhin.

---

<sup>2</sup> Este giro nuevo o neologismo es una palabra a la cual recurre con frecuencia para designar el estilo y la obra en general de Domingo Chimalpáhin como un todo organizado.

<sup>3</sup> Lo novohispano es la fusión cultural entre lo español y lo indígena.

*Paleografía de las Ocho Relaciones: Un acierto de Rafael Tena*

Debes saber que yo, don Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin, me puse a buscar a todos los que todavía ahora en nuestros tiempos conocían a esos huehuetlatolli. Y, a fin de que no se pierdan ni se olviden, una vez más yo ahora los verifico, los renuevo y los pongo por escrito, una vez más yo los ordeno de acuerdo a como antiguamente se vivió y a como fueron las cosas en este segundo tlayácatl, en la ciudad de Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac Amaquemecan [...]. Por aquí podrán ver y enterarse los tepilhuan que viven en el tiempo presente, y así mismo los que después vengan a vivir y no sepan cuál es la antigua relación e historia de la ciudad; así aparecerá y se referirá la antigua relación de la ciudad en el libro sobre la antigua vida (Chimalpáhin 127).

Es probable que la mayoría de nosotros hayamos experimentado la riqueza de la sabiduría antigua, de la sabiduría popular. En mi caso recuerdo con cariño la tradicional reunión en torno a una fogata cada noche de Año Nuevo en el patio de mis abuelos. Ahí se contaban historias de terror, anécdotas cómicas y de reflexión por parte de los abuelos. En las cuales la descripción de una ciudad, de unas calles y de una casa que en apariencia era la misma, en otro tiempo se pintaban de un sabor distinto. Recuerdo quedar impactado por las descripciones de otros tiempos, por las alusiones a personajes irreales para mí, irreales en cuanto a la lejanía del tiempo, pero abrumado por la cercanía de las construcciones que fueron mudos testigos de aquellos acontecimientos. En suma, amé con profundo ardor la tradición oral que se manifestó desde mi infancia.

Lamento que en estos tiempos no exista la misma tradición en mi familia con las nuevas generaciones. Pero lo que lamento aún más es no haber resguardado de otra forma más pragmática esa experiencia, ahora solo tengo mi débil memoria que con el tiempo se va haciendo más escurridiza. Así esta vaga experiencia que conservo con cariño en la memoria y que de alguna forma me define como el adulto que soy ahora, es posiblemente la que haya guiado a Chimalpáhin a resguardar su tradición familiar y cultural. Él, igual que yo, seguramente consideró oportuno poner manos a la obra para redactar una obra que diera cuenta de la vida rica que hay en la sabiduría de los más antiguos que aún conservan códigos lingüísticos con la vida prehispánica.

Lo anterior no es baladí, apunta a la idea de considerar que la labor paleográfica debe ir más allá del texto. Este *ir más allá* significa aventurarse a considerar la posibilidad de apropiarse de la vida que se está considerando paleografiar. Cuando digo vida a paleografiar estoy considerando que la escritura implica estilo del autor, estilo como forma de ver el mundo, por lo tanto posición sobre la realidad, esto es, perspectiva del autor sobre su entorno inmediato. Por ello el método deseado para una paleografía sería comprender el contexto en el cual se dio la escritura, querer el texto a paleografiar como lo máspreciado de la herencia legada por la lengua. Es así que la paleografía no puede ir sin la mano de la diplomática<sup>4</sup>. La paleografía no solo termina con la traducción literal de A por A y B por B, lo más importante en la labor paleográfica es apropiarse del texto, conocer al autor que lo escribió, tratar de comprender las circunstancias que lo llevaron a elaborar la obra y conocer la lengua de origen. Si un paleógrafo logra apropiarse del mayor número de códigos lingüísticos a

---

<sup>4</sup> Estudio de los caracteres internos y externos del documento. Principalmente el desarrollo de la escritura del texto en su periodo inmediato. Para más profundidad de la diplomática véase *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana, siglos XVI, XVII y XVIII*, en UAM.

traducir sin duda se ha apropiado de todo el universo del autor, y seguramente será una excelente paleografía. Se recordará la interesante idea de Borges en *Pierre Menard, autor del Quijote* cuando el gran anhelo de Menard es leer a Miguel de Cervantes desde su propia voz, desde sí mismo, evaporarse en Cervantes siendo única y exclusivamente Menard (34). Así mismo como he observado en la introducción de este capítulo una de las mejores paleografías en tiempos recientes es la realizada por Rafael Tena. He considerado que es la mejor paleografía debido a lo aludido líneas arriba. Rafael Tena es un Pierre Menard a razón de leer a Chimalpáhin desde la óptica de un Rafael Tena moderno que necesita una traducción que dé cuenta de toda la vida pletórica del cronista náhuatl. Rafael Tena desde la introducción a su paleografía dice sin ambigüedad lo siguiente: “Para elegir el estudio de mi traducción me inspiré en ciertos textos que el mismo Chimalpáhin presenta dentro de su obra tanto en náhuatl como en español; de modo que, en el mejor de los casos, mi traducción podrá asemejarse en su redacción a un escrito de principios del siglo XVII” (20), es clara la intensión de Tena: ofrecer una paleografía con los códigos estilísticos y sociales más afines a Chimalpáhin. También es interesante rescatar de la cita de Tena el siguiente punto: La principal tarea de un paleógrafo es encontrar su estilo. Y quizá para los que no estén familiarizados con la delicada labor de paleografía, podrían pensar que tan solo se trata de traducir literalmente, y se acabó. La tarea no es para nada eso, de hecho, como ya mencioné, no es lo más importante. La relevancia de considerar el encontrar un estilo con el cual paleografiar es toda una tarea imprescindible para la traducción. Lo rescatable de Tena es haberse puesto a reflexionar sobre cómo hay que hacer concordar este estilo propio, ya que todo estilo es por fuerza único, con el de Chimalpáhin. Por lo tanto encontrar un estilo implica en paleografía considerar entablarlo con el del autor. Ahí hay una

compatibilidad al estilo borgiano. El segundo elemento a rescatar es la importancia de conocer el estilo de Chimalpáhin, el cual está en sus demás obras. Así, tratando de apropiarse de la manera de escribir de Chimalpáhin, apropiándose de su escritura, de su nerviosismo y de su lenguaje crítico y confrontativo, lleva a Tena, no solo a ser un buen paleógrafo, sino de hecho sintomáticamente un buen lector.

El estilo crítico del Cronista náhua está presente en todo lo largo de su producción. Tena lo vio muy bien, tan bien que en la presentación de la paleografía afirma:

Domingo Chimalpáhin se revela como un historiador *acucioso y crítico*<sup>5</sup>: por ejemplo, cita, aunque sea en forma genérica, las fuentes escritas o las tradiciones en las que recoge sus datos; señala las diferentes apreciaciones que encuentra sobre un mismo hecho; proporciona etimologías, y explicaciones de uso y costumbres, cuando lo juzga conveniente; establece comparaciones o paralelismos y sincronismos; intercala sus opiniones y juicios personales, a veces discrepantes del dato recibido; etcétera (18).

Si el estilo de Chimalpáhin es crítico, de confrontación en datos, en diversas historias y puntos de vista, por lo tanto el estilo de Tena será también este, sin embargo cabe preguntarse ¿qué significado tiene una paleografía crítica? Para esta pregunta cabe responder que una paleografía crítica no se quedará jamás con la traducción literal de A

---

<sup>5</sup> las cursivas son mías.

por A y B por B, sino que tratará siempre de elegir las palabras adecuadas al sentido de la oración, pero siempre presentando la tensión que forzosamente se da en la unión de palabras y oraciones. Tarea difícil, ya que plasmar ese estilo crítico de Domingo es una labor exigente.

El otro aspecto a rescatar de la labor paleográfica de Tena es la traducción moderna que hace de la lengua náhuatl del cronista, y posteriormente presentar al público moderno un lenguaje que no excluya la riqueza que guardaba la lengua de Chimalpáhin en pleno siglo XVII. Pero lo más importante es lograr interesar a un grupo amplio de neófitos que no están familiarizados con el autor y aún menos con la historia del altiplano mexicano en el siglo XVII. Pero vamos punto por punto.

El primer punto es el lenguaje moderno que realiza Tena a partir del náhuatl del siglo XVII. Tena presenta una edición bilingüe, que facilita el mapa de trabajo que Rafael siguió al paleografiar. Pero ¿en dónde están los aciertos de una paleografía moderna? Tena hizo varios arreglos a la hora de traducir el náhuatl al español moderno. Vamos puntualizando cada uno de ellos. En primer lugar respetando las palabras, aún con evidentes erratas, separándolas bajo una puntuación lógica, el uso de mayúsculas en nombres propios y título señoriales (lo cual agradecemos para evitar ambigüedades), el entrecorillado de las posibles citas de Chimalpáhin, los signos de admiración e interrogación (básicos debido al carácter estético del cronista, y su postura crítica como ya hemos visto), entre otras cosas. Pero con los puntos señalados basta para confirmar el compromiso de Tena en ofrecer una paleografía adecuada a las necesidades de esta nueva sociedad y simultáneamente acercar a más personas los textos de Domingo Chimalpáhin.

El náhuatl es un lenguaje complicado, ya que una sola palabra connota una multitud de matices y elementos no disímiles, pero sí abigarrados, lo cual hace difícil mas no imposible la labor de traducción. Por ejemplo el término memoria que tiene su correlato en náhuatl como *tlalnamaquilistli* que proviene del verbo *ilanamiqui* que significa recordar, al cual se le agrega el sufijo *tla-* que designa la acción sobre una cosa y no en una persona, y los sufijos *lis-* y *tli-* que hacen del verbo un sustantivo y que significa el resultado de la acción descrita por el verbo (ctd en Galván 34). Por lo tanto tenemos que el término memoria significa en náhuatl algo que se recuerda en presente y que alude a una acción sustantiva como una consecuencia del verbo. Por ello la memoria tiene un correlato con la historia. Así la memoria no puede ser comprendida sin la palabra historia. Ésta tiene su referente en náhuatl con el término *huehuetlatolli* que significa palabra antigua. Definición que da Josefina García Quintana (ctd en Galván 46). De ahí se extiende la connotación hasta llegar a *huehuenemiliztlatolli* que significa “discurso sobre la antigua forma de vida” (García Quintana 45). Y es imprescindible no considerar el alto índice de oralidad en estos términos. Traducir el término memoria del náhuatl al castellano moderno no es nada sencillo, debido al ejemplo que se ha expuesto con el término memoria e historia como dos palabras distintas en apariencia, pero apareadas en significado.

Ese es uno de los problemas constantes en la traducción de un lenguaje tan vasto como lo es el náhuatl. Pero regresando a la trascendencia de la paleografía de Tena retomo el siguiente punto: El tema de la puntuación lógica.

La puntuación en la escritura facilita la lectura en voz alta, de nuevo subrayo la importancia de la oralidad, ya que siempre hemos sido, y aun lo seguimos siendo temperadamente, una cultura oral. Así, el acierto de puntuar la escritura de Chimalpáhin

para poder ser leída en voz alta, para administrar la respiración, los tiempos de cada oración, la separación de las palabras, y el empleo de mayúsculas y minúsculas tan familiares para nosotros los lectores modernos, son puntos que manifiestan la intención de crear un vínculo entre lector y autor. Pero aquí es una triada, porque también entre líneas se manifiesta la mano no tan invisible del paleógrafo. Entonces la lectura se vuelve clara, suave y entretenida. Adjetivos poco usuales a la hora de emitir un juicio sobre la prosa de carácter histórica. Y este es otro punto que retomaré al final, pero puedo dar un avance del mismo: Chimalpáhin es un literato, no tan solo un buen historiador, y su escritura junto con su objeto de estudio (la fuente oral) lo atestiguan.

Otro elemento rescatable de la moderna paleografía de Tena es el uso de las comillas que Rafael inserta cuando considera que Chimalpáhin alude directa (pocas veces) e indirectamente a diversos autores. Y la importancia de este recurso radica en reconocer que cuando un autor cita a otro, inmediatamente todo un cúmulo de influencias y apropiaciones técnicas se adhieren al autor. Y no hace falta decir que todos los investigadores de Chimalpáhin estamos agradecidos con ese entrecomillado.

El otro elemento es la aplicación de signos de interrogación y admiración, lo cual alude a que la intuición estética de Tena ha considerado que Chimalpáhin es más que un historiador. Porque dentro del canon de la historiografía es impensable (más no imposible) considerar la posibilidad de evidenciar la subjetividad del historiador, debido a que se caracteriza por el fiel apego a los hechos de tipo meramente informativos. Sin embargo Chimalpáhin no sacrifica la objetividad debido a su temperamento literario, sino más bien lo fusiona. Como he mencionado este aspecto ha sido bien visto por Rafael Tena.

La organización de los temas en las *Ocho Relaciones* responde al parámetro dado por Lorenzo de Boturini y el catalogador de la Biblioteca Nacional de Francia en donde actualmente se encuentran dichas *Relaciones* conocidas bajo el nombre de *Manuscrito 74*. Este parámetro no sigue un orden cronológico, ya que por ejemplo la *Séptima Relación* concluye en el año de 1591; pero antes está la *Sexta Relación* que abarca a partir de 1612. En fin, hay muchos más ejemplos como este que enuncian el orden tópico y no cronológico. Otro punto que lleva a considerar a Chimalpáhin y a su obra como algo literario es su atención sobre la oralidad o como lo he definido: palabras recuerdo. Tena nos indica que el orden en el cual aparecen las *Relaciones* en la actualidad no necesariamente alude a su consecuente aparición en la producción de Chimalpáhin.

Un aporte más en la labor de la paleografía de Tena es haber conjuntado al lado de las *Relaciones* 18 folios recién restaurados, los cuales son anexados a la *Quinta Relación*, bajo el nombre de *Quinta Relación bis*, debido a su carácter progresivo en los datos y los temas tratados en ambos folios.

En un paleógrafo debe prevalecer todo el tiempo de la traducción la intuición paleográfica, esto es, familiarizarse con la caligrafía del autor, y en este caso Tena debió familiarizarse con la escritura de Chimalpáhin. De esta manera se puede distinguir sin mayor problema cuando se introduce una caligrafía distinta y poder derivar la razón de esta nueva escritura. Un caso similar sucedió en las *Relaciones*, ya que en las primeras páginas suelen anexarse breves inserciones<sup>6</sup>. Discursos que aluden a pleitos de tierras entre particulares para dirimir conflictos y dar el fallo a alguna parte, siempre que

---

<sup>6</sup> Se profundizará en el segundo capítulo.

demuestre ser la legítima heredera. Y es simbólico cómo estas inserciones, que son pocas, fueron anexadas a las obras de Chimalpáhin cuando en primer lugar jamás se pensaron publicar, como dice Tena "...las no pocas lagunas, añadiduras y erratas aluden a la idea de que jamás se pensó llevarlo a la imprenta" (32); pero estas inserciones fueron puestas, eso podría pensarse, para complementar el trabajo de recabar datos útiles para dirimir dichos conflictos agrarios. Esto implica que la obra de Chimalpáhin podía ser leída desde dos focos distintos en apariencia: el primero bajo una perspectiva literaria, apuntando siempre al rescate de la oralidad; y por otro lado una visión histórica y pragmática acerca de los datos duros de genealogía y propiedades recabados por Chimalpáhin. Dos vías válidas, pero lo importante es que la intuición paleográfica debe reconocer otro tipo de escritura y el tiempo o destiempo en que se insertó a la trama de la obra chimalpahiniana, lo que en conceptos teóricos-modernos se considera como intertextualidad.

"El tiempo y la incuria se encargaron de agregar manchas, desgastes y roturas, que ahora dificultan la lectura" (Tena 23) dice en otro momento de su breve presentación Rafael Tena acerca de la ardua labor paleográfica. Y es así que un punto más en su paleografía reside en poner todas aquellas palabras u oraciones completas en donde "el tiempo y la incuria" (23) han hecho daño para dificultar la visibilidad en los folios. Pero no se trata de poner *algo* allí donde falta, como se dice coloquialmente, ya que no se trata de inventar algo que se adecúe, sino de poner lo que debe ser por fuerza y por lógica el sentido de la oración. Y subrayo *sentido* debido a que se trata de capturar el *quid* de la oración.

*Tres indicios de oralidad: José Rubén Romero Galván*

El análisis de José Rubén Romero Galván a la obra de Domingo Chimalpáhin, específicamente a las *Ocho Relaciones*, es un testimonio de la relevancia que Romero Galván ha atribuido al elemento de la oralidad, la memoria y la identidad que en la obra de Chimalpáhin ha investigado. A continuación referiré de qué manera inicia el estudio de la obra del cronista desde los elementos antes mencionados; posteriormente cómo mi estudio tratará de profundizar más en dichos términos, pero esencialmente en *Tlahtollotl*, es decir, *palabras recuerdo*.

Cabe puntualizar que el espacio en el cual Romero Galván ha tratado con ahínco el tema de la oralidad en el cronista chalca reside en su artículo intitulado *Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas*. Así mismo un libro dirigido al estudio de Hernando Alvarado Tzozómoc intitulado: *los privilegios perdidos, su tiempo y su nobleza*. Trabajos que, como he mencionado, el investigador ha colaborado en gran medida al interés que en principio he acogido entorno a la obra de Chimalpáhin.

