



Apuntes sobre el contenido filosófico político de tres crónicas mestizas novohispanas

Notes on the political philosophical content of three mestizo chronicles in New Spain

Alejandro Viveros Espinosa

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile (Santiago, Chile)
aviveros@u.uchile.cl

Resumen

Este artículo busca reconocer el contenido filosófico político de las “crónicas mestizas” producidas durante la primera etapa de la colonización en Nueva España por “indios letrados” o “traductores culturales”. Nuestro objetivo es analizar e interpretar las diversas referencias a los modos de gobierno, formas de justicia y descripciones de lugares y costumbres, reconociendo cómo en ellas se construye un contenido filosófico político específico que integra y tensiona los horizontes culturales europeos e indígenas. Para ello, utilizaremos específicamente tres obras: *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco* de Juan Bautista Pomar, *Historia de la conquista* y la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* de Cristóbal del Castillo. Reconoceremos el contenido filosófico político de cada una, diferenciando sus fuentes y motivaciones, así como los elementos centrales de sus relatos, considerando los contextos de producción y los horizontes de recepción de cada una. Ulteriormente, al posicionar a estas narraciones histórico-literarias en una perspectiva filosófico-política, es posible repensar el lugar de enunciación y el sentido de estos relatos en el mundo cultural novohispano.

Palabras clave: crónicas mestizas, contenido filosófico político, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo, Nueva España.

Abstract

This paper seeks for the recognition of the political philosophical content on the “cronicas mestizas” produced during the first step of colonization in New Spain by lettered Indians or cultural translators. Our goal is to analyze the several references to governance, justice, as well as the descriptions of places and customs, highlighting how in-between them a specific political philosophical content is built, and how it gathers and tensions the European and Indigenous cultural horizons. Therefore, we will focus on three works: *Relacion de la ciudad y provincia de Texcoco* by Juan Bautista Pomar, *Historia de la conquista* and *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* by Cristobal del Castillo. Underlining the political philosophical content of each one, we may recognize the contexts of production as well as the horizons of reception. Ultimately, positing the historical and literary works through a political philosophical perspective, it is possible to re-think the meaning of these works in New Spain’s cultural world.

Key words: Mestizo chronicles, political philosophical content, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo, New Spain.



INTRODUCCIÓN

Este escrito¹ busca problematizar el contenido filosófico político presente en tres “crónicas mestizas” (Lienhard 1983) producidas durante la primera etapa de la colonización en Nueva España. Nos focalizaremos, específicamente, en la *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco* (1582) de Juan Bautista Pomar, la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* (1600) y la *Historia de la Conquista* (1599) de Cristóbal del Castillo. Nuestro objetivo persiste en analizar e interpretar comparativamente estas obras, relevando en cada una aquellos elementos que componen su contenido filosófico político. Para ello, y conforme a un cuestionamiento filosófico político, identificaremos aquellas referencias a los modos de gobierno, a las formas de justicia, a los idearios sobre el bien común y el buen gobierno, como también a las descripciones de acontecimientos y personalidades, paisajes y lugares, comunidades y costumbres. Este procedimiento permite reconocer cómo se compone un contenido filosófico político específico en cada obra que, a su vez, integra y tensiona los horizontes culturales europeos e indígenas desde los cuales se construye.

Con este objetivo desplegaremos cuatro secciones correlacionadas. La primera procura establecer algunos elementos teórico-metodológicos, principalmente, desde una aclaración de conceptualizaciones e interpretaciones centrales en nuestro análisis. La segunda aborda a Juan Bautista Pomar y su *Relación*. La tercera analiza a Cristóbal del Castillo, especialmente la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* (1600) y la *Historia de la Conquista* (1599). Finalmente, en la cuarta sección procuraremos posicionar algunas conclusiones en torno a sus posibilidades de comprensión en términos comparativos. A partir del ejercicio comparativo de los contenidos filosófico políticos específicos a cada obra es posible establecer y desarrollar una interpretación abierta a las intertextualidades y, por cierto, a las contraposiciones. Esta labor contribuye a la reflexión crítica en la cual es posible también identificar, analizar e interpretar este tipo de producciones escriturales de indios coloniales desde un horizonte tanto filosófico como histórico-literario, que pretende funcionalizar un modelo comparativo útil para el reconocimiento de aquellos elementos que los constituyen, problematizando el lugar de enunciación y la “elección civilizatoria” (Echeverría 2005) que estas obras configuran dentro del mundo cultural novohispano.

ACLARACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Procuramos aclarar algunos elementos teórico-metodológicos fundamentales para nuestras proposiciones. Explicitaremos, primeramente, aquello que denominamos como “contenido filosófico político”. Para ello, remarcamos que la filosofía política responde, en términos generales, a un cuestionamiento por las formas de gobierno, la justicia y la libertad (Ferrater Mora 2011). Un trabajo fundacional para el caso americano es el ya clásico ensayo de Silvio Zavala (1994), donde se cuestiona la lectura hecha respecto de los indios en la discusión hispana durante el siglo XVI (particularmente en el análisis de la disputa de Valladolid) y su impacto en la comprensión cristiana de la libertad. A diferencia de Zavala, el énfasis en nuestro acercamiento está puesto en las posibilidades de enunciación e interpretación que conducen una reflexión filosófico política en articulación. Entonces, buscamos un contenido filosófico político focalizado en la apropiación, la transferencia y la circulación de elementos que responden a las formas de gobierno, justicia y libertad, desde su propio posicionamiento enunciativo.

¹ Resultado del proyecto de investigación CONICYT-FONDECYT Iniciación N° 11160012: Convivencia interétnica y traducción cultural. Aproximaciones al contenido filosófico político de las crónicas de indios en mundo cultural novohispano (1576-1650).



Ciertamente, remarcamos la profundidad del problema de la alteridad durante el período colonial americano (Gerbi 2000, Pagden 1988) que da pie a la comprensión del mestizaje como horizonte de interpretación (Gruzinski 1999), y con ello, de “textos culturales” (Bachmann-Medick 2016), en nuestro caso, producciones escriturales, que podemos nombrar como “mestizas”. En esta dimensión de análisis integramos el concepto de “crónica mestiza” y, sobre éste, establecemos algunos elementos centrales. Destacamos la definición de este concepto:

Atribuimos el carácter “mestizo” a aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea (Lienhard 1983: 105).

A través del concepto de “crónicas mestizas” es posible elaborar un ejercicio crítico relativo a un discurso identitario en construcción que despliega “procedimientos narrativos heterogéneos” en apertura a nuevos horizontes de pregunta y que configuran: “las premisas de una nueva conciencia global, histórica, política y cultural” (Lienhard 1983: 107).

