

Tradición y oralidad en las crónicas mestizas novohispanas: el caso Cristóbal del Castillo

María Inés Aldao

Universidad de Buenos Aires

inesaldo@hotmail.com

Resumen

Las crónicas mestizas novohispanas han sido, desde siempre, fuente de información y ejemplificación de gran envergadura para textos históricos o antropológicos sobre la conquista de México. No obstante, el abordaje de las mismas desde un enfoque que enfatice sus cuestiones retóricas y literarias es aún una cuenta pendiente entre los investigadores coloniales. Entre otras carencias, no ha habido análisis sobre el complejo modo en que las tradiciones indígena y occidental inciden en su discurso. Un ejemplo de esto es el caso del cronista mestizo Cristóbal del Castillo (1526?-1604?). En sus crónicas *Historia de la conquista* (1599) e *Historia de la venida de los mexicanos* (1600), las únicas que se le conocen, conviven en forma tensionada el discurso occidental y la oralidad indígena proveniente de cantos nahuas. En este artículo propongo un análisis de los cruces existentes entre la retórica oral nahua preconquista y posconquista y las obras de este autor.

Palabras clave

Crónicas mestizas novohispanas, Cristóbal del Castillo, tradición indígena, tradición occidental, retórica oral nahua

Abstract

The new hispanic halfblooded chronicles have always been a vast source of historical and anthropological information and exemplification about the conquest of México. Nevertheless, colonial researchers have not yet dealt with the rethorical and literary aspects of the subject matter. Among other things, there has not been a deep analysis about the way in which the indigenous and the occidental traditions affect discourse. An example of this is the halfblooded writer Cristóbal del Castillo (1526-1604). In his chronicles *Historia de la conquista* (1599) and *Historia de la venida de los mexicanos* (1600), the only which are known, indigenous oral speech coming from nahuas songs and occidental discourse live together in a tense manner. In this article I will analyse the existing crossings between pre and post conquest oral nahua rethoric and the work of this author.

Keywords

New Hispanic halfblooded chronicles, Cristóbal del Castillo, indigenous tradition, occidental tradition, oral nahua rethoric

Introducción. La obra de un cronista atípico

En la vastedad de la cronística colonial un caso paradigmático lo constituye el historiador Cristóbal del Castillo¹ y los dos textos que se le conocen: *Historia de la conquista* (1599) e *Historia de la venida de los mexicanos* (1600). Estas crónicas han sido poco abordadas por los críticos. Uno de los motivos de esta falta de abordaje es que la totalidad de la obra se ha perdido a lo largo del siglo XIX. De *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos* se conservan escasos fragmentos referidos a los orígenes de los mexicas y su “peregrinación” hacia Tenochtitlan (correspondientes a los capítulos 1 al 5 y 9).² De *Historia de la conquista* se conocen el “Prólogo del autor” y fragmentos sobre el avance de los españoles y llegada a la ciudad, la Noche Triste, la caída de México, el arribo de los primeros frailes franciscanos y el calendario prehispánico.³ Acerca de lo mucho que permanece extraviado, sólo podemos realizar conjeturas. A pesar de esta lamentable amputación de la obra que nos deja aproximadamente la quinta parte de su total y lejos de desecharla como fuente debido a esto, se pueden extraer algunas observaciones, si bien parciales, al menos tentativas, y que permitirán echar luz sobre los ejes abordados en este artículo.

Ambas historias fueron escritas a lo largo de cuatro años: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* fue escrita entre 1597 y 1600 (“dispuesta y escrita por Cristóbal del Castillo, historiador mexicano, el cual acabó de escribir el martes 4 del mes de enero del año de 1600, y la comenzó a escribir el año de 1597”, 2001: 125) e *Historia de la conquista* fue compuesta entre 1596 y 1599, como advierte el autor en su Prólogo: “Y ahora termina la escritura de este libro, el miércoles 14 de la cuenta del mes

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

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

3 Los capítulos 12, 13, 21, 27, 31, 37, 39, 50, 57, 65, 69, 70, 71, 72 y varios sin número. De hecho, algunos de los capítulos subsisten gracias a la traducción que de ellos ha realizado Antonio Pichardo, pues no se han conservado sus correspondientes fragmentos en náhuatl.