El análisis de Galván comienza sentando los precedentes históricos que circundan la obra y vida de Chimalpáhin. Y desde este momento planteando lo que será al final de su estudio la hipótesis que guiará (y simultáneamente a mi consideración limitará) sus estudios de las *Relaciones* del cronista. La hipótesis es la siguiente: “Chimalpáhin elaboró sus Relaciones para posicionarse política y socialmente en la cabecera de Chalco Amaquemecan, así se entiende la intensión evidente de insertar la historia de su antiguo pueblo en la trama cristiana, por ello sí se traslucen elementos de oralidad, pero éstos siempre opacados por la finalidad pragmática” (Romero Galván 171). Lacónicamente ésa sería la sentencia que se ha heredado en el cuerpo académico

interesado en la obra chimalpahiniana. A partir de esa hipótesis Romero Galván comienza el análisis histórico.

Romero Galván presenta cómo lo español y lo indígena se entremezclaron dando como resultado lo que se conocerá más adelante como lo mestizo. En esta fusión entre lo español y lo indígena está presente la interacción de la lengua, las instituciones y la religión. Y éste es el primer elemento sintético que se da entre ambas culturas. Y recuerda Romero Galván la importancia de la ya existente división de castas o clases en sentido moderno, en la cual se subdividían en *pillis* y *macehuales*. Los primeros eran la clase privilegiada, que tanto en su instrucción como en sus diversas ocupaciones en la sociedad azteca fungían un papel de gobierno sacerdotal y de administradores económicos. La segunda casta, los macehuales, eran prácticamente la base económica de la sociedad, cumplían diversas actividades económicas y de servidumbre. Es importante la atención que se dio a esta división a la llegada de los españoles, ya que ellos siempre privilegiaron o respetaron el orden establecido por los propios “naturales” como eran designados.

Para el investigador esta es tan solo una parte de la historia, lo verdaderamente heroico de la cultura azteca reside en haber ideado la forma de conservar la identidad de cada calpulli o pueblo como se conoció ya en la Colonia. Estos pueblos rescataron su identidad por medio del cuidado de la historia a través de la memoria. Y es aquí en donde Romero Galván puntualiza la concepción de *identidad*. Antes de desglosar cada elemento, el investigador define qué se debe entender por identidad bajo la lupa del *Diccionario de Autoridades*. Así, *identidad* es una compleja construcción estructural de elementos culturales que hacen únicos a un grupo y que por lo tanto los diferencian de otros. Desde allí construyen su realidad, la forma en la cual se les presenta el mundo,

desde ahí se forma la idea del pasado y del porvenir (Romero Galván 8), y ésta es sin duda una definición que aporta datos sobre la oralidad y la memoria como elementos que conservaron la riqueza de toda una cultura. Pero estos elementos culturales seguramente se vieron afectados en su deliberada conservación del pasado, debido a que en la Colonia se vieron enfrentados al devenir inexorable de lo español, es decir, de las instituciones, de la lengua, de la religión y de una nueva forma de interpretar el mundo, a fin de cuentas la visión Occidental. Así se presenta un panorama abigarrado de elementos culturales indígenas y españoles, de lo cual, como ya menciona Romero Galván, surgió lo mestizo o en el mejor de los casos el indígena mestizo. Lo que a continuación Romero Galván hará es presentar aquellos conceptos que resguardaron por siglos la cultura y la consecuente identidad de los diferentes grupos indígenas, dichos conceptos son: *historia* y *memoria*. Antes de referir el análisis del investigador entorno a ambos conceptos, advierto que Galván los estudiará ya de alguna manera influenciados de lo español, es decir, lo que analizará en base a esos dos conceptos son, en el mejor de los casos, traducciones literales en lengua española de lo que ingenuamente<sup>7</sup> pensaba un cronista indígena sobre su cultura representante de su pasado prehispánico. Lo que he dicho anteriormente quizá pueda resumirse en esta sentencia sobre lo que pensó Chimalpáhin al elaborar su obra:

[...]Y para que todo resulte firme, es necesario que desde el inicio de la escritura se diga, antes de exponerlo, cómo todas las cosas que hay existen primero por

---

<sup>7</sup> Digo ingenuamente porque bajo la propuesta de este trabajo es en el ámbito lingüístico-textual en donde se matiza la verdadera ideología de un autor, en este caso a través de la metáfora enuncio esa síntesis cultural que ya es dada como evidente en un periodo histórico como el que implica: La colonia.

virtud del Dios único; y cómo [...] no será necesario insistir sobre esto pues aunque se marchite tierra y barro de que están hechos los hombres, permanece su razón y entendimiento, y así lo confirman y nos lo recordarán los cristianos, [...]. (Chimalpáhin 31).

En la cita anterior se enuncia una idea literal: “es necesario que se entienda que solo Dios es el creador de todas las cosas”, así lo que Chimalpáhin está enunciando es evidente en su literalidad, pero para el planteamiento de este trabajo bajo, las palabras que emplea el cronista como son tierra y barro, y su conexión con razón y entendimiento aluden a *semas*<sup>8</sup> prehispánicos, en donde se connota una síntesis de ambas culturas, pero con fuertes implicaciones del pasado náhuatl. Más adelante en el capítulo tercero se abordará con mayor detenimiento. Por ahora solo resalto ese discurso del cronista que siempre está implicando otro sentido.

Romero Galván presenta dos conceptos, Historia y memoria. El término historia es definido como “relación hecha con arte” según el *Diccionario de Autoridades*. Así todo suceso que ameritara ser conservado se debía a su carácter de “sucesos memorables y acciones más célebres” (Tena 34). Lo cual tiene completo sentido debido a que todo lo que un hombre recuerda es a razón de lo que se considera memorable. Por ello el investigador considera que todo lo que ameritaba ser conservado en la memoria y ser historia eran los hechos trascendentes. Sin embargo lo que faltó considerar de acuerdo a la cosmovisión prehispánica fue que su realidad estaba alienada con la idea de

---

<sup>8</sup> Un *sema* es el rasgo mínimo de significación de un *lexema*, esto es, una palabra. Así el *lexema* silla posee *semas* como: respaldo, patas, para sentarse etcétera.

muerte, de guerra, de dolor, pero no en sentido peyorativo, ya que en ese momento ésos eran los valores predominantes, no eran tenidos como malos o negativos, sino que eran los valores en sí (en términos kantianos)<sup>9</sup>. Eran valores propios de su ser y a partir de ellos veían la realidad, a consecuencia esta idea cambia notablemente la concepción de lo “memorable”, y por lo tanto de la aprehensión de la realidad prehispánica. Porque la oralidad no solo es lenguaje, es mundo. O en terminología borgiana es universo (Borges 46). Y si consideramos que el lenguaje limita toda la vida pletórica que tenemos dentro, con la llegada de la escritura una gran porción de oralidad se elimina irremediabilmente para una sociedad ideográfica y plenamente oral como la náhuatl.

Considerando la idea anterior de líneas arriba, Galván estudia la relación que tiene el término historia como “relación hecha con arte, de los sucesos o las acciones más memorables” (Galván 35) junto con el término memoria.

Memoria tiene su correlato en náhuatl como *tlanamaquiliztli*, en el cual el verbo *ilanamiqui* significa recordar, así el prefijo *Tla* designa que la acción recae no en una cosa sino en una persona; los sufijos *Liz* y *Tli* hacen del verbo un sustantivo que significa el resultado de la acción descrita por el verbo. Por ello la acción de recordar recae en una persona, lo cual lleva a considerar que existen muchas formas de recordar derivado de los muy peculiares métodos elegidos por la persona que recuerda, así es importante considerar el hecho innegable de la subjetividad a la hora de recordar y de manifestarlo, ya que cabe considerar por qué medios se recuerda, cómo se rememora el pasado, y cómo se manifiesta. De nueva cuenta son elementos que se omiten en el estudio de Romero Galván.

---

<sup>9</sup> Solo retomo el concepto de noúmeno como lo que se da por hecho prescindiendo de la experiencia. Por lo tanto lo que no necesita ser comprobado por la experiencia.

Derivado de la definición de los conceptos anteriores, Romero Galván continúa especificando que en la época de Chimalpáhin existían dos fuentes de las cuales retomó sus datos para elaborar las *Ocho Relaciones*: me refiero a la fuente oral y escrita.

La escrita es la fuente más privilegiada en una sociedad plenamente “escritocentrista” (Parry 64) en palabras de Milman Parry. La fuente escrita es empleada como eje temático a la hora de cotejar la veracidad de los datos proporcionados por el cronista. Los textos falaces eran recurrentes en la época de Chimalpáhin debido a su valor político, económico y social que tenía el demostrar, a través de textos, la ascendencia regia-nahua que les aseguraba una posición de poder para la familia y su comunidad (Brubaker 36). Por ello no es tan arduo pero sí más interesante el segundo foco de datos históricos, la oralidad derivado del recuerdo del pasado.

Los datos recabados de la oralidad dan muestra de aquellos acontecimientos memorables que han sido meritorios para resguardarlos en la memoria bajo signos que difícilmente pueden ser tasados por los documentos. Y esto ha sido bien visto por Romero Galván.

De acuerdo a Galván la memoria está presente en tres formas, no las únicas, pero las más evidentes:

1. Cuando Chimalpáhin inserta un discurso advirtiendo inmediatamente que deriva de fuente oral.
2. Cuando hay frases formuladas que apelan a algún recurso mnemotécnico.
3. Cuando en el texto se inserta un discurso cuyo soporte solamente pudo haber sido oral.

Los tres pasos metódicos de Galván han sido fuente de satisfacción para mi trabajo actual, sin embargo solo deseo hacer notar que si bien son importantes y ricos en interpretación, me ha atraído más la investigación de aquello que no se dice con claridad, de lo velado entre líneas por el cronista. Por ello me ha parecido esencial estudiar la metáfora en las Ocho Relaciones.

Sin duda Romero Galván es en la actualidad el investigador que ha aportado más a la obra del cronista chalca, particularmente a las *Ocho Relaciones*. Sus principales esfuerzos de investigación filológicos han sido fuente de satisfacción para derivar las hipótesis relevantes de este trabajo. Desde luego he considerado separarme de algunas tesis que bien he marcado debido a, lo que yo he juzgado, limitantes en la obra de Chimalpáhin. Pero es innegable que Romero Galván es uno de los mejores críticos del cronista. Ahora adelantemos el abordaje crítico con una investigadora que ha proporcionado, satisfacciones al estudio colonial y especialmente al de Chimalpáhin.

*Jacqueline de Durant-Forest un aporte femenino a la obra chimalpahiniana*

Jacqueline de Durant-Forest ha emprendido análisis y estudios sobre Chimalpáhin, p. ej., en las *Relaciones* y su *diario*. El enfoque usual de la investigadora es siempre tendiente a la historia, al elemento anecdótico y cronológico en la estructuración del relato chimalpaniano. Esto ha contribuido a la claridad en el mensaje del cronista, sus objetivos y las fuentes a las cuales recurrió. De nueva cuenta sin aventurarse a ir más allá. Ir más allá significa en este trabajo de investigación aventurarse a cuestionar el mensaje común u ordinario en el ámbito académico. No sentencio que su proceder haya sido incorrecto, solo implico que no es el único. Así la mayor aportación de Jacqueline

es el trabajo paleográfico de algunas *Relaciones*, esto a razón de comprender que sus estudios críticos han aunado en pro de una buena paleografía, ya que ha dado cuenta del elemento histórico que subyace a la obra de Chimalpáhin. Por lo demás su mayor aportación es el elemento histórico. Sin embargo, aún sigue habiendo un vacío en la labor investigativa de Jacqueline, la cual no responde a la exigencia de la fuente oral que, como ya se ha dicho, subyace en *las Ocho Relaciones*.

La investigadora recurre con demasiada frecuencia al contexto histórico del autor, lo cual nunca será innecesario, pero la dificultad estriba en considerarlo como único criterio de verdad a la hora de emitir un juicio sobre Chimalpáhin, para lo cual gusta de ejercerlo continuamente. Es probable que su formación atienda más a un carácter sociológico o antropológico que literario. El problema, a mi entender, reside en cómo ve al cronista. Para mí, y para Romero Galván, Chimalpáhin antes que nada es un escritor, esto es, un literato, por lo tanto su obra en primera instancia se relevará literaria. Para Jacqueline, Chimalpáhin es un personaje que decidió escribir un libro para posicionarse política y socialmente en su comunidad. Bajo la hipótesis anterior de Jacqueline en realidad lo único que queda es cerrar el libro e ir a ocuparse con otra cosa. Por el momento deseo mostrar un ejemplo clarificador de lo mencionado sobre Jacqueline, el cual no pretende causar molestia alguna, solo mostrar lo poco estimulante de su método. En su artículo *Los grupos chalcas y sus divinidades según Chimalpáhin* Jacqueline menciona:

El objetivo de Chimalpáhin, por consiguiente, fue recabar datos raros e irregulares. Tal fue el objetivo de Chimalpáhin. A pesar de su rareza, su

brevedad, la presencia de lagunas y su carácter discontinuo, las informaciones contenidas en sus Relaciones proveen datos interesantes sobre la forma y vida de los antiguos chichimecas habitantes del centro del actual México. En ello estriba una de las mejores cualidades fácticas de Chimalpáhin. (43)

La cita anterior aclara la intención de Jacqueline cuando menciona literalmente que “la mejor cualidad del autor reside en dar datos concretos al periodo colonial del siglo XVII”, por ende ve en el cronista más enredo de datos que calidad literaria. El enfoque externo que caracteriza el juicio anterior no provoca un interés sobre el texto en sí mismo, ya que, como se ha visto, la propuesta de este estudio parte de la interioridad del texto, lo cual envía un mensaje contrario al que Jacqueline ve en su labor de investigación. A diferencia de ella, este trabajo parte del texto y su estudio lingüístico para posteriormente arribar a lo cultural. Solo así aseguro una comprensión justa y máxima del cronista. Considero que lo único que ha promovido la labor de Jacqueline en mi trabajo es la de advertir lo que no se debe hacer. Sin embargo es una de las primeras investigadoras que abre las puertas al trabajo del cronista. Gracias a ella se ha logrado conocer más, y por consecuencia el interés por el cronista. Por ello consideré viable dedicar unas líneas a su trabajo. Por ahora deseo dedicar un poco más de tiempo a un investigador contemporáneo que se ha dedicado mucho a la obra de la crónica indígena, me refiero a Miguel León Portilla.

*Miguel León Portilla: Palabras recuerdo*

Por último Miguel León Portilla ha abordado el tema de la oralidad de frente, esto es, encarándolo con conceptos claros de tradición oral náhuatl, por ejemplo: *Huehuetlatolli* cuyo significado Portilla traduce como “palabras recuerdo” (Portilla 510). Si bien este concepto no está totalmente estudiado en Chimalpáhin, sí se amplía a toda la producción náhuatl de la época Colonial, y así contribuye a mejorar la comprensión sobre la oralidad en toda la literatura indígena.

Miguel León Portilla ha considerado que el autor, es decir Chimalpáhin, desaparece de la obra en pro de una pretendida “objetividad” como cronista que quiere ser. Sin embargo en la propuesta de este trabajo el ejercicio oral está muy liada con el sincretismo de ambas culturas (la prehispánica y la hispánica), en donde la pretendida “objetividad del autor” desaparece y la subjetividad de un cronista aparece. Por ello Portilla comenta:

Aparte de estas omisiones, puede decirse que Chimalpáhin es un historiador cuyas omisiones y erratas están latentes en su estilo, pero que presenta objetivamente la visión de un pueblo que se vio en la necesidad de recurrir a amplias genealogías para buscar un posicionamiento político-social. Chimalpáhin, pese a lo anterior, también buscó, a su manera, indaga sobre su pasado, es decir, busco fuentes orales en los antiguos, sin embargo su afición a la historia lo ensalza como uno de los mejores cronistas de su tiempo (510).

De la cita anterior, el enfoque de Portilla está en relación al perfil de historiador de Chimalpáhin, sin embargo abordarlo a partir de ahí cambia la estructura de la obra, por consecuencia el cambio se daría de un texto literario (mi tesis) a uno histórico.

De esta manera propongo dos ejemplos para justificar la anterior aseveración. En primer lugar el papel de la metáfora o analogías en Chimalpáhin, tema que en el último capítulo desarrollaré con mayor claridad y atención, para contrastar el método usual de León Portilla con el de este trabajo.

Domingo Chimalpáhin en su Segunda Relación comienza con la narración de la migración del pueblo chichimeca desde tierras lejanas hasta Aztlán: “1 Tochtli, 50. En este año, los antiguos chichimecas llamados teochichimecas vinieron en canoas sobre las *aguas grandes y celestes* [del mar], [...]”. Y continúa “[...] y mientras navegaron sobre las *aguas divinas*, hasta llegar adonde [finalmente] llegaron” (Chimalpáhin 65). “Aguas grandes y celestes” y “aguas divinas” son dos enunciados que en primera instancia aluden a dos referentes distintos. En primer lugar el elemento agua poseyó una carga simbólica importante en la época prehispánica, así en ese contexto precolonial “agua” poseía una connotación diferente a la que poseyó en la colonia, por ello cuando Chimalpáhin engarza agua con celeste y divina, alude a ese sincretismo cultural, que en primera instancia está en nivel semántico, es decir, poseen tanto agua como divinidad semas comunes (claridad, pureza, abundancia...), pero en segunda instancia alude a todo un cambio a nivel de pensamiento (surge lo novohispano), es decir, cuando dice “agua divina” en la concepción prehispánica significó algo muy distinto a lo que en el virreinato significaba. Por ello la metáfora en Chimalpáhin debe concebirse desde el contexto en que se enuncia. La metáfora no es nada sin el condicionamiento espacio-temporal, sin la co-pertenencia de un código lingüístico de una comunidad.