En rigor, la atención a las crónicas mestizas está directamente relacionada con los corolarios que estas subjetividades consolidan al momento de pensar su lugar en los albores de la modernidad occidental. Sin embargo, es preciso reconocer un lugar particular para las obras producidas durante la primera etapa de la colonización en Nueva España. Dentro de las clasificaciones y conceptualizaciones sobre estas producciones histórico-literarias es posible distinguir algunas que abordan a los “cronistas mestizos” como indios humanistas y letrados (Garibay 2007, León Portilla 1964, Romero 2011), como ladinos (Adorno 1992, Bernard 2001, Cornejo Polar 2011), como zonas de contacto (Pratt 1991) o bien como traductores culturales (Añón 2012, Navarrete 2015, Payàs 2010).

A ello es preciso incorporar las propuestas de la “nueva filología” (*New Philology*) o “etnohistoria filológica” (*philological ethnohistory*) especialmente porque relevan las posibilidades de interpretación en las múltiples producciones escriturales y pictográficas de sujetos “indios” durante el periodo colonial (Lockhart 2007, Restall 2003). Estas producciones alcanzan un renovado potencial crítico precisamente debido a su atención sobre los contextos lingüísticos y culturales (nahua e hispano) junto con sus condiciones de transferencia y circulación dentro del mundo colonial mesoamericano (Lockhart 2015).

Así también, es posible incorporar las proposiciones filosóficas que despliega Bolívar Echeverría en sus reflexiones sobre el mestizaje cultural y la codigofagia. Así define a ambos conceptos:

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos (Echeverría 2001: 63).

Echeverría refiere al “mestizaje cultural” como un “devorar” entre “códigos culturales”, donde el devorador (dominador) y el devorado (dominado) “han tenido que jugarse su propia existencia” en un



ejercicio simultáneo de supervivencia y apropiación. Es preciso indicar que en el posicionamiento de su concepto de “codigofagia” retoma el sentido lingüístico del término “código”, es decir, como un “conjunto de signos” que siendo compartidos y consensuados permiten la comunicación, donde destacan los límites del código debido a su componente “normativo”, y se releva la relación directa con su “campo instrumental” en el cual se concreta y transforma su “existencia social” (Echeverría 2017: 129). En este contexto, el “mestizaje cultural” y la “codigofagia” componen el escenario propicio para la generación de subjetividades tensionadas, liminales, en movimiento, que apropian, agencian y re-direccionan su construcción identitaria. Esto implica plantear nuevamente la pregunta por la identidad cultural. Frente a ello sostiene:

Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” –como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código–entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos (Echeverría 2005: 31).

El abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) aleja a Echeverría del esencialismo culturalista latinoamericano. Su definición de la identidad cultural como un “estado de código” conduce su propuesta de una “realidad evanescente”. Aquí lo “evanescente” canaliza una perspectiva de análisis según la cual las identidades culturales (códigos culturales) están siendo constantemente re-construidas, transformadas y modificadas.

Es importante destacar que Echeverría comprende al “estado de código” como una “entidad histórica”, es decir, evitando el formalismo atribuye a los códigos culturales una historicidad. En este sentido, Echeverría subraya la dimensión práctica de construcción y actualización de los códigos culturales en virtud del reconocimiento de sus posibilidades sémicas y, a su vez, profundiza en cómo éstos determinan, desde su historicidad, “los comportamientos de los sujetos” que los “usan” o “hablan” en un proceso de recodificación constante.

En consecuencia, dedicaremos nuestro esfuerzo a la explicitación de aquellos elementos filosófico políticos específicos a cada obra que, desde los posicionamientos teórico-metodológicos ya indicados, conduciendo un acercamiento comparativo. En este contexto, en las siguientes líneas buscaremos iluminar cómo la composición de sus discursos histórico-literarios responden a intereses y horizontes disímiles que, analizados en su conjunto, nos permiten reconocer un contenido filosófico político específico relativo al mundo cultural novohispano.

LA RELACIÓN DE JUAN BAUTISTA POMAR

La obra de Juan Bautista Pomar² pertenece con toda propiedad al canon de la historiografía y la literatura indígena novohispana. Dos son sus obras fundamentales. Primeramente, es menester relevar a sus

² Juan Bautista Pomar (circa 1535-1590), natural de Texcoco, “hijo de Antonio de Pomar”, español “que no participó de la conquista” y de “una hija de Nezahualpilli. [...] “Poco se sabe de su vida. Tan sólo que fue Escribano de Tezcoco, y que, además de la Relación de las Antigüedades políticas y religiosas de los Indios dirigida al Rey Ntro. Sr. en 9 de marzo de 1582 escribió una Información en la que alegaba sus derechos al gobierno de Tezcoco. [...] Murió hacia 1590” (Carrera Stampa 1971: 212-213).



célebres “*Romances de los señores de Nueva España*” (1582) como una recopilación de los cantos poéticos en náhuatl, y que son bien conocidos en el ámbito de la literatura indígena novohispana. En torno a los *Romances* destacamos la edición de Ángel María Garibay (1964) y la labor de edición y traducción al inglés de John Bierhorst (2009). Comprendemos a los *Romances* como parte del proceso de construcción “formas de expresión” que integran el horizonte lingüístico-cultural náhuatl como actos de traducción cultural, específicamente como “cantos” (Lockhart 2015: 557-569).

Empero, es su otra obra la que toma nuestra atención, a saber, la *Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco* (1582). Es posible afirmar que la *Relación* de Pomar es uno de los diversos textos acuñaados por oficiales e informantes que siguen y responden la famosa “Instrucción y Memoria”. La “Instrucción y Memoria” fue un cuestionario elaborado por el cosmógrafo Juan López de Velasco en 1577 y enviado por la Corona hispana a sus colonias en el Nuevo Mundo; éste constaba de cincuenta preguntas que remitían a informaciones varias a partir de una descripción territorial focalizada *grosso modo* en el paisaje (topografía e hidrografía), en asentamientos y poblaciones, en las potencialidades económicas y en las modalidades de organización política (Carrera Stampa 1968, Delgado 2010, Delgado 2018).

Ahora bien, respecto del tratamiento crítico sobre esta obra de Pomar recalamos la edición y el estudio introductorio de René Acuña (1986), que contempla valiosas indicaciones en torno a la autoría de Pomar (en cuanto indio letrado) y a su contexto de producción y circulación. En este sentido, el encargo de la obra, en términos de las exigencias en la producción del texto, y su efectivo envío a la Corona, en términos de una circulación real del texto, permiten advertir las motivaciones y el impacto de la *Relación* como vehículo de un discurso político en construcción. Así también, Acuña logra explicitar la continuidad y la sobrevida del texto conocido como el “Manuscrito de San Gregorio”³, señalando las ediciones que se han realizado sobre éste, su intertextualidad con otras producciones coloniales, sin dejar de lado una lectura atenta sobre sus contenidos específicos.