Otro ejemplo se encuentra en la *Primera Relación* cuando Chimalpáhin menciona que “No será necesario [insistir] sobre esto, aunque se marchite la *tierra* y *barro* de que están hechos los hombres, permanece su razón y su entendimiento, [...]” (31). De nuevo la asimilación de los dos elementos, tierra y barro, si bien a nivel semántico poseen semas comunes (los dos elementos de la naturaleza, de la tierra deriva el barro, el color etcétera) que aluden al origen, a la creación, al trabajo, designan un mensaje que excede al literal (nivel y funcionalidad de la metáfora), el cual es el sincretismo entre tierra (como elemento y signo prehispánico) con barro (elemento de connotación bíblica), y así ambos se unen para expresar un tercer mensaje que reúne todos los semas a nivel semántico y referencial o material.

Estos dos ejemplos evidencia que el papel de la metáfora es implicar un nuevo mensaje, un nuevo discurso que trascienda el ámbito léxico y que refleje ese sincretismo de las dos culturas que caracterizaron la etapa novohispana. Desde luego rebate la tesis de Portilla de considerar que la objetividad del cronista opaca la subjetividad del mismo.

Respecto a la anulación del autor, que reitera Miguel León Portilla (512), considero que el perfil subjetivo del cronista está en todo momento. La modalidad dominante es la narración en tercera persona. Suele intercalar su opinión cuando presenta información que proviene de alguna fuente no escrita, de algún pueblo distinto del mexicana o cuando pone en duda la información expuesta, para ello se sirve de emplear un lenguaje en primera persona.

Un elemento característico es la reproducción de diálogos sostenidos por figuras históricas en circunstancias trascendentes. Una vez más es necesario reconocer que

estos diálogos no derivan de fuentes escritas, sino que son ejercicios memorísticos. Los diálogos contienen todos los recursos gráficos para representar al emisor los posibles signos extralingüísticos. Por ejemplo Chimalpáhin nos refiere en el diálogo sostenido por los totolimpanecas con el chalca acxoteca que desde hacía tiempo residía en la región de Chalco:

Con esto, *como según cuentan*, en seguida dijeron los chichimeca totolimpanecas:

-¿no es por ustedes que iremos? Pues por allá iremos a conocer.

Luego dijeron los chalca acxotecas:

-¡está bien, los irán a dejar!

Todavía les pasó allí el año 12 tochtli, de nuevo les llama el *diablo*, les dice:

-ya es suficiente, aquí donde vivimos concluyó nuestra tarea, ¡vámonos! (ctd en León Portilla 79).

El estilo dialógico de la cita anterior muestra la intención de Chimalpáhin de retratar la expresividad del diálogo, como por ejemplo el asombro de los antiguos náhuas, y por lo tanto su predilección por la oralidad más que por la escritura. Solo basta recordar la alusión a Platón en la *Primera Relación* insertándola como ley y autoridad a la hora de enumerar el inicio de la creación del mundo:

También los llamados gentiles, aunque idólatras, nos dan mandamientos y ejemplos acerca de esto; como Platón, quien, en el libro que escribió llamado *La constitución del mundo*, dice que ‘todas las cosas que se han creado han de remontarse a más arriba, [...]’ y en otro escrito suyo llamado *Epístolas* dice: ‘cualquier cosa que hagamos, [...] debemos comenzarla con Dios nuestro señor, [...]’ (Chimalpáhin 33).

Desde luego que las interpretaciones y la citación de las obras de Platón son, en cierta forma, más que erradas y poco intuitivas por parte de Chimalpáhin, pero por ahora no importa mucho ese aprendizaje filosófico del cronista, sino rescatar que se vio influenciado por tesis filosóficas, particularmente por el diálogo platónico.

Las interpolaciones de diálogos son escasas a comparación del hilo narrativo que sigue la obra. Sin embargo los diálogos trascendentes con personajes claves en la historia presentan la variante de evidenciar la opinión del autor respecto a la fuente citada. Si le parece a Chimalpáhin idónea o no la información dada, de cualquier manera realiza paralelismos para comparar una fuente con otra dejando al lector la tarea de concluir o emitir su juicio. Por ejemplo Chimalpáhin cita en su *Primera Relación* el paralelismo de dos teorías, que bien puede ser considerado como un elemento dialéctico de tesis, antítesis y síntesis. Sin embargo no deja de perturbar para el lector contemporáneo de Chimalpáhin encontrarse con dos culturas dispares:

-¡vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al señor del cerca y del junto, a aquél de quien son los Cielos y la Tierra, nueva palabra es ésta la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos, porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la Tierra, no solían hablar así:

-¿y ahora nosotros destruiremos la antigua regla de vida?

Esto fue lo que dijo el antiguo tlamatini, contrario a lo que enseñan muchos teólogos doctores, que se confirma en el Concilio Lateranense con el papa Inocencio III. (41).

En la cita anterior se muestra la oposición de las antiguas creencias entre dos culturas que no coincidían en su cosmogonía. Chimalpáhin deja traslucir su inclinación por una en especial al describir de manera pormenorizada la antigua tradición prehispánica, contra la dureza y simpleza con que trata a la nueva fe cristiana.

La característica recurrente en la obra de Chimalpáhin consiste en iniciar con los datos cronológicos. Seguidos del hilo narrativo de forma anecdótica, deja traslucir diálogos completos de personalidades trascendentes, en las cuales reconoce la oportunidad de emitir su opinión personal aún siendo contraria a la ley cristiana.

Las notas o citas de referencia de Chimalpáhin se pueden dividir en antropónimos. Estos evidencian el conocimiento de los datos completos de todos los señoríos del centro de México junto con sus principales reyes y sacerdotes. El segundo

corresponde a una lista de topónimos que describe de forma inquisitiva y objetiva. La tercera lista es una serie de nombres de filósofos laicos como Platón, Sócrates y Diógenes Laercio, entre otros.

La constante alusión al tiempo por parte del narrador es nostálgica. Como queriendo recuperar el pasado con solo enunciarla, p. ej. “y que no se trata de fábulas y de cuentos inventados sino de la pura verdad, se puede colegir porque desde tiempos inmemoriales así lo aseveraron los antiguos mexicas, [...] y sus taltoques [...] No se trata de cuentos...” (Chimalpáhin 1064). El cronista revalora los discursos orales provenientes de la tradición de los profetas, líderes o tlailocas. La añoranza por el discurso oral se percibe explícitamente, como en la cita anterior o de manera constante, pero sutil. Por ejemplo cuando narra la historia del mítico Quetzalcóatl comenta: “dicen que se internó en la región del humo y del rojo; dicen también, y todos lo creemos, que de nuevo vendrá para restablecer la ciudad de Tollan, que quedó asolada [...]” (1066). ¿Qué significa *todos lo creemos*? Lo obvio, Chimalpáhin no sólo se identifica con su tradición, sino también con cada discurso oral del cual tuvo acceso, si recordamos, en la teoría de Milagros Ezquerro, la anamnesis voluntaria y en este caso involuntaria (45) se aplica a nuestra búsqueda. Chimalpáhin buscó y encontró lo que ya sabía, con lo que se identificaba, la otra historia de Quetzalcóatl, es decir, lo irreal, lo mítico, lo que representa vanas ilusiones y paganismos barbaros de los antiguos, y que aún así decidió consignar en su obra. Las líneas anteriores contrastaron el proceder de este trabajo de investigación que devela ese elemento oral y subjetivo del cronista contra el estudio de Portilla que de alguna manera continúa privilegiando el carácter historiográfico de Chimalpáhin.

De acuerdo a León Portilla la tradición prehispánica, con su posterior transmisión, se muestra en forma de sentencias morales en boca de los más antiguos sabios *tlamatinis*. Y, en base a este descubrimiento, el estudio sobre obras indígenas de aquella época se detendrá en el reconocimiento de estos enunciados morales. Sin embargo la oralidad implica una multiplicidad de matices que la memoria ordena y manifiesta. Esta multiplicidad de matices orales no son atendidos en profundidad por Miguel León Portilla. Porque de nuevo, la omisión de esos elementos por investigar contribuyen a minimizar el papel de la prioridad que concedió Chimalpáhin en su obra a la oralidad (como he intentado mostrar líneas arriba), y por antonomasia, el imperativo que se autoimpuso de resguardar la tradición oral “para que no se olviden y no se pierdan [...] una relación hecha con arte sobre la antigua forma de vida” (23).

### *Vida y obra de Chimalpáhin*

Este apartado está dedicado a la biografía de Domingo Chimalpáhin debido a la nula importancia dedicada a su vida. Destacando las peculiaridades de su personalidad, así como de su formación, que se ajustan a la hipótesis de este trabajo. Me refiero a ese aspecto de subjetividad y formación secular que permitieron una visión más amplia sobre la temática que desarrolló a lo largo de su vida literaria. También se abordará otro aspecto del perfil del cronista, se trata de su estilo de escritura que he denominado como *descripciones placenteras versus obligadas*. Así comenzaré con los datos biográficos del cronista.

Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáhin Cuauhtlehuantzin nace en 1579 en Tzacuautitlan Tenanco Chalco. Sus padres descendían de nobles tlailocas quienes gobernaron en el señorío de Tzacuautitlan Tenanco desde la fundación del pueblo en 1269 hasta 1520. Chimalpáhin se traslada a México donde recibe una educación de los frailes franciscanos. En 1539 se le encomienda el cuidado de las instalaciones de la iglesia de San Antonio Abad, cargo que detenta por muchos años.

A partir de 1607 comienza una composición de obras de carácter histórico fungiendo como autor, escribiente, compilador, traductor o simple copista. Durante treinta años se dedico a esa labor.

En esos treinta años es posible reconocer una línea de influencia literaria. Es así que en 1606 aparece impresa en México la obra de Henrico Martínez intitulada *Reportorio de los Tiempos y Historia Natural de esta Nueva España*. La cual debió de ser importante influencia en el género literario de Chimalpáhin. De igual forma el *Sermonario en Lengua Mexicana* del franciscano Juan Bautista Viseo fungió como

directriz de su vocación historiográfica. Los manuscritos que heredó Chimalpáhin de su abuelo y padre fueron decisivos para su vocación histórica.

En sus relaciones se revela como un historiador acucioso y crítico. Se caracteriza por la viveza y altura literaria de sus descripciones.

Su intención de legar el pasado escrito a sus coetáneos indígenas se radicaliza al redactarlos en náhuatl (aún cuando conocía el castellano), por ello menciona que “esta relación de la ciudad y de los linajes señoriales, que se han pintado y escrito en papeles con tinta negra y roja, nunca se perderá ni se olvidará, se guardará por siempre” (Chimalpáhin 295).

La educación franciscana marcó una línea de trabajo en el quehacer literario de Chimalpáhin. Por ello es comprensible su dedicado estudio hacia los griegos y los latinos. De igual forma el amplio conocimiento de la escolástica medieval (su pasión por la vida y obra de san Agustín está latente en cada descripción de sus *Relaciones*) amplió su horizonte proveyéndolo de herramientas literarias para abordar ese discurso histórico y artístico, que pretendía narrar el devenir del hombre desde su origen hasta la llegada de los españoles, lo cual dio como resultado sus *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan*.

La obra de Chimalpáhin está escrita en lengua náhuatl, la mayor parte se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia bajo la clasificación de *Manuscrito mexicano n° 74*. Es cierto que trabajó como traductor, copista y compilador, pero de ello no existen pruebas literarias salvo las simples menciones. Las obras que sí existen físicamente son las siguientes: *Las Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan*, *El Memorial de Colhuacan*, el *Diario de Chimalpáhin* y el reciente descubrimiento de la

*Quinta Relación Bis* (nombre que asignó el paleógrafo Rafael Tena). A consecuencia de las nuevas obras descubiertas se ha estado realizando labores paleográficas y de traducción por diversos autores como: Antonio de León y Gama, Faustino Chimalpopoca Galicia, Eugène Goupil, Günter Zimmermann, José Rubén Romero Galván, Susan Schroeder, entre otros. Sin embargo es rescatable el trabajo de paleografía emprendido por Rafael Tena en la colección de CONACULTA denominada CIEN DE MÉXICO, la cual ha traducido en edición bilingüe las *Ocho Relaciones*, *el Memorial de Colchuacan*, la *Quinta Relación Bis* y *El Diario*. Interesante la labor de Tena ya que tradujo la lengua náhuatl a una sociedad mexicana moderna, la cual (sacrificando notas y explicaciones en el texto) logra acercar a más personas las crónicas de Chimalpáhin<sup>10</sup>.

La obra más conocida y trascendente en la producción de Chimalpáhin son sus *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan*, obra que es el objeto de estudio de esta investigación.

Las *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan* abordan la historia desde la creación de Adán y Eva, el advenimiento de Jesucristo, la Conquista y los primeros años del régimen Novohispano; pasando por el poblamiento del Nuevo Mundo, el de algunas regiones de Mesoamérica, en especial el altiplano mexicano, y el devenir de pueblos importantes como el culhuacano y el mexicana.

La obra se encuentra organizada en ocho Relaciones:<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Véase p. 22

<sup>11</sup> Cabe aclarar que el orden en que aparecen colocadas y numeradas las diferentes *Relaciones* dentro del actual volumen de CONACULTA no refleja necesariamente el orden en que fueron escritas.

1. *La Primera Relación* trata de Dios, principio de todas las cosas; de la creación del mundo y del hombre.
2. *La Segunda Relación* trata sobre cómo llegaron los antiguos chichimecas a Aztlán Teocolhuacan en el año cincuenta de nuestra era poco después del nacimiento de Jesucristo. Describe los cuatro continentes de la Tierra.
3. *El Memorial de Colhuacan* narra la historia de esa ciudad desde el año 670 hasta el 1299.
4. *La Tercera Relación* relata la historia de los mexicas desde el año 1064 hasta el 1519.
5. *La Cuarta Relación* narra la historia de los totolimpanecas, tlacochealcas, acxotecas y tenancas desde el año 50 hasta el 1241.
6. *La Quinta Relación* continúa la historia de los totolimpanecas y tenancas, e introduce a los tecuanipantlacas y poyauhtecas. Desde el 1269 hasta el 1334.
7. *La Quinta Relación bis* narra la historia de los mexicas tenochcas y de los señoríos de Chalco Amaquemecan desde el 1426 hasta el 1522.
8. *La Sexta Relación* narra la historia de varios grupos pobladores de Amaquemecan y de Tlalmanalco desde 1258 hasta 1612.
9. *La Séptima Relación* narra la historia de los tlacochealcas-tlalmanalcas desde 1272 hasta 1591.
10. *La Octava Relación* plantea la genealogía de los principales señores de Tenanco, aquí Chimalpáhin revela las fuentes que empleó para sus *Relaciones*.

Es así que la obra de Chimalpáhin responde con sus *Relaciones* a la necesidad de buscar en el pasado los elementos necesarios para construir con “lo que se dice y se cuenta” (Chimalpáhin 35) una historia en la que su propio grupo pudiera verse reflejado.

## Capítulo II

### La crónica en la Nueva España s. XVII

#### *Contexto de la Nueva España del siglo XVII*

Este periodo ha sido consignado como el “siglo del olvido” o del “atraso” (Marichal 322). Pero la paradoja es que en efecto económicamente España estaba diezmada, perdía territorio conquistado y en definitiva su hegemonía se derrumbaba. Sin embargo, para la población novohispana se abría la posibilidad de obtener un grado mayor de autonomía y su principal aliado eran las circunstancias.

Los países aliados contra España eran Francia, Holanda e Inglaterra. Ellos fueron quienes empezaron a ganar territorio perteneciente a la Corona. Un factor importante que mermó la situación de España fue el contrabando de piratas que obtenían el botín, principalmente de plata, que interceptaban de Europa a América, un ejemplo de ello fue Holanda. Así ante la pérdida evidente de territorio y poder, España decidió llevar a cabo la Guerra de los Treinta Años de mano de los Habsburgo y de la España de Austria, se inició un costoso esfuerzo bélico, en donde finalmente la Corona española no pudo sino aceptar la derrota y ceder su hegemonía a los nuevos países aliados.

Un factor decisivo que explica el por qué esos países aliados de Europa no pudieron conquistar el territorio novohispano, particularmente el actual territorio mexicano, fue el arraigado elemento cultural, lingüístico y principalmente religioso del cristianismo. Es decir que en poco más de cien años ya estaba plenamente digerido en la

sociedad cierta identidad mestiza. Ya los pobladores luchaban por su religión y su lengua.

En realidad este arraigo cultural que mantuvo a la Corona en la Nueva España no fue una de las razones por las que se aceptó cierta independencia o autonomía de la misma, sino que se debió a que en ese periodo de guerra existió una casi nula comunicación entre las leyes que se expedían de España y el tiempo que tardaban en llegar a la Nueva España. Así esta cesura temporal fue aprovechada por las castas inconformes (que siempre eran los criollos o mestizos) para adjudicarse funciones que no les pertenecían por ley. Al notar esto desde España se optó por aprobar cierta autonomía e independencia para esas castas, y así en mayor medida para evitar una eminente sublevación de aquél territorio que mantenía, económicamente, la guerra de España, y no precisamente en un real beneficio de la población novohispana.

Ahora es pertinente realizar un análisis del fenómeno de la recepción de la obra de Chimalpáhin en el público de su época. Por ello ya se ha hablado del estado político en que se encontraba la sociedad novohispana, pero en este momento estudiaremos el factor ideológico en que se encontraban, el cual siempre condicionó la recepción de las obras, en donde Iglesia y el canon literario influyeron en el público lector, pero también en los autores del momento, sin exclusión de Chimalpáhin.

El orden político e ideológico para las castas indígenas novohispanas implicaba demostrar por medio de documentos la pertenencia directa con dicho linaje prehispánico a través de la asimilación de la tradición cristiana y prehispánica, para así obtener el posicionamiento político-social dentro de la sociedad novohispana. Para ello las principales familias indígenas crearon y exhibieron grandes documentos genealógicos

que competían con las otras familias. Así, la Iglesia, en primer término, y el orden social y político fungieron como el principio de autoridad que determinó y condicionó el significado en la recepción de la obra de Domingo Chimalpáhin. Esas instituciones culturales interpretaron la obra, en un primer estadio, bajo este principio de autoridad y que solo posteriormente realizó una lectura místico-religiosa de la obra, interpretación siempre derivada como una consecuencia de la primera.

Para comprobar la tesis anterior he de recurrir al tomo I de *Las Ocho Relaciones* de Chimalpáhin. En ella está condensada el mayor número de ejemplos que intentan insertar a la familia y ciudad del cronista con la trama cristiana, y que demuestra, simultáneamente, su linaje antiguo; también ocuparé el libro *La sociedad novohispana* editado por el Colegio de México debido a que provee de fuentes fidedignas para derivar la recepción del público contemporáneo de Chimalpáhin.

Chimalpáhin a partir de su primera Relación inserta la historia del inicio del mundo de la religión cristiana: “[...] a todos los naturales pobladores de esta Nueva España, nos importa saber que solo una vez fue formada con tierra y barro la simiente que se llama primera generación humana, [...]” (29), y nos advierte que “aquí empieza la primera relación, el discurso y exposición contenida en todo este primer escrito” (29). He subrayado la clara intensión de Chimalpáhin de decirnos que éste es el primer discurso que conviene conocer, y de cual el suyo, es decir su *Relación*, se basa y condiciona. Y en realidad durante toda la *Primera Relación* no hace sino relatar la historia de la creación del mundo que la biblia explica. La primera implicación del ejemplo anterior es el reconocimiento literal del *principio de autoridad* que condicionará, en inicio para el autor, la composición de la obra y su posterior recepción. Como he mencionado este principio de autoridad es la Iglesia y por antonomasia un

aparato ideológico que se ve latente en el autor, pero también el condicionamiento político y social, ya que como menciona Solange Alberro “la confiabilidad de los registros genealógicos derivaba del reconocimiento a su parroquia y a la Iglesia” (97). Prueba de ello es el propio nombre de Chimalpáhin, que en su complitud se llamaba Domingo Francisco de san Antón Muñón Chimalpáhin Cuahutlehuantzin, en el cual confluían la religión cristiana y la prehispánica, aludiendo a las dos órdenes religiosas: franciscanos y dominicos. Independientemente de ello Domingo Chimalpáhin una vez que da fin al discurso religioso se dedica a asimilar las fechas de la era cristiana con la prehispánica para hacer coincidir el inicio de la migración de su pueblo y familia con el asentamiento de la misma en el altiplano mexicano denominado Aztlán:

Aquí comienza un viejo papel de anales mexicas, que compusieron nuestros antepasados y abuelos en la noble cabecera de la ciudad de Chalco Amaquemecan; por medio de ellos contaban sus años cuando vinieron a morar en estas tierras por disposición de Jesucristo, [...] he aquí el primer ciclo de su cuenta de años, el cual siempre comenzaba con el año 1 tochtli y lo terminaba con el año 13 calli. He aquí el primer año de la cuenta de años de los antiguos cuando aún no habían comenzado entre la gente los años de Dios, cabeza y principio de la antigua cuenta de años. (Chimalpáhin, 234).

Éste es el momento cuando Chimalpáhin comienza a insertar a su pueblo en la trama cristiana y en aquél principio de autoridad que posicionará a él y a su familia. Aún cuando en la obra, o en la misma materialidad del texto, se trate de implicar un

sentido distinto, como por ejemplo cuando menciona al principio de la *Primera Relación*: “debe saber que yo Domingo Chimalpáhin, me puse a buscar a todos los que todavía ahora en nuestros tiempos conocían a esos huehuetlatolli, afín de que no se pierdan ni se olviden,” (15) y así el contraste se da entre lo que el texto en su materialidad dice y lo que aquél principio de autoridad externo condiciona, ambas son válidas ya que tienen argumentos a su favor, pero el condicionamiento social-religioso-político que fungió como un principio de autoridad opera con fuerza contraponiéndose al texto<sup>12</sup>. Sin embargo ¿cómo fue leído el texto?, es decir, ¿fue leído por un público que operaba de la misma manera que el autor, esto es, bajo un principio de autoridad encarnado en lo político-social y la religión, o más bien como una obra que logró consensar la tradición prehispánica y cristiana en pro de una naciente sociedad, la novohispana? En realidad para el propósito de este trabajo solo abordaré la primera posibilidad, pero es claro que a partir del condicionamiento político y religioso nace lo novohispano. Pero el público del momento compartía los prejuicios y necesidades de Chimalpáhin, por ejemplo en 1606 la sociedad novohispana privilegiaba los repertorios o libros de carácter historiográfico, con estadísticas y detalles minuciosos de la sociedad novohispana, prueba de ello es el famoso libro de Henrico Martinez intitulado *El repertorio de los tiempos*, el cual ejerció una profunda influencia en Chimalpáhin (207). Así la recepción de las obras de aquella época implicaba mirarlas con ojos de historiador más que de literato, esto posibilitaba que el significado y la interpretación

---

<sup>12</sup> En primera instancia pareciera una contradicción sostener el elemento ideológico con la tesis básica de este trabajo (análisis textual que devela la síntesis cultural y por consecuencia el ejercicio de la oralidad), pero solo hago notar que afuera del texto residió una fuerza ideológica intensa, la cual no pudo ser indiferente para Chimalpáhin, pero que no pudo trastocar el ejercicio lingüístico-literario del autor.

tendría que derivar de una autoridad (por ejemplo recurrir a algún padre de la iglesia o a la biblia, en el caso de Chimalpáhin a fechas precisas).

Pilar Gonzalbo en el mismo libro, *La sociedad Novohispana*, provee de un ejemplo ilustrativo respecto al método escolástico que heredaron la sociedad novohispana a la hora de interpretar el texto, momento en el cual se recibió la obra del cronista y que, como hemos indicado líneas arriba, se leyó bajo un paradigma ideológico que condicionó la semántica de la misma. En dicho libro se menciona el silogismo clásico de corte aristotélico-tomista, el cual dicta el ejemplo clásico: “Todos los hombres son mortales (premisa mayor), Sócrates es hombre (premisa menor), por lo tanto Sócrates es mortal (conclusión) (221). Bajo esta fórmula lógica que implicaba la aceptación de una premisa mayor que partía a priori (una autoridad) se derivaban las diversas conclusiones lógicas. Así en la época colonial del siglo XVII este paradigma lógico estaba implícito en el ideario de cada poblador, a fortiori la recepción de la obra fue leída bajo dicho principio de autoridad.

A modo de conclusión es menester recordar que la tesis principal de Pilar Gonzalbo radicó en reconocer y estudiar ese principio de autoridad que condicionó la estructura y la recepción del quehacer literario, y por consecuencia en la crónica de Chimalpáhin, de la sociedad novohispana del siglo XVII, método que se materializó en la asimilación de dos puntos específicos: simbiosis paralela de las dos tradiciones, la prehispánica y la cristiana, cronometrando tiempos y finalidades; y por último realizando una labor genealógica para mostrar la ascendencia regia prehispánica y así ocupar una posición política y social digna de dicha familia y población. Es decir, el significado no se encuentra en la plena materialidad del texto, sino que es necesario recurrir al exterior buscando ese principio de autoridad que determinó la obra. En el

plano del receptor, como se ha mencionado, dos aspectos son relevantes: el primero es la ingente producción de obras con carácter de historias, como los repertorios, que condicionan la forma de leer e interpretar el texto, lo cual siempre ha reconocido un principio de autoridad que dirige la hermenéutica; el último punto consiste en el reconocimiento del paradigma silogístico que implicaba la asimilación de una premisa mayor, es decir una autoridad, el cual estaba en el ideario de la sociedad novohispana. Finalmente por lo anterior es viable considerar que el sentido del texto no está dado por el texto mismo, sino por el contexto que siempre apela a una autoridad, lo cual siempre derivaría muchos sentidos del mismo.

#### *Crónica y discurso en la sociedad novohispana, siglo XVII*

Bajo ese contexto de ambigüedad comunicativa y conflicto bélico la sociedad de la Nueva España demandaba un cambio. Varios fueron los movimientos que se efectuaron en la sociedad del momento, pero existe uno en específico que atrae la atención de este trabajo, este cambio es de tipo lingüístico, es decir, se trata del discurso en la sociedad novohispana del siglo XVII.

Cuando se desarrollaban conflictos de tierras, de castas o linajes, pero especialmente juicios civiles o judiciales, se presentaba el fenómeno de la ambigüedad de *calidades* (Alberro y Gonzalbo 104), las calidades atendían a un cantidad de situaciones específicas que definían a un sujeto o persona de la gran orbe novohispana, por ejemplo su linaje (español, criollo, mestizo, mulato etcétera), su profesión, su color de piel, estado civil, es decir solteros o casados, en fin una gran gama de circunstancias que eran atendidas por los jueces para deliberar la culpabilidad o la inocencia del

acusado. Lo anterior permitió que cada procesado ante el juzgado fuera adquiriendo la destreza o malicia de hacerse pasar por otro con mejores circunstancias económicas o morales, y en realidad a lo que se atendía en los juzgados era al elemento apariencial o retórico, así el discurso era un arma que influía mucho en el destino de los implicados.

Liado al conflicto de la tergiversación de las calidades de los pobladores novohispanos y de la ambigüedad en el discurso, se evidenció una causa en específico, y fue precisamente la multitud de castas que derivaron, las cuales se fueron mezclando entre sí y originó una búsqueda de identidad, en la cual cada grupo se apropiaba de una lengua, de un discurso y de una peculiar forma de ver su contexto, su presente y su pasado, es decir que se forjó una especie de cosmovisión. Un ejemplo de la mezcla de discursos y de coexistencia fueron las viviendas de clase media de aquella época: “ahora bien, estas innegables diferencias nada tenían que ver con una rigurosa separación; más bien al contrario, lo que se aprecia es que en la misma calle y aún en el mismo edificio vivían personas de distinta calidad” (104), y en ese mismo sentido, varios espacios del territorio novohispano estaban caracterizados por la convivencia (en este sentido discursiva u oral) entre distintas castas, las cuales más que diferenciarse o separarse, se unieron discursivamente.

La orden de los jesuitas fue dentro del clero regular la que más aportaciones realizaron para facilitar el acceso a la educación a la mayoría de la población de escasos recursos, como indios, negros y mulatos. Es relevante como aún siendo esclavos muchos de ellos tenían nociones de latín y retórica, muchos ya sabían leer y escribir (115), y estas cualidades intelectuales dan muestra del papel que la educación ocupó en la vida de los novohispanos, y así para señalar una dinámica oral de la época, sin duda fue la facultad de saber leer, escribir y expresarse, ya que como hemos visto líneas

arriba, una comunidad se identificaba a través de un peculiar uso del lenguaje. Por ello se está en presencia de una sociedad que siempre estaba aparentando ser algo más, que a base de ciertas artimañas aparentaba algo para ubicarse en una mejor posición, muchos de los maestros de la época fueron acusados de ser mulatos o esclavos, lo cual era una acusación grave debido al papel u oficio que desempeñaban, pero salían airoso en la medida que demostraban competencias de lecto-escritura (111).

Si he de hablar de contexto me parece viable hablar de espacio en la literatura de Chimalpáhin. Ambos, contexto y espacio, no están separados. Quiero aprovechar la oportunidad de este proyecto para reflejar en unas breves líneas el trabajo realizado en un seminario que atendía el espacio en la literatura, en este caso para las *Relaciones* de Chimalpáhin. Ya que va de la mano con el análisis discursivo que se ha venido haciendo junto con el socio-político.

Entorno al *espacio textual* existe un aspecto que deseo recuperar y a partir del cual permite otra lectura a la obra del cronista nahua, se trata de la *geometría de las formas espaciales*. Éste último elemento enuncia que toda obra, novela o poesía, se encuentra elaborada de tal forma que su contenido temático, como el propio argumento, sigue una dirección que podría denominarse geométrica, esto es que el devenir de un personaje se esquematiza como vertical, horizontal, espiral o cíclico en donde, por ejemplo, el descenso o ascenso de los personajes en su constitución literaria permite descubrir el sentido de la obra, es decir si tiende por ejemplo al pesimismo debido a un esquema vertical de descenso. En el caso de mi autor, Domingo Chimalpáhin, la

geometría que se manifiesta como relevante<sup>13</sup> es la horizontalidad, la cual procedo a desarrollar.

Un fenómeno primario y relevante en las *Ocho Relaciones de la ciudad de Chalco* corresponde al devenir de los nahuas de un punto determinado, inicio de la peregrinación, hacia el anhelado territorio de Aztlán, en donde por la guía de un sacerdote místico van sorteando los inconvenientes del traslado. Este fenómeno que se retrata tiene la característica de ser expansivo, ya que en cada momento se incorporan nuevas ideas, conceptos, versiones y en donde el imaginario de ese hecho<sup>14</sup> o suceso se engrosa y ensancha, de lo cual resulta la imagen que he denominado como *horizontal*, es decir que se amplía hacia los lados. Por ejemplo al comienzo de la narración de este suceso Chimalpáhin menciona: “Aquí comienza un viejo papel de anales mexicas, que compusieron los antiguos chichimecas, [...]. Ya se dijo que ciertamente por disposición de Dios nuestro señor vinieron a morar aquí los antiguos, los cuales eran idólatras; pero fue maravilloso el modo en que vinieron, el modo en que se dispuso que vinieran a asentarse aquí” (57). De lo anterior se insertan varias ideas que en ninguna medida permiten una dimensión vertical de tipo ascensional o descensional, circular o espiral, ya que la ambigüedad del discurso y lo abigarrado de ideas solo posibilita la expansión de la imagen del traslado de los mexicas, en donde inicia aludiendo a la tradición nahua de los anales, posteriormente inserta el pensamiento cristiano aludiendo a que de la mano de Dios ellos arribaron a la tierra prometida, pero también aclara que eran idólatras, es decir sancionando esa tradición pagana, pero por último reconoce la

---

<sup>13</sup> Relevante en la medida de que esa forma condiciona el sentido general de la obra, al ser una crónica con pretensiones de omnicompreensiva, he separado el elemento literario de la misma la cual me ha permitido realizar este esquema de geometría.

<sup>14</sup> Ya que lejos de ser un mito fundacional, cobra carácter de cierto en la historiografía.

maravilla de la tradición oral cuando dice que “aún así fue maravilloso el modo en que vinieron a asentarse aquí” (333). Claramente se vislumbra el estilo confuso e híbrido del mensaje del cronista que no ha podido seguir una vía lineal y “confiable” para redactar ese tipo de suceso, lo cual me permite inferir que la elección de una geometría de tipo horizontal en donde las imágenes, el discurso y los datos no se sobreponen unos a otros, sino que siempre aparecen en un mismo nivel semántico, esto es de confrontación y de expansión de ideas y criterios, por ello bien a mencionado Rafael Tena que Chimalpáhin fue un cronista crítico que no tuvo miedo o inconveniente en confrontar datos y emitir juicios, que más como un estilo, figura como una cortesía para el lector, ya que le permite dudar e interpretar los datos leídos de una manera más libre.

Es claro que existen más ejemplos que continúan con el mismo tono de horizontalidad, sin embargo he elegido el pasaje más significativo de la obra, el traslado de los mexicas, para dar cuenta de que la figura geométrica que más impera en la crónica es la horizontal que tiende a expandirse hacia los lados permitiendo la incursión de un lector que, como el autor, se vuelve crítico y confrontativo con los datos obtenidos en la obra.

La visión horizontal permite ver que el orden social en la Nueva España contó con códigos que permitieron a sus grupos pensarse como un conjunto de corporaciones y comunidades en un régimen de cristiandad (Hausberger 293), por ello su complejidad dio lugar a un multiculturalismo difícil de describir, sobre todo en relación con los grupos populares cuyas fuentes, a pesar de las huellas dejadas por las cofradías, son escasas. Con todo, es posible destacar algunas líneas maestras. La omnipresencia de la religión entendida como intervención decisiva de la providencia y coextensión de las autoridades eclesiásticas con el todo social. En seguida, un ambiente convencido de la

unidad de los saberes y apasionados por las letras y las lenguas que los expresaban con orden, razón y concierto. No es baladí que uno de los mejores colonialista asegure que “el laicísimo y la especialización extrema de nuestros días les resultarían ajenos” (Alberro 293). Independientemente de ello la inmensidad del nuevo mundo siempre fue un desafío descomunal para la empresa cristiana. Así que fue preciso construir respuestas sintetizadoras, estables y permanentes con qué abarcar la diversidad autóctona y asumir las corrientes migratorias, el mestizaje y los cambios culturales. Tales respuestas florecieron durante este siglo estudiado.