Asimismo, es posible reconocer los aportes de José Espericueta (2015) quien persigue un análisis focalizado en las modalidades de construcción discursiva que rodean la obra de Pomar. Espericueta analiza la manipulación de discursos cristianos en los cuales se relocaliza la concepción de la moral prehispánica y, con ello, articula su crítica a las políticas coloniales en contra de la nobleza indígena. A ello, podemos integrar la lectura de María Inés Aldao (2015) donde la figura de Pomar permite mostrar la supremacía, principalmente religiosa, de los texcocanos por sobre otros indios, recalando sobre ello la superioridad política del señorío de Tezcoco. En consecuencia, origen, gobierno y religión son relevados, posicionando a la tradición indígena como trasfondo para la recolección de las informaciones presentes en la *Descripción* y en su propuesta por un pasado prehispánico que supera a la organización colonial, ofreciendo una vida “en policía”, con “civilidad” y en afán de justicia y buen gobierno. Patrick Lesbre (2016), por otra parte, conduce un análisis en torno a la figura de Pomar como enlace o intermediario entre la corona española y la nobleza indígena, en este caso texcocana, que ilustra notablemente la situación ambigua de los mestizos de primera generación. Finalmente, Lesbre propone una lectura en la cual Pomar compone en su *Relación* una obra descriptiva que pone el acento en las cuestiones históricas y políticas de Texcoco.

³ Respecto del “Manuscrito de San Gregorio”, apelativo referido al convento donde fue encontrado, es una copia de la *Relación* original del Juan Bautista Pomar fechada *circa* 1609-1626. En este manuscrito se incluyen dos obras atribuidas a Pomar: los *Romances* y la *Relación*. De ella se han transcrito las ediciones existentes en español de la *Relación*, a saber, de Joaquín García Icazbalceta (1891), de Ángel María Garibay (1964) y de René Acuña (1986). Actualmente el Manuscrito se conserva en la colección “Genaro García” de la biblioteca de la Universidad de Texas.



Ahora bien, remarcamos cómo Pomar a través de la *Relación* despliega más que una mera descripción geográfica. La estructura del discurso es simple, Pomar integra una descripción geográfica e histórica con un imaginario focalizado en la gloria del Texcoco prehispánico y sus liderazgos, especialmente Nezahualcoyotzin, el célebre rey, poeta y filósofo. Pomar desarrolla su narrativa a través de una agenda moral y política que bifurca el lugar de Texcoco dentro del orden colonial novohispano, revelando al Texcoco prehispánico como una sociedad proto-cristiana, esto significa, construyendo el imaginario de una comunidad monoteísta y virtuosa adecuada al horizonte cristiano. En este sentido, Pomar avanza hacia posicionar sus ideas filosófico políticas:

Lo que sentían algunos principales y señores de sus ídolos y dioses es q[ue], sin embargo de q[ue] los adoraban y hacían los sacrificios q[ue] se han dicho, todavía dudaron de q[ue] realmente fuesen dioses, sino q[ue] era engaño creer q[ue] unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de hombres, fuesen dioses. Especialmente Nezahualcoyotzin, que es el q[ue] más vaciló, buscando dónde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios y Creador de todas las cosas [...] Y jamás, aunq[ue] tenían muchos ídolos q[ue] representaban [a] diferentes dioses, nunca, cuando se ofrecía tratarlos, nombraban a todos en general, ni en particular a cada uno, sino decían en su lengua in Tloq[ue] in [N]ahuaque, q[ue] quiere decir “el “s[eñ]or del [ci]elo y de la tierra”: señal evidentísima de que tuvieron por cierto no haber más de uno (Pomar 1986: 152-153).

En esta noción de *in Tloque in Nahuaque* Pomar canaliza el argumento ontológico de una sociedad texcocana proto-cristiana y monoteísta como un ejemplo de virtuosismo y distinción entre otros indios. Esta propuesta es fundacional y se vectoriza potenciando y legitimando una forma especial de gobernar y ser gobernado. En las siguientes líneas señala:

Las leyes y ordenanzas, y buenas costumbres y modo de vivir q[ue] generalmente se guardaba en toda la tierra, procedía[n] desta ciudad, porq[ue] los reyes della procuraron siempre q[ue] fuesen tales cuales se han dicho. Y, por ellas, se gobernaban las demás tierras y provincias sujetas a México y Tacuba. [129] Y, comúnmente, se decía en toda la tierra que, en esta ciudad, tenían el archivo de su concejo, leyes y ordenanzas, y q[ue], en ella, les eran enseñadas, para vivir honesta [y] políticamente como hombres y no como bestias (Pomar 1986: 192).

Sobre ello, insiste:

Gobernábanse con la obediencia grande q[ue] tenían al rey y a sus ministros, los cuales eran proveídos por él en todos los lugares y pueblos de su jurisdicción. Y, lo que se había de hacer, mandába[lo] el rey y, de mano en mano, iba a parar hasta aquellos q[ue] lo ejecutaban y ponían por obra. Y, con [el guardar las costumbres y ordenanzas que [hab]ía, y castigando los excesos que se hacían al deber, y con que cada uno usaba del oficio y gobierno que le era encomendado, con mucho cuidado, y, principalmente, porque conocían del rey celo grande de just[icia], vivían quietos y pacíficos, sin alterarse jamás. Y, sobre todo, porque, naturalmente, los indios son muy domésticos y pacíficos unos con otros (Pomar 1986: 193).



Entonces, lo que tenemos aquí es evidencia de la funcionalidad del discurso, que expone un ejercicio de legitimación relacionado con un orden político exitosamente mantenido por los gobernantes texcocanos antes de la conquista (particularmente Nezahualcoyotzin). Esta forma de vivir en sumisión (obediencia) y policía, que advierte una suerte de “civilidad” basada en la virtud y el deber, es sugerente especialmente debido a la intencionalidad de su discurso. Pomar busca autonomía política y lo hace desde un reclamo sobre un “buen gobierno” fundado en esta “civilidad” texcocana prehispánica.

En suma, el modo de vivir texcocano construido por Pomar establece un contenido filosófico político directamente relacionado con la búsqueda de autonomía (y autoridad), destacando una civilidad alternativa, proto-cristiana, virtuosa e indígena, que configura el eje de sus propuestas frente al orden colonial.