Respecto a la lengua la necesidad de comprender y traducir realidades de las Indias hizo que la gramática, primera de las artes antiguas, desembocara en las ciencias del “bien decir” o retórica, antes que en una dialéctica de índole puramente especulativa asimilada a la lógica. Por lo tanto se trataba de un cúmulo de saberes concebido como útiles a las ciencias civiles. Como ya se ha mencionado se trataba del papel de la historiografía como fuente de carácter civil, principalmente para dirimir pleitos de tierras o jurisdicciones. Fue la retórica el soporte y articulador de dichas disciplinas.

Reiterar y convencer fueron el cometido de los sermones, tratados, memoriales, poemas, crónicas, emblemas, cánticos, pinturas, esculturas y edificios. Arma persuasiva y disuasiva por excelencia, el sermón consagró su celebridad y creció en belleza y elaboración. Era clave de exhortación moral, pero también de buen uso de la lengua. Una predicación rica en conceptos buscó estimular la sensibilidad y la imaginación de los oyentes, tanto de la gente sensible como de los letrados. Por ejemplo Miguel Sánchez, Antonio Aldrete y Pablo de Salceda fueron predicadores que embelesaron a las multitudes (297).

La crónica colonial del siglo XVII fue de amplio carácter histórico y de derecho. Por ejemplo las controversias sobre la legitimidad de la Conquista, la naturaleza de los indios y los siervos personales de éstos, el interés principal se ubicó en el problema de la identidad jurídica y política de los dominios americanos del rey de España. Las crónicas e historias inauguraron un nuevo tipo de literatura. La sociedad novohispana del siglo XVII creció con este tipo de crónica, pero especialmente con la educación o estudios que se formaron a la par de dicho incremento de la vida literaria.

Siempre las profesiones relacionadas con los estudios tuvieron mayor prestigio que los trabajos manuales, aunque ello no estuviera ligado a una mayor retribución económica, y en ese sentido es representativo de la fluctuación en el aprecio del mestizaje lo acontecido con las ordenanzas de maestros del noble arte de leer y escribir, que de acuerdo con Dorothy Tanck se promulgó en 1601 por el virrey Conde de Monterrey (112). En efecto había llegado la hora en que la sociedad novohispana levantaba la voz contra las medidas restrictivas derivadas de la política borbónica.

La crónica del siglo XVII fue un ejemplo sintomático de las necesidades inmediatas del estrato político y social. Es decir, la religión y la Corona necesitaban de armas jurídicas-literarias para solventar la vida en auge de la sociedad, que en sus diversas castas se problematizaban en juicios civiles, por ello los literatos necesitaba de un acercamiento directo con la vida de castas en la sociedad. Una de las fuentes principales que develan el discurso peculiar y significativo de la sociedad novohispana fueron los registros parroquiales. Ahora hablaré de ellos.

Durante trescientos años de colonia los registros parroquiales se fueron engrosando con el devenir de la naciente sociedad, la cual se iba amoldando a las

nuevas instituciones y su proceder burocrático. Por ello sigue siendo una fuente de satisfacción para los paleógrafos referirse a esa fuente histórica. Particularmente me interesa rescatar el registro sobre el conflicto de tierras. Ya he hablado las pocas inserciones en las Ocho Relaciones respecto al conflicto de tierras. En ellas se plantean la disputa entre, por lo general, dos familias mostrando documentos o apelando a autoridades para demostrar que ellos y solo ellos son los poseedores legítimos de las tierras. No es baladí que esas inserciones se presenten en las narraciones sobre la creación del mundo, sobre el discurso náhuatl y su síntesis que he mostrado, la pregunta principal es ¿por qué se insertaron?, ¿a qué responde su elección?, ¿qué mensaje quería transmitir? Antes de responder las interrogantes, preciso definir el trabajo de los registros parroquiales ya que, como se ha visto, formó un discurso ejemplar en el cual se interceptaron varias voces, por ello funge como un espacio único de estudio discursivo novohispano.

Lejos de cumplir con un acto de fe para la naciente sociedad novohispana, lo que me interesa rescatar es el aspecto pragmático de esa institución, digo institución a sabiendas que desde la noción moderna de ideología se comprende que forma parte de lo que Marx denomina superestructura. Ésta es la base de la consciencia explotadora encarnada en principios y valores que son presentados como la “realidad” (Bartra 93). Así “La realidad” estaba encarnada por lo que se documentaba en dichos registros parroquiales, por ello Pilar Gonzalbo Aizpuru recuerda la importancia del Tercer Concilio de Trento en 1585:

Para evitar inconvenientes que con el olvido de las cosas y el discurso de tiempo se suele seguir, especialmente en iterarse sacramentos o contraerse matrimonios en grados prohibidos, por ignorancia del parentesco, este sancto concilio ordena que cada uno de los curas tenga tres libros; en el uno de los cuales assentará los bautizados y sus padres y madres y padrinos y el nombre de quien los baptizó [...]. En el segundo escribirá en una parte los que se casaren y los nombres de sus padres y madres y los testigos [...] y a otra parte escribirá los que murieren [...]. En el tercer libro pondrá el nombre de los confirmados [...] (34).

Este párrafo del Concilio muestra la relevancia de asentar en forma de registros la vida de los pobladores, en donde se consignarían los eventos más representativos en la vida del hombre, como son los bautizos, casamientos y, al menos para la sociedad, la muerte. El principal objetivo de este apartado es rescatar ese discurso en los registros parroquiales, principalmente el referente al conflicto de tierras que se encuentra en las *Relaciones* de Chimalpáhin, pero la frase inicial de la cita es esclarecedora: “Para evitar inconvenientes que con el olvido de las cosas y el discurso de tiempo se suele seguir [...]” (34), en donde se matiza el elemento de no olvidar la información, de evitar las iteraciones o repeticiones que provocan la ambigüedad. Precisamente el acudir a los registros fue la principal maniobra de los representantes de la Nueva España.

A lo largo de las *Ocho Relaciones* se encuentran dos inserciones que implican una disputa de tierras y su petición de resolución. Para ello primero habrá que definir qué son las inserciones en la obra de Chimalpáhin. No existe en la actualidad un trabajo al respecto, pero ello no implica que no se pueda inferir el significado de las mismas.

Así la estructura de las inserciones constan de dos momentos: en principio es una exposición extensa de los personajes que dan fe del territorio en disputa apuntando quiénes son los personajes que se encuentran en litigio agrario, y en segundo lugar la apelación a la palabra de los que dan fe de un sola persona que amerita ser reconocida como el verdadero dueño del territorio. En este último punto, el segundo aspecto, está implícito un aspecto a considerar y consiste en que se pone en duda el juicio del gobierno de la Nueva España, ya que si se apela a la palabra de los pobladores es porque el juicio del gobierno ha sido adverso, y por lo tanto se necesita otro que sea más cercano a ellos. Así se manifiesta cuando en la *Primera Inserción* se enuncia:

Este papel no lo confirma nuestro señor el virrey don Antonio de Mendoza; pero en la relación podrá verse cómo merecieron sus tierras [...], porque ellos ganaron toda la región de los montes blancos y largos, [...]; y todo se hizo a solicitud de los de Itztlacoauhcan.

Pasó ante nosotros; y por eso lo confirmamos con nuestros nombres y nuestras firmas: (Chimalpáhin 55).

En la cita anterior deseo subrayar dos tesis: en primer lugar el fundamento del “papel” como muestra del proceso técnico que prevalecía en el discurso de la Nueva España, un trámite que era necesario para mostrar “con papel” o argumentos la defensa de una verdad; por otro lado el tema de la relación como contraargumento del elemento jurídico-constitucional, esto es, la palabra consignada en una relación contra el oficio. Esto se nota en la conjunción adversativa: *pero*, que une dos ideas contrapuestas: oficio-

papel contra relación. Pero ¿qué significado tiene esta contraposición? Precisamente contra el avance burocrático de la Nueva España la sociedad de aquella época, los pobladores originarios, necesitaron de un nuevo argumento con el cual combatir y justificar su importancia en la naciente sociedad mestiza. Por ello al enunciar claramente la indiferencia de la Institución a la cual acudía, nótese que dice: “este papel no lo confirma nuestro señor el virrey don Antonio de Mendoza, [...] (55)”, se apela al registro y relación de los presentes que dan testimonio del favorecido en dicha disputa territorial. En la cita anterior omití el largo listado de nombres que se presentaban, pero ello también es muestra del alcance que tenía para los cronistas aludir a la palabra-fe de los enumerados, y con ello terminar la disputa. Si la idea no es esta ¿cómo comprender la inserción de los litigios agrarios en la Ocho Relaciones de Chimalpáhin? Ahora se muestra con mayor claridad que la obra responder a un sentido único de fondo, esto es: “esta Relación de la ciudad y de los linajes [...], nunca se perderá ni se olvidará, se guardará por siempre” (271). Finalmente la inserción muestra cómo esa lucha de tierras que se efectuaba entre pobladores nahuas estaba implicando un argumento que no quería ser atendido por la Corona y sus Instituciones. Las inserciones no son casuales, en realidad cumplen un papel consignador que enuncia un imperativo, y podría parafrasearlo de la siguiente manera: “aquí en estas tierras, la autoridad no solo es la Corona, sino aquéllos que conocen bien estas tierras, es decir, los naturales, pobladores originarios de México. Finalmente lo que a lo largo de este capítulo se ha visto, incluyendo el tema del espacio horizontal en las Relaciones, es la relevancia de ese peculiar discurso novohispano, liado al lado de la crónica, en donde la sociedad novohispana se caracterizó como oradora nata en pro de una mejor calidad de vida. Hasta este momento solo se ha visto un aspecto socio-lingüístico del ejercicio oral, pero

ahora toca ver de cerca, es decir desde la metáfora, el ejercicio discursivo de la sociedad novohispana, pero principalmente de Domingo Chimalpáhin.

### Capítulo tercero

## Sincretismo cultural y literario en las *Ocho Relaciones de Chalco*

### *Amaquemecan*

#### *El estilo chimalpahiniano: descripciones placenteras versus obligatorias*

Al leer la obra de Domingo Chimalpáhin resulta intrigante la antítesis entre la manera libre y placentera de narrar algún suceso en contra posición con la obligación o el deber para cumplir con una norma. Por ejemplo Chimalpáhin comienza la *Primera Relación* con las siguientes palabras: “[...] es necesario que desde el inicio de la escritura del libro se diga, antes de exponerlo, cómo todas las cosas que hay existen primeramente por virtud del Dios único;” (31) hasta aquí todo parece correcto y normal, un autor reconociendo la necesidad de comenzar su escrito aludiendo a Dios, sin embargo existen dos objeciones: En la Nueva España todo escrito que pudiera ser apto para imprimirse debía comenzar reconociendo la autoridad de la Corona (Castro Gutiérrez 109) y por antonomasia la ley del Cristianismo, así no es casual o ingenuo la *necesidad* de comenzar por Dios; después de cumplir con su deber de buen cristiano y ciudadano Chimalpáhin comienza enumerando una serie de (como él los llama) gentiles, idólatras o paganos, pero que tienen la peculiaridad de ser filósofos griegos como Platón, Sófocles el poeta trágico y hasta el anticuario Diógenes Laercio. ¿Qué tiene de peculiar esta lista?, en primer lugar se complace en ampliar una digresión acerca de los filósofos mencionados, cosa que no hace con los personajes cristianos (menciona a San Agustín), y por otro lado su completa inclinación hacia dichas filosofías que son (para un buen conocedor de Platón) diametralmente distintas. Prueba de lo primero (su mayor goce en describir sus doctrinas a contraposición de la cristiana) resulta desde la *Primera*

*Relación* cuando dice: “También los llamados gentiles; como Platón, quien en su libro que escribió llamado La constitución del mundo, dice así: ‘como la Idea es el principio de toda la ciencia divina, de lo terrestre y de todo lo que el hombre es capaz de conocer, porque conocer es recordar [...]’ ” (337). Lo mismo sucede con Diógenes Laercio, Sófocles y San Agustín. Pero, ¿qué significa: “la Idea es el principio de toda la ciencia divina” (337)? Desde luego este ensayo no pretende incurrir en problemas filosóficos, sin embargo cabe resaltar el carácter ambiguo de la sentencia, no dice Dios, sino solo Idea, como un ideal, algo trascendente que no es identificado con un ser inmediato, es clara la ambigüedad, pero más claro aún el falaz reconocimiento del principio, como lo es reconociendo la necesidad de comenzar con Dios.

De igual manera cuando un escritor tiene inclinación por ciertas descripciones se percibe en la oportunidad que se le presenta de consignarlas, y es así que Chimalpáhin demuestra claramente su predilección por la descripción de fuentes orales, por la tradición memorística de la época prehispánica. Por ejemplo en un pasaje importante como la *Primera Relación* en la cual describe el inicio de todo, obviamente comienza con la ley canónica, Dios creó todo en siete días, lo cual no le lleva más de diez líneas, sin embargo, lo interesante es la asimilación que hace de esa historia oficial con elementos claramente indígenas, tal vez para aclarar a sus lectores coterráneos la historia, y así facilitar el que la pudieran comprender, o tal vez para asimilar las dos culturas, o simplemente para cubrir falazmente con el cristianismo una verdad oculta. Por esta última me inclino ya que el ejemplo me parece acercarse más a esta idea. La cita es la siguiente:

Escuchad bien hombres de la tierra: al principio nada había junto a Dios nuestro Señor, sólo él existía, sólo él por sí mismo existía. [...] y como culminación de todo esto, al final, determinó crear al hombre. En cuanto creatura, el cuerpo del hombre es muy admirable, puro y hermoso, hecho con tinta negra y roja, de huesos y piel, y de plumas preciosas cual oro como a las aves, pero no garras, ni dientes y muelas grandes, ya que estas cosas se hallan en los animales, pero en el hombre hay algo que no es visible. [...] el entendimiento y las manos, que sirven para empuñar armas y los instrumentos guerreros, mas aquello por lo que se dice que el hombre es imagen y semejanza de Dios no se perdió sino que vive en él (Chimalpáhin 47).

Interesante la constante alusión de intercalar la verdad cristiana con conceptos simbólicos prehispánicos como la tinta negra y roja, antigua filosofía prehispánica que significa sabiduría de los antiguos *tlamatini*, los sabios entre los aztecas, los cuales con *flor y canto* ayudaban a la población con consejos y dirección. Lo que traducido diría: el hombre es sabiduría y dirección, es una guía y con plumas tan preciosas como el ave. Por ello cabe recordar la asimilación de la decoración de las plumas con la distinción de los emperadores aztecas, la realeza indígena. De igual forma la alusión a elementos que distinguen a los hombres de los animales: entendimiento y manos; también a la sabiduría y la guerra, ésta última tan característica de la civilización azteca. Y la última alusión a una característica ambigua de la semejanza del hombre con Dios. No podría decir cuál sería, la deja incompleta, sin embargo, dada la lógica de lo anterior no extrañaría decir que seguramente haría alusión a un elemento que tiene que ver mucho con la visión prehispánica.

Sin duda Chimalpáhin es uno de los cronistas más enigmáticos, con más dudas que respuestas, y por ello de lo analizado hasta el momento cabe preguntarse ¿para quién escribió, mestizos, indios o españoles? Con los datos referidos hasta aquí bien se podría responder que sin duda fue a los indígenas. Para ellos emprendió su magna obra: “Si bien no parece oportuno decirlo aquí, sin embargo, a todos los naturales, pobladores de la Nueva España, nos importa mucho saber que sólo una vez fue formada con tierra y barro la simiente que se llama generación humana de la cual descendemos” (173). Lo más interesante está en la asimilación que da a cada hombre indígena con su progenie humana, es decir, se adelanta a Bartolomé de las Casas, a cualquier tipo de cosmopolitismo o humanismo moderno. Implícitamente le da todos los derechos a un hombre indígena que a un europeo, cita verdaderamente intrigante.

Lo que interesa debido al objetivo planteado desde el inicio de este trabajo es la puesta en crisis de ambas ideologías, la cristiana y la tradición prehispánica, que se ha remarcado como dos elementos que confluyen en la escritura de Chimalpáhin.

En ese sentido el relato de la travesía del pueblo tenochca muestra esa dualidad o antítesis, en el diálogo refieren ser dirigidos por un caudillo llamado Huitziltzin, el cual hablaba con el diablo Tetzauhtéotl, este caudillo Huitziltzin ya por el camino le pusieron Huitzilopochtli, porque era zurdo (137), así es como lo refiere Chimalpáhin otra vez retomando la tradición oral. Cabe considerar que si bien este caudillo Huitziltzin frecuentaba al diablo para pedir consejos referente a la travesía que deberían emprender los tenochcas, el significado de diablo que adquiere en Chimalpáhin no es el de la antítesis de Dios, sino una deidad intermedia entre los grandes dioses prehispánicos y el Dios único, el cual Chimalpáhin refiere desde la *Primera Relación*.