LAS HISTORIAS DE CRISTÓBAL DEL CASTILLO

¿Quién es Cristóbal del Castillo? Tristemente, poco sabemos sobre su persona. Parece ser un indio texcocano⁴ que se preocupa por “rescatar del olvido” las historias de los mexicas; ya entrado en años decide escribir sus *Historias*. Volvemos a preguntar: ¿quién es Cristóbal del Castillo? Su producción está mayormente perdida y lo que queda es un material mutilado escrito en náhuatl. Por lo tanto, cualquier acercamiento hacia sus ideas (y a su biografía) es siempre fragmentario.

En términos de la historia de los fragmentos, sabemos que las obras de Cristóbal de Castillo pasaron por manos de Horacio Carochi, de quien proviene la información más antigua sobre Del Castillo y de Francisco Javier Clavijero, quien describe a Del Castillo como un mestizo que recrea la historia de la migración mexica (Navarrete 2001: 23-24). Sabemos que estos materiales pertenecieron a la biblioteca de Antonio de León y Gama durante el siglo XVIII, siendo utilizados en sus obras históricas y en sus estudios de la “piedra solar” (Navarrete 2001: 15). A su muerte, dicha colección pasó a manos del abate Antonio Pichardo. A partir de 1812, con la muerte de Pichardo, la “colección de manuscritos pasó a los herederos de León y Gama, y de éstos al francés J. M. Aubin” (Navarrete 2001: 15), quien lleva su colección a Francia, aun cuando en ésta ya no se encontraba el manuscrito original sino la fragmentada copia de Pichardo. Es necesario remarcar el aporte central del “abate Antonio Pichardo, un criollo de principios del siglo XIX que copia parte de las *Historias* y así las salvó de su desaparición” (Navarrete 2001: 15-16). Pichardo es la bisagra que permite la actual disposición de los fragmentos de Del Castillo⁵. Estos fragmentos corresponden a la recopilación de Francisco de Paso y Troncoso, publicados en 1908, siendo este material el que utiliza Federico Navarrete (2001) para su edición y traducción, que utilizaremos en nuestro análisis.

Dentro de la bibliografía relacionada a Del Castillo destacamos la edición y traducción de Federico Navarrete (2001) y especialmente su “Estudio preliminar”. Navarrete organiza y traduce a Del Castillo desplegando una lectura en la cual el cronista representa la voz de los macehuales (indios de clase baja) en un ejercicio de rescate y rememoración hacia un pasado prehispánico que se diluye en los avatares del

⁴ Se conoce muy poco de la biografía de Cristóbal del Castillo (1526?-1604?). Federico Navarrete afirma que fue un indígena o mestizo con cultura indígena, con un origen social aparentemente modesto, cristiano y educado en la tradición europea (Navarrete 2001: 11-14). Por otra parte, Miguel Pastrana sostiene que pertenecía a “algún pueblo del área de Texcoco” (Pastrana 2009: 255). Es evidente que fue un indígena letrado puesto que conocía la historia indígena mexica y eligió escribir sus narraciones en náhuatl.

⁵ Los fragmentos de las *Historias* se ubican en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París; los Manuscritos n° 262, 263, 294, 297, 304, 305 y 306 corresponden a las copias de Pichardo.



mundo colonial. Es la ambigüedad de su discurso aquello que consolida una perspectiva que “no parece pertenecer a ninguna tradición específica, no se acoge a ningún discurso que lo trascienda y garantice la verdad de lo que afirma” (Navarrete 2001: 71). Del Castillo, en consecuencia, afianza en sus letras una configuración identitaria polifónica y dúctil, abierta a que en ella resuenen la mixtura de voces, tradiciones y verdades, a la luz de un objetivo mayor, es decir, rescatarlas del olvido.

Ahora bien, es posible sostener que la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* (1600) desarrolla un relato sobre la diáspora mexicana desde el mítico Aztlán Chicomóztoc. Subrayamos un momento específico referido a la relación entre dioses y hombres en términos políticos y religiosos. Esta relación es expuesta en el mito fundacional de Huitzilopóchtli y el destino de la diáspora mexicana. Este relato político y religioso comienza cuando el “demonio” (*tlacatecólotl*) Tetzauhtéotl-Huitzilopóchtli es invocado por el líder (*teyacanqui*) Huitzilópocho para iniciar el periplo migratorio que promete un gran futuro más allá de la dominación sufrida como “macehuales” (clases bajas) en Aztlán Chicomóztoc. En sus palabras:

Y puesto que los gobernantes aztecas chicomoztocas mortificaron mucho a los mecitin, les causaban pena, los maltrataban y los hubieran querido arrasar y conquistar, este Huitzilópocho, servidor del gran tlacatecólotl, se lamentaba continuamente ante él y le rogaba al tlacatecólotl Tetzauhtéotl que ayudara, que defendiera a sus macehuales, que los adoraban verdaderamente a él [...] y debía acompañarlos a otro lugar, darles tierras en un lugar bueno y recto, y allá se ocuparían exclusivamente en servirle” (Del Castillo 2001: 93).

A ello agrega:

Entonces él, el gran tlacatecólotl Tetzauhtéotl, se mostró y habló como persona a Huitzilópocho, cuidador del tlacatecólotl adivino, servidor del tlacatecólotl. Le dijo: ¡Oh, mi macehual! ¡Oh, Huitzitl! En verdad me causas mucha compasión tú, y mucha todos vosotros mis macehuales, los ribereños mecitin. Pero ya fui a observar dónde está el lugar bueno y recto, el único lugar que es como éste, donde también hay un lago muy grande, donde todo crece, todo lo que habréis de necesitar [...] Pero allá donde os doto, donde os prometo tierras, es en la tierra de otros, pues ya por doquier están asentados, y en ninguna parte está desocupada (Del Castillo 2001: 95).

Estas citas posicionan la noción de “*tlacatecólotl*”, que podría ser entendida desde el concepto de Hombre-Dios, considerando las propuestas de Alfredo López-Austin (1973) y Serge Gruzinski (1989). Ahora bien, junto con estas ideas, es importante insistir en una perspectiva centrada en el sentido de la relación entre lo humano y lo divino, en este caso ejemplificadas en la promesa de Huitzilopóchtli. La promesa migratoria, pagada simbólicamente con sacrificios y sangre, es una promesa hecha para guerreros. La promesa de Huitzilopóchtli es elocuente: tierras para conquistar y una forma de gobernar sobre sus habitantes. Del Castillo indica sobre esto: “los que gobernarán no [serán] más que aquellos, los que ya [son] guerreros, ya han capturado, los *tequihuaque*” (Del Castillo 2001: 101). Solo a través de la violencia los guerreros mexicanos (*tequihuaque*) mantendrán su poder y gobernarán sobre otros. En este sentido, el liderazgo político mexicano está fundado en relaciones jerárquicas (dominancia) como plataforma para una autoridad y una virtud ético-política.