¿En qué grado Chimalpáhin creía semejantes relatos que resultaban en eventos fabulosos y en momentos hasta absurdos para una mente cultivada como la del cronista indígena? Para responder la pregunta he de resaltar el pasaje que refiere Chimalpáhin de cómo los tenochcas al entrar en las grutas de una pendiente fueron poseídos por espíritus malignos, situación que resulta tétrica y grotesca más que fabulosa. El punto es que el elemento de lo maravilloso o fantástico prevalece continuamente en los relatos tradicionales contados por los hombres de más edad que legan la memoria a las nuevas generaciones. Aún así Chimalpáhin le daba un considerable crédito a estos relatos que dimanaban de la memoria colectiva:

Y que no se trataba de fábulas ni de cuentos inventados sino de la pura verdad, se puede colegir porque desde tiempos inmemoriales así lo aseveraron los antiguos mexicas tenochcas, y sus tlatoque y tlazopiltin, a saber; que existe esa cueva rocosa horadada en siete sitios del acantilado, y que este acantilado se levanta como una muralla en el agua [...]” (233).

“No se trata de fábulas ni de cuentos inventados”(123). Esta aseveración de Chimalpáhin deriva en lo que yo he denominado la puesta en crisis de la ideología chimalpahiniana, la cual consiste en tentar el bamboleante edificio cristiano que el mismo Chimalpáhin erigió como guarda de sus más altos principios; y la predilección tanto formal como en contenido de plasmar la tradición antigua que por muy pagana que fuese revalorizaba como veraz.

Finalmente a través de un análisis textual es posible descubrir la puesta en crisis de dos creencias conviviendo en Domingo Chimalpáhin: la prehispánica y la cristiana. El anhelo de síntesis entre ambas, su aspiración a poder conciliarlas, resulta ingenuo y el mismo lo sabe. En cada línea o párrafo que intenta hacerlo, irremediablemente fracasa. Sólo una lectura atenta, cuidadosa y un análisis profesional podrán dar cuenta de la vía que eligió el bueno de Chimalpáhin.

A modo de conclusión rememoremos: tres conceptos claves para valorar y comprender la semántica que está de tras de *memoria*, *oralidad* e *historia*. Tanto memoria como oralidad son causa y efecto, las dos indican en la época de Chimalpáhin sucesos que ameritaban ser recordados por su fama, su gloria y aplausos. Los sucesos más relevantes para toda una comunidad (aún si fuesen fantásticos) eran conservados en la memoria y actualizados en la oralidad. Historia como una narración continuada, hecha con arte de lo que fue más relevante. Es así que memoria-oralidad-historia son tres conceptos claves que Chimalpáhin comprendía a la perfección. Sus *Relaciones* no son más que la continuación de la praxis de esos tres conceptos que en otro tiempo fueron empleados por los sabios.

Por otro lado la puesta en crisis del placer de narrar y describir los paisajes, así como anécdotas prehispánicas es evidente en todas sus *Relaciones*, a contraposición de la parquedad en la narración de los pasajes bíblicos y de santa fe. Hasta este momento pareciera inclinarse por lo anecdótico prehispánico, pero no es cierto. La búsqueda en la filosofía pagana, la griega o latina, indicada en algunas líneas de su obra, implica el anhelo de asimilar su antigua creencia con la nueva fe. Hemos recordado que hasta el momento no es posible indicar por cual vía se decidió, sin embargo la ambigüedad es rica, tal vez más que el encasillamiento de un autor a una fe. Es así que la constante

dialéctica de entre tejer ideas prehispánicas con las cristianas no es inocente. Es la búsqueda de la verdad.

El disfrazar sus *Relaciones* con el carácter de Historia Oficial, lo cual implica seguir al pie de la letra la ley de la Corona y de la Iglesia, es tan solo una pantalla, un fantasma o mejor dicho una argucia del cronista. Desde luego que sus fines personales, como posicionarse en su ciudad, no se pueden descartar, pero las inserciones son pocas, apenas ocupan pesada y tediosamente unas líneas, las alusiones a su descendencia están diseminadas por toda la narración, pero el elemento crítico está presente dialécticamente en la forma como adquirió las fuentes que cita sean orales o escritas. No evita sus comentarios personales, pero se espera hasta llegado el momento de los pasajes más memorables de su narración, esto es, en los diálogos sostenidos por personajes históricos que emanan de una fuente oral, y es ahí donde planta o siembra la ambigüedad, la puesta en crisis, sus dudas, su certeza, su intromisión, su anhelo y esperanza, todo en unas cuantas líneas.

Por último es interesante la asimilación entre las verdades cristianas con conceptos indígenas. Así vimos cómo Chimalpáhin asimila la verdad cristiana con conceptos de los más antiguos, por ejemplo *tlatimini* (sabios) o la *tinta negra y roja*. Lo cual en sí evoca otra idea: síntesis cultural, de lo cual arroja nostalgia y tristeza; pero también guía hacia otra interpretación, y se tratan de esas claves que sólo un hombre indígena podía descifrar. Por ejemplo alusiones hacia la tierra, el polvo, la guerra, la piel que aluden a códigos específicos de sus contemporáneo nahuas, no tanto porque sea un conocimiento ininteligible para otros hombres, sino simplemente porque tienen connotaciones que forman parte de la misma naturaleza de los indígenas. Cuando un mexicano se encuentra en una tierra extranjera y de repente ve una acera y un grupo de

gentes que le recuerdan inmediatamente su patria, y surgen un cúmulo de imágenes y sonidos que no pude controlar o más bien no quiere controlar. Son códigos que otra persona con su *ideotopo*<sup>15</sup> no podría comprender. Lo mismo con los códigos secretos de Chimalpáhin diseminados a lo largo de toda su obra. ¿Qué quiso dar a comprender a la posteridad con su interna lucha de creencias, con sus líneas repletas de dudas y ambigüedades? Parece claro que dejó la duda en el aire: *¿Huitzilopochtli o Jesucristo?*

### *La metáfora en Domingo Chimalpáhin*

Kierkegaard menciona que la obra filosófica de un pensador es su diario íntimo (Prieto 7), y en efecto si consideramos por ejemplo la obra de Nietzsche en su completitud es lógico saber que no escribió lo que le contaron, sino aquello que vivió y sintió, y de lo cual hizo su filosofía. En ese sentido la analogía con el pensamiento anterior se extiende a todo pensador que ha realizado una obra importante por la cual ha sido reconocido. Este el caso de Chimalpáhin, el cual evidenció dos cosas primordialmente: la primera fue recuperar el pasado de su comunidad, a través de lo que hemos denominado como *palabras recuerdo*, es decir aquellos elementos propios de la cultura náhuatl que connotaban sabiduría y símbolo de la cultura, y el otro elemento era realizar una síntesis de ambas culturas: la prehispánica y la hispana. Por ello este capítulo abordará primero la especificidad de las palabras recuerdo y sus tres elementos característicos: identidad, oralidad y memoria; y posteriormente el papel de la metáfora como la puesta en escena de esta síntesis cultural a partir de la conjugación entre elementos simbólicos nahuas y hispanos.

---

<sup>15</sup> Concepto de Milagros Ezquerro en *Leerescibir*. Se trata del individuo inserto en su espacio de comunicación y transmisión literario.

*Ilahtollo in ipohualloca in huehuenemiliztli*, no significa otra cosa sino “lo que se dice y se cuenta de la antigua forma de vida” (Portilla 34), éste fue uno de los imperativos de aquéllos nobles indígenas que se adjudicaron el papel de preservar cierta memoria colectiva de su comunidad y posteriormente de su tradición cultural, la prehispánica.

En este apartado capitular interesa retomar el significado de la palabra náhuatl *tlahtollotl* que significa *palabra recuerdo*. Esta acepción náhuatl tiene una estrecha relación con la *oralidad*, la *identidad* y una *memoria* colectiva.

La relación de las palabras recuerdo con la oralidad se manifiesta en el ámbito de la certeza. Esto ocurría porque para sancionar la verdad o la falsedad de una historia pasada de una comunidad, no se recurría necesariamente a los códices o a la escritura, sino se confiaba a la memoria de los habitantes, se necesitaba que ellos, los más ancianos, los padres, aseveraran que la historia o el relato fuera cierto. Esta memoria del pasado se conservaba, pero principalmente se actualizaba cuando se transmitía de padres a hijos, es decir de generación en generación. En realidad, este ejercicio de oralidad iba acompañado de elementos extralingüísticos que matizaban el relato. Por ello se entiende la aversión de recurrir primero a los códices que a las personas. Y pensemos por un momento en la inercia que todos tenemos en recurrir primero a nuestros padres para que nos aseguren que algo pasó, que ese suceso es verídico, antes que consultarlo en un diario o en un libro, es decir, si tenemos que conocer el tema del conflicto estudiantil del 68, difícilmente preferiremos recurrir a los libros, por muy especializados que sean, a el testimonio de aquellos que estuvieron presentes en el evento, pero ¿por qué esa preferencia testimonial u oral? Solo consideremos esta idea: difícilmente nos quisiéramos perder la oportunidad de escuchar, de ver, de palpar aquél testimonio del que habla, sus gestos, sus ademanes, la forma en que habla, la forma en

que vive, todos estos rasgos nos dicen algo más de lo que fuimos a preguntar, nos acerca más a la comprensión del fenómeno, y esto la escritura no nos lo puede dar.

Por otro lado en la cultura náhuatl se privilegió el discurso oral, si bien había escritura (códices) no era comparable con la palabra de los *tlamatini* o sabios filósofos, los cuales tenía como papel el educar, instruir y eran una guía espiritual, en donde según el Códice Mendocino “aplicaba su luz sobre el mundo” (cit. Portilla 64), pero la forma de hacerlo era a través de la *tinta negra y roja* con la cual se expresaba la verdad de generación en generación (5), esto significaba que era el dueño de la palabra.

Como anteriormente se ha mencionado, el privilegio de la palabra sobre la escritura ha sido parte de la comunidad prehispánica, fue una forma de vida. Sin embargo, aquéllos que se erigieron como los dueños de la verdad o portavoces de la palabra, son sin duda la nobleza indígena, siempre fue así desde la época precolombina y lo siguió siendo en la etapa colonial. Un ejemplo claro de lo anterior es el conocido Coloquio de los Doce, que trata de la primera intervención que tuvieron los tlamatinime con los primeros frailes evangelizadores:

Por medio del intérprete respondemos,

devolvemos el aliento y la palabra

del señor del cerca y del junto.

por razón de él nos arriesgamos

por esto nos metemos en peligro... (4).

En todo el coloquio se nota el matiz agónico que caracterizaba a la oralidad, pero cabe resaltar que el “aliento y la palabra” los unía con la deidad, de la cual estaba dispuestos a morir y sabían perfectamente que por su tradición se arriesgaban y ponían en peligro.

Se tenía perfecta consciencia de las implicaciones que significaba retomar y rescatar la palabra antigua de los dioses, de la verdad y lo que consignaba la identidad o diferencia de una comunidad de otra. Esto lleva a definir el segundo elemento: la identidad.

El ejemplo de Chimalpáhin es claro, pero no el único, ya que en la etapa colonialista de la Nueva España dentro de la élite náhuatl, se privilegió el ejercicio de la labor genealogista, la cual trataba de rescatar esa herencia familiar y comunal consignada en códices antiguos y en la memoria colectiva para encontrar una adecuada ubicación en el estrato social novohispano y a la vez un reconocimiento de su linaje regio. Hasta este momento se nota la intención pragmática que los orilló a elaborar amplios trabajos genealogistas, sin embargo otra razón primordial fue la de distinguirse o diferenciarse de otras comunidades o castas que intentaban hacer lo mismo. En realidad la ambigüedad de castas o la mezcla de razas y discursos que caracterizó a la sociedad novohispana llevó a muchos grupos a distinguirse a partir de la labor genealógica. Es así que el recuerdo del pasado consignado en la memoria colectiva fungió como un elemento de diferenciación de las demás castas. Por ello Chimalpáhin en su octava Relación dice: “esta relación de la ciudad y de los linajes señoriales, que se ha pintado y escrito en papeles con tinta negra y roja, nunca se perderá ni se olvidará, se

guardará por siempre” (23), es importante recordar que la tinta negra y roja representó en la cultura náhuatl la voz y el aliento (como se vio líneas arriba), es decir que a partir de la palabra se consignará el pasado para siempre. De igual forma cuando alude a los linajes y señoríos, no habla en forma general, sino que manifiesta su clara intención de dejar un legado sempiterno de su comunidad solamente.

En relación al último elemento que derivaría de la acepción náhuatl, palabras recuerdo, toca el momento de abordar el papel de la memoria.

En el caso de Chimalpáhin la memoria implica el compendio de los sucesos más relevantes de la historia de una comunidad, aquellos eventos que ameritaron fama y gloria, o en palabras del cronista: para que no se olviden y se guarden para siempre. Lo que se recuerda o amerita ser recordado son las mejores proezas de una comunidad, como por ejemplo esas grandes migraciones de los chalcas que relata en sus Relaciones Chimalpáhin, el discurso o la palabra de los sacerdotes que lideraban esas grandes peregrinaciones, el vaticinio de los dioses y el primer acercamiento con la tierra prometida, de lo anterior el cronista agrega algo más a la lista de lo inolvidable, y se trata de encuadrar la travesía migratoria de los chalcas con la providencia cristiana, es decir con la cultura hispana. Esto para los ojos del cronista ameritaba ser recordado.

Desde luego que la memoria también tiene que ver con elementos o herramientas formales que contribuían a conservar datos en la mente, es decir de herramientas mnemotécnicas, como lo son el ritmo, la imagen, lo agónico..., todos estos elementos que más tienen que ver con lo formal que con el contenido de la memoria, ya que, como hemos dicho, en la finalidad del cronista se trataba de realizar

una síntesis entre dos culturas retomando las palabras recuerdo como eje de su tradición cultural.

En lo que va del 1650 a 1750 la Corona española sufrió un descenso en su poderío respecto con los demás países de Europa, y por extensión con las tierras colonizadas por ella. Esta circunstancia fue aprovechada por las Indias y se manifestó en diversos grados de la cultura, debido también en gran parte por la ambigua y casi nula comunicación entre España y América, en donde una de las razones fue la intensa piratería trasatlántica y la intensa actividad bélica, así como la lucha de poder entre las clases dominantes de la Nueva España. Esta situación caótica devino en una crisis de identidad en las clases mestizas, pero principalmente en la clase regia nahua. Se habla en este momento de identidad debido a que la principal razón por la cual la Nueva España, como mosaico de América, no fue conquistada por las potencias que se sobreponían a España, como Inglaterra, Francia u Holanda, fue debido al fuerte y enraizado sentimiento de pertenencia que tenían los novohispanos, principalmente de la lengua y de la religión cristiana.

Era común que la casta de élite indígena se preocupara por figurar en esta nueva historia, de indagar su pasado y prever su adecuada inserción en la trama cristiana, y una de los principales medios para lograrlos fueron las genealogías de familia. Una razón pragmática fue que la Corona estaba reconociendo a los territorios y a sus habitantes en carácter de autonomía. Ésa fue uno de los motivos por los que se emprendieron los grandes volúmenes que se editaron por colonias y familias de casta regia, por ejemplo Chimalpáhin.

En este sentido la finalidad genealogista resultó para Chimalpáhin un pretexto para hablar de otra cosa, para dialogar con su pasado, pero involuntariamente matizó esa ambigüedad y crisis de la que he hablado, la cual está latente en su estilo de escritura y la forma como estructura su pensamiento y los datos recibidos. Cuando emprendí el estudio de la metáfora en Chimalpáhin sabía a la perfección que me encontraba en terreno virgen, ya que si bien no soy el primero en abordar la obra de Chimalpáhin, sí considero que soy pionero en abordarla bajo postulados lingüísticos. Ello me llevó a pensar inmediatamente en la obra de Roa Bastos, *Vigilia del almirante*. En ella el autor pinta de manera maravillosa la figura de Colón, a partir de la tradición que se ha legado de la figura del almirante, pero principalmente de la facultad imaginativa, que siempre he considerado admirable en la labor del escritor. Así consideré que algo semejante realizaba con Chimalpáhin, y no por ello implico que la metáfora que empleo como estudio sea “imaginada” o sacada de la ilusión, sino que también pinto la figura del cronista a partir de lo que no se ha mencionado o hecho. Por ello comienzo el estudio de la metáfora con la cita de Roa Bastos, inicio que me parece simbólico.

A partir de un puñado de letras que han quedado sobre la vida del cronista indígena, es posible reconstruir la visión de dos mundos confrontados a partir del empleo característico que hace de la palabra Chimalpáhin. Se trata de reconstruir por medio de la palabra la identidad del cronista y de toda una sociedad novohispana.

Este trabajo está guiado bajo la siguiente hipótesis: Domingo Chimalpáhin emplea la *metáfora* para asimilar la fe cristiana con la tradición prehispánica, dando como resultado un sincretismo, el cual no anula las partes o los elementos disímiles,

sino que las recupera y asimila, de lo que resulta el ser *novohispano*<sup>16</sup>. Y así, el cuerpo del trabajo está dividido en cuatro apartados, los cuales se unen en una finalidad que trasciende el plano estético y lingüístico (no resulta un objetivo primordial, pero se deriva del papel de la metáfora, por ello no se puede obviar esa consecuencia estético-lingüístico), para derivar en toda una forma de pensamiento, una forma de vida metafórica. Por ello el primer apartado está dedicado a la definición de la metáfora en Chimalpáhin; en segundo lugar la estructura de dicha metáfora, posteriormente su repercusión en el plano estético y su trascendencia al estadio cultural, una transformación en la estructura mental de los novohispanos del siglo XVII, y finalmente la relevancia del cambio en la forma de hacer crónica por parte de Chimalpáhin, al insertar en su obra la subjetividad, es decir, la metáfora, y sus implicaciones que conlleva.

Este trabajo no pretende ser exhaustivo, sin embargo en base a dos ejemplos de la obra del cronista, puedo asegurar que se aclarará la pertinencia de considerar la existencia de la metáfora en Chimalpáhin y su relevancia semántica y cultural de la misma.

La metáfora en sí ha proveído al hombre a través del tiempo de un vasto repertorio de imágenes, de retruécanos lingüísticos, y por supuesto de una identidad cultural. Prueba de lo anterior es el *Barroco*, que marcó a una sociedad novohispana de un lenguaje vivo y que por primera vez permitió a los literatos de ese periodo decir más de lo que aparentaba la oración. Aún cuando la palabra *metáfora* no haya estado dentro del vocabulario de una sociedad, es decir, cuando no existiera, no implica que no haya estado presente como una herramienta y como una finalidad, esto es: decir más de lo

---

<sup>16</sup> Lo novohispano es la fusión cultural entre lo español y lo indígena.

que se permite, enunciar algo sublime e identificar elementos que sólo para ojos profanos parecen disímiles. De lo anterior cabe afirmar que la metáfora está presente en los primeros cronistas del periodo colonial, en cronistas indígenas que se esforzaron en dotar de un nuevo lenguaje a una sociedad naciente que no se encontraba identificada ante la monstruosa institución hispánica, pero de todos ellos fue Chimalpáhin quien dota a la posteridad de material literario bajo signos metafóricos, orales y literarios.

La metáfora en Chimalpáhin consiste en asimilar dos referentes que en el plano del *significante* son disímiles, pero que en el conceptual o semántico poseen *semas* comunes. Así los referentes en el plano material a los cuales alude Chimalpáhin, con frecuencia son elementos prehispánicos, como tierra, agua, plumas, en fin, elementos naturales que caracterizaron a la cultura prehispánica. Por consiguiente, teniendo a un lado el vasto referente simbólico prehispánico, el cronista emprende analogías simultáneas con elementos simbólicos de origen hispano, concretamente cristiano, muestra es la inserción de palabras como: celestial o celeste, filósofos, divino etcétera.

Es probable que para nuestra mentalidad moderna, dichos elementos prehispánicos y cristianos no signifiquen mucho, pero no olvidemos que la metáfora siempre cobrará un significado relevante solamente en un *contexto* y una *situación determinada*. Para poner un ejemplo moderno (quizá políticamente incorrecto) pensemos en lo siguiente: no tiene el mismo significado decir “precioso” en este momento político y social en donde se conocen las andanzas del gobernador priista, que haberlo dicho antes del sexenio del gobernador Mario Marín. Así, decir, “Agua celeste” en el contexto de Chimalpáhin significó un gran avance en la mentalidad novohispana al significar la asimilación de dos culturas, así se arriba a un sincretismo

con la simple acepción de la palabra “agua celeste” que da muestra de esa intención novohispana.

Como he mencionado líneas arriba, se trata de una metáfora en la cual se da una coposición de semas en el plano del significado, y que tiene su origen en la identificación material o referencial, es decir, en la realidad donde son tomadas las analogías. Y por otro lado, la importancia de reconocer que dicha metáfora sirve tan solo como un medio, no como un fin, ya que éste último siempre para Chimalpáhin tiende a realizar un sincretismo cultural de la tradición prehispánica y de la fe cristiana, sincretismo que trasciende el plano meramente lingüístico y estético para insertarse en un estadio de identidad cultural. Prueba de lo anterior es el siguiente ejemplo: Chimalpáhin como un motivo recurrente en la obra plantea, antes de insertar lo que he llamado metáfora del cronista, el contexto en el cual se debe entender la metáfora, así comienza el primer capítulo de sus *Ocho Relaciones* planteando cómo Dios (el cristiano) creó todo lo existente, desde el mundo hasta el hombre, y así dice: “No será necesario [insistir] sobre esto, pues aunque se marchiten los huesos de tierra y el barro de [que están hechos] los hombres, [permanece] su razón y entendimiento, [...]” (31). Por ello el lexema *tierra* posee semas como: elemento natural, generador de vida, mundanidad, maleabilidad, referencia terrenal y no celestial etcétera; así junto al lexema barro, comienza una coposición de semas, ya que en barro está inserto la tierra, la vida, la maleabilidad, la generación etcétera, pero tierra como he mencionado, connota algo muy distinto en el contexto prehispánico a lo que connotará en la era cristiana y de colonización, por ejemplo en un diálogo entre un sabio llamado Ayapanco y la invocación a la deidad dice:

Aquí en la tierra es la región del monte fugaz.

[...]

¿hay allá alegría, hay amistad?

¿o solo aquí en la tierra hemos venido a conocer nuestros rostros? (cit. León Portilla 32).

Del cantar anterior, la connotación de tierra implica la asimilación del elemento como el receptáculo del hombre en sus días terrenales, como una dádiva de la divinidad, pero más como una deidad, es decir, es un elemento animado, con vida propia ajena al hombre, en la cual éste último no es más que un invitado, si bien el principal, tan solo un invitado. Así la tierra más tenía que ver con la deidad que con el hombre. Los *tlatmatini* o sabios tenían perfecta consciencia de las diferencias cosmológicas entre ambas culturas, así en otro diálogo entablado entre los *tlatmatini* y los colonizadores aquéllos sabios comentan sin ambigüedad:

[...]

Déjenos pues ya morir.

Déjenos ya perecer,

Pues ya nuestros dioses han muerto.

[...]

Vosotros dijisteis

Que nosotros no conocemos

Al Señor del cerca y del junto  
 Que no eran verdaderos nuestros dioses  
 [...]  
 Nosotros sabemos a quien se debe la vida  
 A quién se debe el hacer  
 [...]  
 No podemos estar tranquilos,  
 Y ciertamente no creemos aún,  
 No lo tomamos por verdad aún cuando  
 Os ofendamos (8).

De lo anterior es claro que todos los elementos simbólicos connotaban significados distintos y en este caso tierra es un elemento más liado a la divinidad que al hombre. Algo muy distinto con la palabra barro de connotación cristiana que sin duda tiene su referente inmediato en el hombre. Aún cuando, como he mencionado, ambos se identifican por medio de la metáfora en la coposición de semas comunes, en el plano referencial no hay identificación alguna, es decir, en el plano del *significante* no hay similitud, esto es, como lo plantea el grupo *M*, cuando dicen que hay metáforas no lingüísticas (Beristáin 311) Y así estamos ante una metáfora que implica semas comunes en el nivel semántico (tierra implica vida, naturaleza, maleabilidad etcétera, semas que se insertan en los sememas de barro), que implica una fuerte coposición de sememas en el plano referencial o material (elemento tierra y elemento barro, ambos aluden a la misma composición o al mismo material), pero que no se ajustan a la imagen acústica o sea al *significante*, y sin embargo deriva en una síntesis no solo léxica sino

sobre todo cultural, y esta síntesis entre ambos lexemas es el tercer elemento que emerge de la unión de ambos lexemas, es decir el sentido de la metáfora: el sincretismo cultural. En las cuales dos símbolos distintos cultural y cronológicamente se unen en una simple y clara enunciación: “tierra y barro de que están hechos los hombres”. De acuerdo a lo anterior citaré un último ejemplo de la metáfora chimalpahiniana.

Domingo Chimalpáhin en su Segunda Relación comienza con la narración de la migración del pueblo chichimeca desde tierras lejanas hasta Aztlán:

“1 Tochtli, 50. En este año, los antiguos chichimecas llamados teochichimecas vinieron en canoas sobre las aguas grandes y celestes [del mar], [...]”. Y continúa “[...] y mientras navegaron sobre las aguas divinas, hasta llegar adonde [finalmente] llegaron.” (65).

“aguas grandes y celestes” y “aguas divinas” son dos enunciados que en primera instancia aluden a dos referentes distintos: en primer lugar el elemento agua poseyó una carga simbólica importante en la época prehispánica, así en ese contexto precolonial agua poseía una connotación diferente a la que poseyó en la época Colonial, por ello cuando Chimalpáhin engarza agua con celeste y divina, alude a ese sincretismo cultural que en primera instancia está en nivel semántico, es decir, poseen tanto agua como divinidad semas comunes (claridad, pureza, abundancia...), pero en segunda instancia alude a todo un cambio a nivel de pensamiento (surge lo novohispano), es decir, cuando dice “agua divina”, en la concepción prehispánica significó algo muy distinto a lo que en el virreinato significaba. Por ello la metáfora en Chimalpáhin debe concebirse para su comprensión desde el contexto en que se enuncia, la metáfora no es nada sin el

condicionamiento espacio-temporal, sin la copertenencia de un código lingüístico de una comunidad.

De acuerdo con el apartado anterior, estructura de la metáfora, cabe cerrar este estudio de la metáfora con un derivado de ella que está presenta de forma insistente en las Ocho Relaciones, una metáfora que más atiende al plano de la imagen, del significante o de lo visual, se trata de lo que el Grupo “M” denominó *metáfora sensibilizadora* (Beristain 312). Para ello he de responder a las siguientes preguntas: ¿en qué consiste dicha metáfora?, ¿cómo se manifiesta en la obra del cronista?, y ¿cuál es la relevancia de ella, a fortiori, qué aporta? Procedo a responder a la primera interrogante.

La denominada metáfora sensibilizadora tiene una peculiaridad que simultáneamente se transforma en su mejor virtud, se trata de que en el plano de los semas <sup>17</sup> no existe correspondencia entre dicha analogía, pero que en virtud de ello la metáfora se transforma en un lenguaje común y original. Por ejemplo Chimalpáhin relata en su Memorial de Colhuacan cómo Ténoch es elegido por el dios Huizilopochtli para erigir simbólicamente el mito y asentamiento de México Tenochtitlán. en ese relato está presente una metáfora que implica dos elementos que se asimilan en el plano de los semas, dos aspectos que son disímiles en apariencia, pero que precisamente de esa unión uno anima al otro dando como resultado una metáfora mitológica porque responde a sensibilizar un lexema que no lo es, el ejemplo es el siguiente:

---

<sup>17</sup> Unidad mínima de significación de un semema y por consecuencia de un lexema, el significado global está dado por un contexto de comunicación.

Ténoch, ya llevamos aquí algún tiempo, ve a ver cómo está [el sitio] entre los tules y las cañas donde sepultaste el corazón del adivino Cópil; porque nuestro dios Huitzilopochtli me dijo que allí germinaría el corazón de Cópil, y tú, Ténoch, irás a ver cómo allá ha brotado un nopal, que es el corazón de Cópil; sobre él está posada un águila, que apresa entre sus garras y destroza una serpiente y la devora. Aquél nopal eres tú, Ténoch, y el águila que verás soy yo, y ésa será nuestra gloria; pues mientras dure el mundo, jamás se perderá la fama y la gloria de México Tenochtitla (161).

Este maravilloso mito surge por la fecha de 1282, al menos es la fecha que Chimalpáhin consigna, independientemente de lo ejemplar del mito y su carácter estructural de una visión de la tradición prehispánica, resalto esa analogía entre el nopal y el corazón. Cópil o copilli es una princesa azteca, el cual representa la realeza, pero el término en sí designa la unión entre lo terrestre y lo celeste. Cuando “corazón” es asimilado a “nopal” en primera instancia no se entiende la asimilación de tales términos, pero, como se ha mencionado, es precisamente esa diferencia entre analogías lo que permite sensibilizar a uno que no tiene esa peculiaridad animada, me refiero al nopal. Aquél término que conlleva el significado de transferirle movimiento y sensibilidad, el corazón, justamente en ese momento los semas de corazón son traspasados al de nopal, así simultáneamente los semas de nopal son llevados al de corazón, pero de todo esto ¿qué resulta? Una metáfora que enuncia que el nopal, con sus semas de tierra, alimento, hombre, desierto etcétera, son animados por los semas del corazón, esto es, vida, pulso, rojo, sangre, vitalidad, necesidad etcétera, y así nos da una imagen interesante de unión de dos reinos, el terrestre (nopal) y el celeste (corazón). Como al principio he

mencionado si Cópil implica la unión entre lo terrestre y lo celeste (ya que Cópil también era una corona de plumas de quetzal que aludía a esa unión) se concretiza a la perfección en el plano del lenguaje.

Por otro aspecto, también en dicha cita Huitzilopochtli indica que de ahí germinará el corazón de Cópil y que en ese lugar brotará el nopal. Los verbos “germinar” y “brotar” son claros indicios del significado del significado al que he aludido en líneas anteriores, es decir la unión entre tierra o terrenal y lo espiritual. De ello resulta una trascendencia religiosa. Ya se ha dicho la clara intención de retomar el discurso oral prehispánico, de cuidar esos relatos, y que podría ser interpretado como una preocupación real de conservar la tradición oral de su cultura, pero también está el aspecto de no desperdiciar oportunidad de asimilar ese discurso prehispánico con la nueva fe católica, y sus principios fundamentales. En este ejemplo el mito de unión entre dos mundos permite al cronista ver un antecedente profético-mítico-fundacional de la cultura prehispánica con el telos cristiano. Prueba de ello es la implicación de una imagen tan poderosa para el cristianismo como lo es el corazón de Cristo, el cual infunde amor y vida, es decir, en palabras de Chimalpáhin germina y hacer brotar vida. También de ello se deriva el papel de la sangre de Dios que implica un sacrificio por lo terrenal.

La metáfora mitológica o sensibilizadora aporta una característica más, y se trata de crear espacio en ese juego de palabras. En el caso del ejemplo anterior, existen más de ellos, pero considero pertinente este por su trascendencia mitológica, cuando se asimilan los dos lexemas: nopal y corazón, vemos una visión horizontal en donde dos términos se enfrentan en pro de una similitud que a la postre derivará en la esencia simbólica o semántica de la metáfora, pero derivado de ello se abre una perspectiva

vertical, esto es, se expande la imagen a un todo geográfico que vincula el territorio físico con el cielo, como ese horizonte que permite a la mirada viajar cuanto pueda alcanzar a ver y lo que se encuentra es un punto en donde tierra y cielo se confunden, así sucede como una consecuencia de la metáfora, ambos semas se confunden en una implicación geográfica.

Como se ha mencionado, en la metáfora, especialmente en el cronista, está presente como un elemento ineludible la situación de comunicación, sin la cual no sería posible el significado total de la metáfora. En el ejemplo anterior los semas bases de nopal y corazón están enmarcados por un discurso vertical o descensional, es decir, parte de un mandato divino, el dios Huitzilopochtli, que se transfiere a un profeta, Ténoch, y que éste finaliza la acción concretizando, una vez más, la unión sempiterna entre Dios y el hombre. De nuevo el esquema divino-cristiano está enmarcado por ese proceso situacional de comunicación que engloba la metáfora.

Por último cabe responder a la pregunta formulada con anterioridad: ¿qué se deriva de la metáfora anterior? Lejos del aparato técnico que he desarrollado con respecto a la estructura de la metáfora considero una consecuencia estética: el impacto visual de la metáfora. Este impacto implica para el lector u oyente una violencia y un sentimiento de infinitud. Abordaré lo primero.

La violencia de la metáfora reside en las imágenes que implican sangre, dolor y muerte (en el caso del águila que devora a la serpiente), ya que, como se ha visto, el elemento agónico siempre fue una característica del discurso oral, en esa medida se aseguraba su retención en la memoria (Milman Parry), pero no se escapa a Chimalpáhin que lo agónico no solo es propio del discurso náhuatl, sino también lo es para el

cristianismo. Prueba de ello es lo que se denomina en los pasillos de las iglesias como “culto al sufrimiento”, en donde figuras de cristos y santos son víctimas de dolencias y martirios, todo ello para conmover y causar horror. Así la visión de la metáfora, por ambos lados, el cristiano y el prehispánico, está rodeada por un aura de violencia, en donde se deriva la unión, de nueva cuenta, de las finalidades prehispánicas con el cristianismo. Ahora hablaré del sentimiento de infinitud que se deriva de la metáfora.

Para abordar este sentimiento del infinito traeré a la memoria algunos postulados kantianos sobre la distinción que realiza entre el sentimiento de lo bello y lo sublime, título que lleva una obra de él. Empezaré con la siguiente frase: “lo bello encanta, pero lo sublime conmueve” (Kant 9), así para el filósofo la diferencia entre la comedia y la tragedia reside en que la primera inspira lo cómico y por lo tanto lo bello, pero la segunda inspira sublimidad (9), por ello la tragedia o el sentimiento de una finalidad que supera la voluntad humana siempre ha sido tenido por sublime, pues se trata de ese sentimiento que arroba el alma, que nos enfrenta al devenir y el caos, así desde lo griego se encuentra esa experiencia vitalista, que un Nietzsche vio en el nacimiento de la tragedia, y que particularmente se encuentra en Edipo Rey de Esquilo. Por ello la metáfora anterior está implicando un sentimiento sublime en los términos que he descrito. Prueba de ello es esa unión entre lo terrestre y lo divino, imágenes que hablan de un destino forjado por los dioses, que supera las expectativas humanas, imágenes que hablan de sangre, muerte, dolor y tierra fecundada. En ningún momento se elijen imágenes bellas o encantadoras. La mente mítica prehispánica está fundada en el dolor de la otredad para servir a una bien superior que resulta incommensurable para la mente humana. Liado con estas líneas es momento de hablar de la consecuencia estética de la metáfora en sentido general.