En su relato *Del Castillo* configura un movimiento posicional que no idealiza la historia mexicana, y que revela la naturaleza violenta (y los orígenes) de su clase dominante. *Del Castillo* identifica el final de esta historia refiriendo al encuentro más allá de la muerte entre el hombre (*Tetzauhtéotl*) y el dios (*Huitzilopóchtli*), sobre esto aclara:

Pero aunque morirás, de modo que tu ánima estará con nosotros, a nuestro lado, no te deampará nuestro teáchcauh (hermano mayor) *Tetzauhtéotl*, porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de tí, como si tú allí estuvieses vivo (*Del Castillo* 2001: 121).

La cita señala que en el más allá el hombre se convierte en Hombre-Dios y, con ello, sirve como ejemplo de la conexión divina y humana en la cual el contenido filosófico político alcanza su sentido y propósito.

Finalmente, es posible afirmar que el contenido filosófico político de la *Historia* tiene como trasfondo la elaboración de un discurso complejo sobre los mexicas y su ejercicio de poder y dominación (sus formas de gobierno), como también sobre el sentido de sus “orígenes míticos”. Este contenido funciona no solo para canalizar el designio divino que se inicia con la promesa a *Huitzilopóchtli* (y se cierra con la llegada del cristianismo), sino también para dar forma y posicionar sus propios caminos para el poder y la política, a saber, violentos y sangrientos, estando siempre comprometidos con su trasfondo “cosmohistórico” (Navarrete 2016, 2018). En este sentido, el contenido filosófico político se juega en el fortalecimiento de un relato “cosmohistórico”, es decir, explicativo e integrador de las correlaciones (armónicas y disonantes) entre horizontes culturales. En éste es plausible adscribir a *Del Castillo* como producto y vehículo de un proyecto civilizatorio, en la modernidad temprana del Nuevo Mundo, que se muestra en configuraciones identitarias liminales, ambiguas y en ejercicio de apropiación de códigos culturales exógenos (europeos) y endógenos (prehispánicos).

Por otra parte, en su *Historia de la Conquista* (1599) nos presenta una lectura multidimensional de los acontecimientos relacionados con la llegada de Cortés a México-Tenochtitlán. Dentro de los ejemplos que nos permiten rastrear un contenido filosófico político remarcamos, por una parte, la narración de la célebre Noche Triste y, por otra, sus indicaciones sobre uno de los calendarios mesoamericanos, el *tonalpohualli*.

Pues bien, los acontecimientos de la Noche Triste son el grueso del relato en la *Historia de la Conquista* y en este destacan elementos específicos, especialmente en el levantamiento mexicano y la persecución de las tropas de Cortés. Indica *Del Castillo*:

Entonces llegaron allá a Coatechimanantitlan, hasta el cuarto canal, el lugar llamado Canal Tolteca. Pero ahí fueron vistos, [se vio] que salían, que se iban perdiendo en la noche, que iban a escapar secretamente de noche los españoles y todos los tlaxcaltecas. [...]

E inmediatamente, entonces, una persona, un hombre, vino a dar voces desde arriba [del templo] de *Huitzilopóchtli*, y por doquier sobre toda la gente sonó claramente el llamado, pues toda la gente lo escuchó entre los mexicas y tlaxcaltecas. Y de este modo supieron que era él, el *tlacatecólol* *Tetzauhtéotl*, quien [los] llamaba, puesto que toda la gente escuchó que la llamaba. Y dijo para llamarlos:



“¡Guerreros mexicas! Ya van saliendo vuestros enemigos, que vayan rápidamente todas las barcas de guerra”.

En cuanto de esta manera fue oído su llamado, todos lo que también escucharon lo que dijo inmeditamente se levantaron y fueron corriendo a las barcas de guerra, [que estaban] en el gran canal, y también tomaron el camino (Del Castillo 2001: 143-145).

Lo que encontramos en esta cita es el llamado de la divinidad *tlacatecólōtl* Tetzauhtéotl como la evocación de una virtud ético-política. Asunto que ya hemos indicado. Consecuentemente, Del Castillo resalta en medio de la gloriosa victoria mexica este contenido filosófico político ligado a la comprensión mexica que remarca el valor del guerrero y de la violencia.

Por otra parte, queremos profundizar en la inclusión y explicación que Del Castillo desarrolla en torno a uno de los “calendarios” mesoamericanos, la cuenta lunar de días en veinte trecenas, el *tonalpohualli*, y que refiere en su texto (Del Castillo 2001: 162-175). Al incluir su explicación sobre el *tonalpohualli* y su “contar de los días”, Del Castillo nos permite avizorar e integrar su función en el ordenamiento social como parte del contenido filosófico político de esta obra.

Las referencias a los calendarios mesoamericanos son abundantes y difíciles. A su vez, la presencia de calendarios en códices y crónicas, prehispánicos y coloniales es, hoy por hoy, un asunto bien conocido. Ahora bien, es posible distinguir dentro de los estudios sobre el tiempo y las temporalidades en Mesoamérica algunas corrientes de interpretación bajo las cuales los sistemas calendáricos han sido agrupados conforme a criterios, principalmente, arqueológicos, lingüísticos y etnohistóricos. Destacamos dentro de las numerosas investigaciones sobre los calendarios mesoamericanos los trabajos canónicos de Paul Kirchhoff (1950), Alfonso Caso (1967), Johanna Broda (1969) y Anthony Aveni (1975, 1980), entre otros, particularmente relacionadas con la clasificación y descripción de las “cuentas de los días” y las diferentes tradiciones culturales en Mesoamérica, así como de un análisis sobre sus funciones sociales, políticas, religiosas y celebrativas. Asuntos que son profundizados en el trabajo de Rafael Tena (1987) a partir de su concepto de “cronografía”, aludiendo a los sistemas de cuentas que se despliegan en los diferentes calendarios mesoamericanos, y en las proposiciones de Michel Graulich (1999) donde se relevan elementos rituales y celebrativos, especialmente en la tradición nahua. Reconocemos los estudios de Barbara Tedlock (1982) quien desarrolla un acercamiento al sistema calendárico maya desde una perspectiva etnográfica participativa (con comunidades quiché y, particularmente, con sus *ajk'ij* o “contadores de días”) a través del cual es posible comprender la categoría de “tiempo cíclico” como trasfondo en la construcción de diferentes usos y cuentas del tiempo en Mesoamérica. Subrayamos también el aporte de Nancy Farriss (1985) quien problematiza este asunto a partir de una dicotomía entre una comprensión del tiempo estacionaria y cíclica determinada por oposiciones complementarias, y una comprensión lineal o teleológica, específicamente en la intervención del horizonte cultural cristiano presente en las crónicas o relatos producidos por indios coloniales del área maya. Por su parte, James Lockhart (2015) afirma *grosso modo* la función social de los sistemas calendáricos de tradición nahua y su adaptación del sistema calendárico maya. Las aportaciones de Lockhart relevan la función social de las “cuentas” y su relación con la estructura político religiosa prehispánica. Por otra parte, Alfredo López-Austin (2015) en su comprensión del “núcleo duro” incorpora al calendario como un problema central en la cosmovisión mesoamericana en términos de la comprensión cíclica del tiempo. Los calendarios mesoamericanos se definen por articular un sistema cronológico que integra y combina ciclos de diferente duración (ritual o religiosa y laboral o agrícola, íntimamente vinculadas). Asimismo, López-Austin reconoce