Domingo Chimalpáhin estaba completamente seguro de la perdurabilidad de su mensaje, y cuando digo mensaje, hablo de su manera de hacer crónica. Un cronista que no dudó en emplear lo que actualmente conocemos como giros lingüísticos, en este caso la metáfora. Como menciona en la cita: “en papeles con tinta negra y roja” (32), alude entre otras cosas filosóficas, al empleo característico de una escritura viva, dinámica, esto es, metaforizada. El primer impacto de la metaforización radica en su dualidad, tinta negra y roja, presentan *ipso facto* la polaridad, la alternancia de elementos en apariencia contrarios, pero que en la contradicción o la tensión radica la unidad (heracliteamente). La metáfora como hemos visto, alude a la unidad en relación a dos contrarios (en apariencia) que tensan las relaciones en base a una finalidad, la finalidad de Chimalpáhin es clara y así menciona: “si bien no [parece] oportuno tratarlo aquí, [...] nos importa mucho saber que solo una vez fue formada con tierra y barro la simiente que se llama primera generación, [...] de la cual descendemos todos los hombres, aunque hayan sido idólatras aquellos de quienes hemos salido, [...]”(29), por ello la primera consecuencia estética es adversativa o confrontativa en relación a un fin sincrético. Una imágenes acorde como “agua celeste” para facilitar la asimilación del pensamiento sincrético, el cual es la finalidad del cronista. El papel de la metáfora radica en lograr una perfecta analogía entre imágenes que contribuyan a posicionar la unión del pensamiento en los receptores, imágenes claras, sin ambigüedad, pero que sigilosamente reúnen esa esperada síntesis novohispana. De lo anterior, de la consecuencia estética, se desprende la consecuencia cultural.

A través del arte, en este caso de la metáfora, se llega paulatinamente a una identidad cultural, así como del barroco artístico se derivó toda una concepción y modo de ser barroco, lo mismo sucedió con este tipo de analogías que trascendieron el plano

metafórico lingüístico, como en la crónica de Chimalpáhin, para irse a insertar en la mentalidad de la naciente sociedad, en el ser novohispano. Entonces decir: “mar celeste” en boca de un novohispano ya era distinto, se traduciría como “creo que el pasado prehispánico, con sus idolatrías y sus costumbres fueron el prolegómeno para el arribo de la verdadera iglesia de Dios, la cristiana”.

Quizá parezca alarmante que en nuestra época un cronista emplee la metáfora en sus crónicas, pero recordemos que nuestra civilización no siempre fue alfabética, tenemos todo un legado apabullante de oralidad,(Frenk 112) y la cultura prehispánica era una cultura ideográfica, por lo tanto todos los recursos mnemotécnicos empleados por Chimalpáhin tiene sus reminiscencias orales prehispánicas, al decir “aguas celestes” o “huesos de plumas preciosas<sup>18</sup>” alude a la tradición oral, de la cual no puede prescindir. Y encuentra en la metáfora el asidero ideal para manifestar la oralidad pasada con la nueva mentalidad hispana.

Como conclusión planteo lo siguiente: la metáfora en Chimalpáhin, aún cuando parece un concepto anacrónico, existió como una forma de pensar, es decir, que el pensamiento de la naciente sociedad novohispana pensaba metafóricamente, haciendo analogías y similitudes con el pasado prehispánico y las instituciones españolas, no había otra manera de sobrevivir ideológicamente que en ese sincretismo cosmológico. Así los literatos del momento, concretamente Chimalpáhin, empearon la metáfora como una unión de ambos pensamientos en primera instancia a nivel lingüístico, pero que teleológicamente sobrepasó la lengua y se insertó como una forma de vida, como una forma de pensar, en suma, se transformó en identidad cultural<sup>19</sup>. La metáfora en

---

<sup>18</sup> Ver nota nº 6.

<sup>19</sup> No es osado pensar que fue el antecedente inmediato del Barroco.

Chimalpáhin es simple a nivel sintáctico (“agua celeste”), pero de una complejidad y trascendencia memorables ya que dan muestra del cambio de paradigma mental que simboliza el tránsito entre el pasado prehispánico y la cultura española.

Ahora comprendo a qué se refería cuando Chimalpáhin escribe al inicio de su Octava Relación: “Esta relación [...] nunca se perderá ni se olvidará, se guardará para siempre”. Así es, él escribió distinto a como se venía haciendo, escribió metafóricamente, dotó de subjetividad la objetividad.

### *Conclusión*

Resulta difícil cerrar un tema tan apasionante como el ejercicio de la oralidad en el cronista náhua Domingo Chimalpáhin. Pero resulta necesario para comenzar un nuevo ciclo de investigación para mí y para otros investigadores. No puedo evitar mencionar un libro importante para mi proyecto de tesis, se trata del libro de Margit Frenk intitulado *Entre la voz y el silencio*. Puede desconcertar que en la conclusión general de este trabajo dedique unas líneas a otro libro. Pero tan solo deseo rescatar ese elemento que me ayudó en el proceso de elaboración de la metáfora chimalpáhiniana, se trata de ese sentimiento de pasión y desvelo por la tradición oral. La pasión se extiende por todo tipo de manifestación lingüística, para finalmente decir como Barthes: “tengo una enfermedad, veo el lenguaje” (81). Frenk confiesa que es un tema que la apasionó desde el año de 1979, a partir de ese momento dedicó su vida a “la difusión de la escritura a través de la voz humana [...]” (11). Es probable que esta frase inicial de su libro me haya impactado más que cualquier otra en las diversas partes del mismo, ya que se trata de esa pasión por la voz humana, pero vistas en el fenómeno de la escritura. Precisamente ése ha sido mi principal tarea en este trabajo, ya que me impuse buscar, investigar y encontrar la voz humana náhuatl, particularmente la de Chimalpáhin, en la crónica de sus *Ocho Relaciones de Chalco Amaquemecan*. Esa voz que en primera instancia recupere la subjetividad del autor, hemos dicho que hablar de subjetividad en la crónica de Chimalpáhin es novedad, pero considero haberlo mostrado, y que posteriormente retoma la voz de toda una comunidad que se vio eclipsada o amenazada por el vendaval del cristianismo, y que quizá en el plano social y político se manifestó con mayor fuerza, pero que en el lenguaje se presentó de una forma sutil y por ello más incisiva. Una vez expuesto lo que considero como el primer motor estético de mi

trabajo, deseo recordar los puntos básicos de la tesis. Y para ello recordemos los puntos esenciales de la metáfora.

¿Qué es la metáfora chimalpáhiniana? Se mencionó que la metáfora en el cronista implica la coposición de semas en el plano del significado, esto es, de la forma, de los conceptos y las palabras, pero que en la esfera del significante implica diferencia. Estas analogías dimanan de dos fuentes: la prehispánica y la cristiana. Ambas parecen no complementarse, pero cuando se enarbolan a nivel del significante surge una nueva situación semántica que no está ni en pro de la tradición prehispánica ni de la cristiana, así surge lo novohispano, y por ello esa fusión lingüística tan simple como: “agua celeste” no significa más que la concreción de todo un periodo colonial, en la cual la lengua fue adquiriendo una nueva forma de expresarse. Para que este tipo de metáfora recupere ese significado sintético que he mencionado es imprescindible considerar el contexto en que se emite. Por ejemplo el término “agua” para la sociedad prehispánica no tenía una connotación cristiana, es decir, de un elemento creado por un Dios que tiene fuertes implicaciones con la creación, con el cielo, ya que para la sociedad prehispánica el agua significó un elemento natural que se asemejaba mucho al hombre. Aquí se vislumbra la dirección a la que tiende el elemento del agua, ya que para la tradición cristiana tendería hacia el cielo, pero para los prehispánicos hacia el suelo, esto es, para la tierra. Cuando por fin se dice “agua celeste” en el contexto novohispano de Chimalpáhin los significados han cambiado, ahora una fusión se ha dado también en lo lingüístico. La metáfora estudiada aquí a proveído de herramientas para estudiar el fenómeno de la síntesis cultural novohispana, pero esta síntesis se pudo observar en la lengua.

De la mano de la metáfora se insistió en el papel de la oralidad. Ahora cabe recordar que la tesis que ha prevalecido en la tradición crítica de Chimalpáhin fue que se posicionó (prioritariamente) política y socialmente en su comunidad a partir de su escrito de las *Relaciones*. Eso no es del todo falso, teniendo en cuenta que era hijo de su época, esto es, que nadie negaba la posibilidad de encontrar una mejor forma de vida a través del linaje real. Pero en lo que sí insistí fue en la imposibilidad de priorizar toda su labor literaria en pro de esa idea. Ya que el estudio de esos críticos, especialmente el de Jacqueline de Durant, ha versado sobre un aparato externo, pero a partir de esta metodología interna o textual he puesto de manifiesto la inconsistencia de dicha tesis. He elaborado toda una puesta metodológica que ha comprobado el ejercicio de rescate de la tradición oral de la mano de términos nahuas, así como ejemplos sobre la metáfora que han mostrado que el discurso apasionante sobre la oralidad está latente en la escritura de Chimalpáhin, lo cual no puede ser obviado de ahora en adelante.

Domingo Chimalpáhin ha sido un autor poco trabajado, eclipsado por los cronistas indígenas mayormente abordados, pero en realidad sorprende el papel que ha tenido en la tradición crónica de nuestras letras mexicanas. Pero lo que más sorprende es que un tratamiento analítico de su obra vista como literaria, y a él como escritor, se abismen vastos territorio literarios, estéticos y filosóficos, ya que en cada una de estas áreas ha aportado más de lo que un enfoque prejuicioso y externo podría inferir.

Por lo anterior, la metodología para este trabajo siempre versó sobre el texto, fuente primaria para la develación de una apasionante verdad: Chimalpáhin, crítico literario, fundó lo novohispano a partir de la síntesis lingüística encarnada en la metáfora.

A partir de la tesis básica de este trabajo, esto es, que a través de la metáfora en las Ocho Relaciones se concreta la síntesis cultural de la tradición prehispánica y cristiana, se ha elaborado el cuerpo de este trabajo de la siguiente manera: en primer término se planteó las hipótesis básicas de los principales estudiosos de la obra chimalpáhiniana, primordialmente de las *Relaciones*. Así se ha notado que con respecto a José Rubén Romero Galván la tesis base de su trabajo fue el acento sobre la oralidad, pero esta vista desde la exterioridad del texto, lo cual ha contrastado con la propuesta de análisis textual, también de la oralidad, de mi proyecto. Una de las consecuencias que se derivó de la propuesta de Romero Galván fue que el investigador privilegió la tesis predominante de la investigación del cronista, esto es, que escribió únicamente para posicionarse política y socialmente en su cabecera de Chalco Amaquemecan. De la misma forma ha procedido Jacqueline de Durant Forest, la cual ha procedido de una forma histórica para abordar la tesis antes mencionada. Su labor ha sido de gran ayuda, pero he intentado mostrar la inconsistencia de su método para mi hipótesis general. De una forma distinta Miguel León Portilla aborda el tema de la oralidad en base a términos nahuas, los cuales han proveído de una gran riqueza conceptual a mi hipótesis. Por desgracia de una forma más mesurada León Portilla vuelve sobre la tesis pragmática que ya he mencionado en muchos de los investigadores, y que de alguna forma he encontrado limitante para este proyecto. A partir de una breve biografía o semblanza de Chimalpáhin he cerrado el primer capítulo. Esta biografía pone hincapié en la pasión y la formación del cronista en la oralidad, atendiendo a su influencia literaria y a su época. Tratando de dibujar su biblioteca fantasma, esto es, esas lecturas que están implícitas en su obra.

En el capítulo segundo se plantea al papel de la crónica en la Nueva España del siglo XVII. Esto significa que se dibujó el ejercicio historiográfico, como se vio con los Repertorios, que predominó en dicho siglo, y que se erigió como todo un imaginario o aparato ideológico. También, partiendo del ejercicio historiográfico, se hizo notar cómo la crónica fue un ejercicio discursivo, es decir, una forma de vida para los habitantes de ese contexto, principalmente para las castas criollas o mestizas. Así el discurso, que se materializa en crónica, de dichos habitantes se formó de síntesis y ambigüedad para buscar una mejor forma de vida.

El capítulo tercero aborda directamente el papel de la metáfora, como se vio al principio de esta conclusión general, su estructura e impacto estético en los receptores. Y cómo a partir de ella se enarbola el discurso novohispano, es decir, la síntesis cultural de la tradición prehispánica y cristiana. Cabe recordar que el método privilegiado para ello fue retórico en su mayoría, significa que más que recurrir a tesis de autores sobre el tema, he privilegiado la buena lectura de las Relaciones, y a partir de ella derivar ese trasfondo oral y sintético en la crónica de Chimalpáhin.

Por ello en modo alguno pretendo cerrar la investigación de la oralidad, la metáfora y la síntesis de ambas tradiciones por medio de este trabajo. Considero que es el inicio de una larga labor de archivo e investigación la que me espera para este cronista y para la crónica indígena en general.

## Bibliografía

- Alonso, Amado. *Examen de las noticias de Nebrija sobre antigua pronunciación española*. Madrid: Gredos, 2009. Impreso.
- Blanco, Mercedes. *La oralidad en las justas poéticas*. Madrid: Edad de Oro, 1988. Impreso.
- Bueno, Diego. *Arte nuevo de enseñar a leer y escribir, y contar y príncipes y señores*. Madrid: Ténos, 1690. Impreso.
- Carrizo, Juan Alfonso. *Antecedentes hispano-medievales de la poesía tradicional*. Buenos Aires: Estudios Hispanoamericanos, 1945. Impreso.
- Cerdan, Francis. *El sermón barroco: un caso de literatura oral, Edad de Oro*. Madrid: Castalia, 1988. Impreso.
- Chaytor, H. J. *From Script o Print. An Introduccion to Medieval Vernacular Literature*. Nueva York, 1967. Impreso.
- Chevalier, Maxime. *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*. Madrid: Turner, 1967. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Folklore y literatura: el cuento oral en el Siglo de Oro*. Bracelona: Crítica, 1978. Impreso.
- Clavijero, Francisco. *Historia antigua de Mejico*, trad. Francisco Pablo Vázquez. México: Del Valle de México, 1981. Impreso.
- Borges, Jorge Luis. *Pierre Menard autor del Quijote*. México: Alianza. 2011. Impreso.

\_\_\_\_\_. *El Aleph; Deutsches Requiem*. México: DEBOLS!LLO, 2011.

Impreso.

Chimalpáhin, Domingo. *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan I*, 1ª, ed.,

Paleografía y trad. Rafael Tena. México: CONACULTA, 1998. Impreso.

Ezquerro, Milagros. *Leerescribir*, Francia: RILMA 2/ADEHL, 2011. Impreso.

Pérez Tornero, José Manuel y Lorenzo Vilches. *Retórica general; Grupo M*.

Barcelona: Paidós, 1987. Impreso.

Frenk, Margit. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México:

FCE, 2005. Impreso.

Günter, Zimmermann. *Chimalpáhin y la Iglesia de San Antonio Abad en México*.

México: FCE, 1966. Impreso.

Jauralde Pou, Pablo. *El público y la realidad histórica de la literatura novohispana*

*siglos XVI y XVII*. Madrid: Edad de Oro, 1982. Impreso.

Jiménez de Báez, Yvette. *Lírica cortesana y lírica popular*. México: COLMEX, 1969.

Impreso.

Lázaro Carreter, Fernando. *Estilo barroco y personalidad creadora*. Salamanca: Anaya,

1966, Impreso.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios, religión y política náhuatl*. México: UNAM,

1973. Impreso.

López Baralt, Luce. *La estridencia silente: Oralidad, escritura e iconografía en la*

*Nueva crónica*. España: Nueva Época, 1989. Impreso.

Méndez Plancarte, Alfonso. *Poetas Novohispanos primer siglo (1521-1621)*. México: UNAM, 1991. Impreso.

Prini, Prieto. *Historia del existencialismo*. México: El Ateneo, 1975. Impreso.

Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Europa, 1980. Impreso.

Riesman, David. *The oral and written traditions*. Boston: Beacon Press, 1966. Impreso.

Roa Bastos, Augusto. *Vigilia del Almirante*. México: Cal y Arena, 1993. Impreso.

Romero Galván, José Rubén. *Estudios de Cultura Náhuatl, no. 038*. México: FCE, 2007. Impreso.

Susan Schroeder. *Chimalpáhin and the kingdoms of Chalco*. Tucson, University of Arizona Press. 1991. Impreso.

Tena, Rafael. *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: CONACULTA, 2002. Impreso.

\_\_\_\_\_. *Anales de Tlatelolco*. México: CONACULTA. 2011. Impreso.

Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: FCE-UNAM, 2004. Impreso.

Yates, Frances A. *The art of memory*. Chicago: The University Press Chicago, 1966. Impreso.

Zumthor, Paul. *Essai de poétique médiévale*. París: Seuil, 1972. Impreso.