en el ordenamiento calendárico un cargado sentido político (comunitario) de reciprocidad, donde los sistemas calendáricos mesoamericanos responden, en consecuencia, a la vivencia cíclica del tiempo como una forma específica del ordenamiento de la vida (cosmovisión). Por otra parte, remarcamos las investigaciones de Jesús Galindo (2009) quien, desde un acercamiento arqueoastronómico, confiere un contenido central a los calendarios mesoamericanos, principalmente de tradición nahua, conforme a los procesos agrícolas y religiosos, estableciendo los principales elementos de las observaciones prehispánicas y sus sistemas calendáricos (en relación con los movimientos de traslación del sol, la luna y el planeta Venus). Sus investigaciones en arqueoastronomía profundizan en los espacios urbanos y la disposición territorial de sus edificaciones político-religiosas en relación con las mediciones astronómicas prehispánicas (Galindo 2013). Finalmente, es posible profundizar una lectura sobre los enlaces entre los sistemas calendáricos y la reconstrucción de la vida social y política desde el contexto de la apropiación de los horizontes culturales (entre lo prehispánico y lo europeo-cristiano) durante la primera etapa de la colonización de Nueva España. La imposición del calendario cristiano supone (y despliega) un proceso de transformación y yuxtaposición sobre elementos indígenas que, a su vez, persisten como contenidos o marcadores culturales, que convergen y sobreviven en procesos de adaptación específicos dentro del mundo cultural novohispano.

Finalmente, en torno a la actual labor crítica destacamos el trabajo de Ana Díaz (2013), principalmente en su re-lectura al modo de comprensión e interpretación del *tonalpohualli* desde su noción de “epistemología calendárica” que problematiza a las temporalidades, las tradiciones culturales de los diferentes sistemas calendáricos y sus relaciones con elementos cosmológicos. Siguiendo un análisis sobre sus elementos dinámicos, principalmente de acción ritual y celebrativa –definidos desde su interrelación con elementos humanos y no humanos (dioses, astros, animales, entre otros)–, Díaz problematiza la manera en que se han construido y sistematizado las explicaciones de los calendarios de tradición nahua a partir de las descripciones etnográficas del siglo XVI.

No obstante, preguntamos: ¿cuál es el interés de Del Castillo por incluir y explicar una cuenta de los días, en específico, al *tonalpohualli*? La palabra *tonalpohualli* aglutina dos términos, a saber, *tonalli*: día y *pohualli*: contar, llevar la cuenta. Alonso de Molina en su *Vocabulario* la define como: “adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo” (2013: 149). Esta indicación es sugerente. Primero, es claro que para Molina el *tonalpohualli* es un “calendario antiguo”. En este contexto, es conveniente incorporar las impresiones de Bernardino de Sahagún sobre el mismo como “arte adivinatoria”:

Las fiestas movibles que están al fin del calendario recopiladas, salen de otra manera de cuenta que usaban en el arte adivinatoria, que contiene doscientos sesenta días, en la cual hay fiestas y como esta cuenta no va con la cuenta del año, ni tiene tantos días, vienen las fiestas a variarse cayendo en días diferentes un año de otro” (Sahagún 1979: 76).

Empero la cuenta de la arte adivinatoria a la cual falsamente se llama calendario, es cuenta por sí, porque su fin se endereza a adivinar las condiciones y sucesos de los que nacen en cada signo, o carácter; esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían la habilidad para aprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a éstos que sabían esta cuenta llamábanlos *tonalpouhque*, y teníanlos en mucho y honrábanlos muchos; teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras, y así, acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas (Sahagún 1979: 258).



Asimismo, es posible integrar la lectura de Diego Durán, quien lo refiere como “calendario antiguo”:

La cuenta de los años, de los días, meses y semanas por donde esta gente en su infidelidad se regía; los nombres y figuras que a los días tenían dados para conocer los sinos, las venturas, las inclinaciones de los que en ellos nacían; el orden de su calendario y fiestas, así ordinarias, como principales, que cada veinte días celebraban; el bisiesto, la cuenta que de allí redundaba, sin discrepar del sembrar, del coger, del ensillar y encerrar en los graneros, sobre lo cual había tanta cuenta de que había de ser tal y tal día o tiempo, que no había de faltar allí (Durán 2006: 219).

En las indicaciones de Sahagún y Durán logramos identificar la perspectiva europea sobre el ejercicio de contar los días en el mundo prehispánico. Asimismo, identificamos que en cuanto “arte adivinatoria” no es propiamente un calendario (“falsamente llamado calendario”) pero destaca su característica como un conocimiento críptico junto con el lugar en la sociedad que mantenían los *tonalpouhque*. Por otra parte, Durán explica desde la “infidelidad” al “calendario antiguo”, reconociendo tanto su dimensión adivinatoria como también su rol en el ordenamiento social y económico. Si volvemos sobre la lacónica definición de Molina: “adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo” (2013: 149), entonces es posible subrayar la primera acepción: “adivinar por signos o sueños”. Claramente lo adivinatorio y lo onírico se muestran en esta dimensión sémica. Así también, es claro que Molina acepta su calidad de “calendario antiguo” y, en este contexto, la explicación del *tonalpohualli* retoma su sentido y utilidad no sólo astronómica, señala Molina: “sacar las fiestas”, en alusión a un contenido ritual o religioso de carácter social o grupal.

Nuevamente preguntamos, ¿cuál es el interés de Del Castillo por incluir y explicar una cuenta de los días, en específico, al *tonalpohualli*? Esta vez atendemos a sus palabras:

Lo que primeramente asentamos es el libro del *tonalpohualli*. Lo sigue la cuenta de las fiestas, las veintenas con las que hacían fiesta, y seguirán sus nombres. Y con las veintenas con las que celebraban fiesta era la manera [en que hacían] la cuenta de los meses (*Metztlapohualli, metztli*: luna y *tlapohuali*: cuenta)” (Del Castillo 2001: 163).

A esta aclaración agrega:

De modo que hizo acompañar los doce meses de un año, los hizo corresponder con las veintenas con las que festejaba la gente vieja, los ancianos, y también [incluyó] sus nombres. Y enseguida está la cuenta de los años, la que corre de año en año hasta que acaba uno de sus vueltas, cuando] se atan todos los años, que se llama ‘se atan nuestros años’ (*Toxiuhmolpilia*: finalización del ciclo de 52 años). [...]

Primeramente se asienta la sucesión de los días que corren, que son trece. Y en dos partes van listados los que son sus *quecholli* y también los que se hacen sus cargas, que son precisamente la cuenta del *tonalli*, y que también son trece. Y a continuación abajo se dice el juicio de los que nacen en ellos, y se nombran las estrellas que en ellos hablan, los llamados planetas (Del Castillo 2001: 165).



En las citas se desarrolla la explicación del *tonalpohualli* o “cuenta de los días” y cómo en éste se presenta un trasfondo fundamental para la comprensión de la vida de los mexicas (su ordenamiento social y político), que otorga sentido a las labores sagradas y cotidianas, incluyendo las tareas agrícolas, los rituales, las festividades, el orden de las funciones religiosas. No obstante, Del Castillo asevera que el *tonalpohualli* también canaliza determinaciones o elementos subjetivos, verbigracia, el otorgamiento del nombre, la suerte o el destino, y otros elementos relativos a un nivel individual de la vida. Entonces notamos que – más allá de las detalladas aclaraciones entre veintenas, trecenas y ciclos– Del Castillo sentencia: “se dice el juicio de los que nacen en ellos, y se nombran las estrellas que en ellos hablan, los llamados planetas”. En este nivel es posible hablar de elementos “mánticos o adivinatorios”, elementos determinados por el “juicio” en su nacimiento y atento a cómo en los designios “las estrellas y los llamados planetas hablan”. Resuena, entonces, la indicación de Molina: “adivinar por signos y sueños”.

En este sentido, comprendemos que para Del Castillo la explicación sobre el *tonalpohualli* es siempre una explicación de su modo de vida, de sus usanzas y costumbres, que procuran ser traducidas al horizonte cultural europeo y su comprensión del tiempo cristiano-occidental (lineal y progresiva). Advertimos que en el *tonalpohualli* se direcciona (da sentido) al conjunto de las actividades (grupales e individuales) de las sociedades mesoamericanas prehispánicas. Esa parece ser la motivación de Del Castillo por explicar y traducir al *tonalpohualli*. Desde ahí es posible sostener que el contenido filosófico político que Del Castillo fundamenta en su descripción del *tonalpohualli* es un ejemplo claro de una explicación de su trasfondo social-individual, que está íntimamente vinculado tanto con el mito y lo arcaico, con el rito y la magia, como con la cotidianidad, con usanzas y costumbres presentes en el mundo de la vida.

CONSIDERACIONES FINALES

Las crónicas de indios coloniales permiten una proyección en la cual se rememora y reconstruye una experiencia histórica específica. Es menester, por lo tanto, ubicar este asunto desde una perspectiva abierta a pensar los conceptos y delinear otras lecturas, que posibiliten reconocer sus motivaciones, expectativas y vectorizaciones. En las “crónicas mestizas” (Lienhard 1983) se entrelaza la recomposición de una subjetividad alternativa, esto es, el indio, desde la positividad discursiva de los elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados luego del encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental. Queremos destacar cómo esta escritura alude –de forma directa– al intercambio y la transferencia de códigos culturales –junto con sus asimetrías– como elemento central (Echeverría 2001, 2005, 2017).

A través de sus relatos histórico-literarios es posible comprender su operatividad y evidenciar el proyecto civilizatorio que se cataliza en sus líneas. En ellas se re-construyen no solo los acontecimientos prehispánicos (arcaicos, míticos y fundacionales), o bien de la conquista (y colonización), sino que también se re-articula la posición de enunciación de los propios indios. En éstas se gesta la imbricación y la propositividad de un posicionamiento enunciativo que no se resta de ser parte activa de un proyecto mayor, por cierto, civilizatorio, que acontece en Nueva España. Se logra aquí una plataforma para reflexionar sobre los alcances de una propuesta específica en torno al fundamento filosófico político presente en estas obras.

Si retomamos lo indicado podemos establecer el contenido filosófico político de forma específica. Pomar nos expone una sociedad proto-cristiana con “buen gobierno” y “policía” que canaliza en la figura de Nezahualcoyotzin como el cenit de un utópico Texcoco. Por otra parte, Del Castillo posiciona en la



diáspora mexicana el elemento filosófico político crucial, la promesa para el guerrero y la alianza con Huitzilopóchtli. A ello dedica una sugerente explicación del *tonalpohualli* en el cual expone el trasfondo y la función social y política en su comprensión del tiempo. No dudamos en considerar las diferencias en el estilo de cada uno. Asimismo, es plausible reconocer –en términos comparativos– que las motivaciones e intencionalidades son siempre ambiguas y que en cada obra encontramos elementos filosófico políticos referidos algunas veces de forma evidente, otras de forma críptica. En estas “crónicas mestizas” (como en otros textos culturales de indios coloniales) encontramos una construcción elaborada desde la negociación con el horizonte cultural europeo, y en medio de ésta, su perspectiva siempre parcial a su propia construcción identitaria, que no olvida ni desmonta lo arcaico (prehispánico) de su alteridad (otredad).

En consecuencia, estas “crónicas mestizas” redireccionan la voz de una civilidad alternativa, de un proyecto civilizatorio que atiende al intercambio de códigos culturales desde la explicitación y rearticulación de los mismos. Cuando desciframos estas obras bajo la consideración de su propuesta civilizatoria es posible observar cómo aquellos elementos indios se relocalizan en medio de la imposición colonial, y cómo la imposición colonial es, a su vez, capaz de adaptarlos e incluso reconocerlos. Hablamos entonces de la canalización de un discurso múltiple que, dentro del entramado colonial, establece –en su realidad política y en textos como los de Pomar y Del Castillo– una propuesta civilizatoria que sostiene una historicidad construida sobre la base de una conflictiva negociación entre lo prehispánico y lo colonial, en un contexto de supervivencia frente a un cambio radical en el mundo cultural nahua.

Estos sujetos coloniales (junto a muchos otros) traducen y componen un mismo discurso. Ellos construyen y reconstruyen, traspasan y transfieren –en dimensiones disímiles pero interrelacionadas– un relato de colaboración y convivencia interétnica. Sus obras son ofensivas, son propositivas, en el horizonte de un *mundus novus* en movimiento, donde hay lugar para un modo alternativo en el desarrollo de la colonización (y la civilización) novohispana. Hay aquí una elección civilizatoria, un modo específico en el cual la modernidad logra ser re-codificada en “estas tierras”. Una elección civilizatoria que nos invita a repensar el rol específico y correlacional de estas obras y cómo en éstas se configuran nuevos horizontes de pregunta en torno al mundo cultural novohispano.

Bibliografía

- Acuña, R. 1986. *Relaciones geográficas del siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Adorno, R. 1992. El indio ladino en el Perú colonial. En: M. León Portilla, M. Gutiérrez Estévez, G. Grossen y J. Klor de Alva (Eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas* (369-395). México: Siglo Veintiuno.
- Aldao, M.I. 2015. Relación de Texcoco de Juan Bautista Pomar. Crónica de una crónica olvidada. *Revista Exlibris* 4: 386-395. <http://revistas.filo.uba.ar/index.php/exlibris/article/view/579>
- Añón, V. 2012. *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor.
- Aveni, A. 1975. *Archaeoastronomy in pre-columbian America*. Austin: University of Texas Press.
- Aveni, A. 1980. *Skywatchers of ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press.



- Bachmann-Medick, D. 2016. *Cultural turns new orientations in the study of culture*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bernard, C. 2001. Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico. En: M. León Portilla (Coord.) *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia* (105-131). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bierhorst, J. 2009. *Ballads of the lords of New Spain: the codex romances de los señores de la Nueva España*. Austin: University of Texas Press.
- Broda, J. 1969. *The Mexican calendar as compared to other mesoamerican systems*. Viena: Engelbert Stiglmayr.
- Carrera Stampa, M. 1968. Relaciones geográficas de Nueva España. Siglos XVI y XVII. *Estudios de Historia Novohispana* 2: 223-261. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1968.002.3212>
- Carrera Stampa, M. 1971. Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI - XVII. *Revista Española de Antropología Americana* 6: 205-243. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA7171110205A>
- Caso, A. 1967. *Los calendarios mesoamericanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cornejo Polar, A. 2011. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Del Castillo, C. 2001. Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos. En: C. Del Castillo. *Historia de la venida de los mexicanos y de otro pueblos e historia de la conquista* (85-125). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Del Castillo, C. 2001. Historia de la Conquista. En: C. Del Castillo. *Historia de la venida de los mexicanos y de otro pueblos e historia de la conquista* (128-175). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Delgado, E. 2010. Las relaciones geográficas como proyecto científico en los albores de la modernidad. *Revista de Estudios Mesoamericanos* 2 (9): 97-106. <http://www.iifilologicas.unam.mx/estmesoam/uploads/Vol%C3%BAmenes/Volumen%209/delgado-relaciones-geograficas.pdf>
- Delgado, E. 2018. Cartografía y memoria en las relaciones geográficas de indias. *Boletín de Antropología* 33 (56): 117-141. <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/335229/20790895>
- Díaz, A. 2013. Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl* 46: 159-197. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752013000200005
- Durán, D. 2006. *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. II Tomos. México: Porrúa.
- Echeverría, B. 2001. *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial.
- Echeverría, B. 2005. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Echeverría, B. 2017. *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espericueta, J. 2015. Writing virtue and indigenous rights: Juan Bautista de Pomar and the relation de Texcoco. *Hispania* 98 (2): 208-219. <https://doi.org/10.1353/hpn.2015.0040>
- Farriss, N. 1985. Recordando el futuro, anticipando el pasado. Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán, pp.47-60. En: VVAA. *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/libro%3A502
- Ferrater Mora, J. 2011. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.



- Galindo Trejo, J. 2009. La astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica. *Ciencias* 95: 66-71. <https://www.revistaciencias.unam.mx/en/42-revistas/revista-ciencias-95/182-la-astronomia-prehispanica-como-expresion-de-las-nociones-de-espacio-y-tiempo-en-mesoamerica.html>
- Galindo Trejo, J. 2013. La traza urbana de ciudades coloniales en México: ¿Una herencia derivada del calendario mesoamericano? *Indiana* 30: 33-50. <https://doi.org/10.18441/ind.v30i0.33-50>
- García Icazbalceta, J. 2015. *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Middletown: ULAN Press.
- Garibay, A. 1964. *Poesía náhuatl I: Romances de los señores de la Nueva España, manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco, 1582*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Garibay, A. 2007. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- Gerbi, A. 2000. *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, M. 1999. *Ritos aztecas. La fiesta de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indígena.
- Gruzinski, S. 1989. *Man-gods in the Mexican highlands: Indian power and colonial society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press.
- Gruzinski, S. 1999. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Kirchhoff, P. 1950. The Mexican calendar and the founding of Tenochtitlan-Tlatelolco. *Transactions of the New York Academy of Science* 12 (4): 126-132. <https://doi.org/10.1111/j.2164-0947.1950.tb01883.x>
- León Portilla, M. 1964. *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Lesbre, P. 2016. *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcóyotl a Alva Ixtlilxóchitl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán.
- Lienhard, M. 1983. La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17: 105-115. <https://doi.org/10.2307/4530089>
- Lockhart, J. 2007. *Introduction: background and course of the new philology*. Recuperado de <http://whp.uoregon.edu/Lockhart/Intro.pdf>
- Lockhart, J. 2015. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. 1973. *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. 2015. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Era.
- Molina, A. 2013. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. 2001. Estudio preliminar. En: C. Del Castillo. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e historia de la conquista* (11-85). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Navarrete, F. 2015. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. 2016. Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas. *Revista de Antropología* 59 (2): 86-108. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.121934>
- Navarrete, F. 2018. *Historias mexicas*. México: Turner.
- Padgen, A. 1988. *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.



- Paso y Troncoso, F. 1908. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos en lengua náhuatl por Cristóbal del Castillo a fines del siglo XVI*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi.
- Pastrana, M. 2009. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México.
- Payàs, G. 2010. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Pomar, J. 1986. Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco. En: R. Acuña (Ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. Tomo III (45-113). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pratt, M. L. 1991. Arts of the contact zone. *Profession* 91: 33-40. <https://www.jstor.org/stable/25595469>
- Restall, M. 2003. A history of the new philology and the new philology in history. *Latin American Research Review* 38 (1): 113-134. <https://doi.org/10.1353/lar.2003.0012>
- Romero, R. 2011. *Historiografía novohispana de tradición indígena*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, B. 1979. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Tedlock, B. 1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: New Mexico University Press.
- Tena, R. 1987. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zavala, S. 1994. *Filosofía política de la conquista de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido el 31 May 2019

Aceptado el 14 Ago 2019