de julio, del año 1599” (2001: 133).⁴

Las *Historias* de Cristóbal del Castillo, si bien incompletas, resultan crónicas atípicas, distintas de otras crónicas mestizas.⁵ En primer lugar, en ambos textos el enunciador no se adscribe a ninguna etnia o pueblo ni reclama pertenencia alguna, lo cual resulta significativo si observamos que otras crónicas mestizas adhieren claramente a un grupo de pertenencia: Alvarado Tezozómoc (1949, 2001), Alva Ixtlilxóchitl (1985), Pomar (1991), Muñoz Camargo (1998) defienden, respectivamente, las tradiciones mexicana, acolhua, texcocana y tlaxcalteca, por nombrar sólo algunos ejemplos. En Del Castillo, la falta de adscripción parecería indicar un origen plebeyo. No se sabe a qué pueblo perteneció, aunque por el uso constante de la tercera persona y el impersonal al referirse a los mexicas, entre otros rasgos, podemos suponer que no perteneció a dicho pueblo. Es probable que el enunciador escriba en nombre de algún pueblo del Valle de México para demostrar el carácter tirano de los mexicas (Navarrete Linares, 2001: 13).

Por otro lado, su obra está escrita en náhuatl, lo que parece indicar que el autor buscaba dirigirse a los indígenas pero también a los frailes que los asistían, conocían sus lenguas y se interesaban por su historia (Navarrete Linares, 2001: 25).⁶ Esto produce un discurso muy distinto al de las crónicas escritas en español; por ejemplo, el lenguaje se torna más metafórico, más poético y, aunque parezca una contradicción, más directo en cierto punto.⁷

4 El arqueólogo y coleccionista Antonio de León y Gama (17?-1802) reunió una importante colección de textos sobre historia indígena, entre ellos, los fragmentos de Del Castillo. A su muerte, dicha colección pasó a manos del abate y erudito Antonio Pichardo (1748-1812). Ambos, conocedores del náhuatl, son los autores de las descripciones de la obra completa. Los fragmentos que se conservan son aquellos que les han interesado. A partir de 1812, la colección pasó a los herederos de León y Gama, y de éstos al francés Joseph Marius Aubin, quien trasladó su colección a Francia, aunque no se encontraba en ella el manuscrito de Del Castillo sino la copia ya incompleta de Pichardo. Luego, esta fue hallada por Francisco del Paso y Troncoso, quien reunió los fragmentos y los publicó con su respectiva traducción en 1908. Ambas historias se conservan en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París.

5 Prestigiosos críticos han brindado diferentes propuestas para referirse a lo que aquí considero “crónicas mestizas”: “discurso transcultural” (Velazco, 2003), “historiografía novohispana de tradición indígena” (Romero Galván, 2003), “crónica indígena” (Inoue Okubo, 2003), “mestizaje historiográfico” (Pastrana Flores, 2009). No obstante, en este artículo sigo los postulados de Martin Lienhard, quien define a las “crónicas mestizas” como aquellos textos 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” (1983 105).

6 Recordemos que, si exceptuamos la *Crónica mexicayótl* de Alvarado Tezozómoc (1949), las crónicas mestizas suelen estar escritas en la lengua del conquistador.

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

Por último, podemos apreciar que, si bien como en toda crónica mestiza el enunciador se presenta como cristiano ortodoxo, defensor de la fe, en este texto hace uso de una focalización más cercana a la tradición indígena que a la occidental. Esto se percibe en numerosos episodios en los que la narración vira de los personajes españoles a los indígenas pero, también, en saberes, conceptos e ideas provenientes de la cultura oral acolhua que no parecen ser producto de una investigación o recopilación de datos sino de un saber inherente al autor. Estas características, que serán desarrolladas a continuación, muestran que las *Historias* de Del Castillo son mucho más que fuentes documentales sobre el mundo indígena. Son discursos en los que se manifiesta en primer plano el complejo universo del discurso mestizo en el que se entretajan dos tradiciones distintas, aunque nunca de la misma forma.

La historia de la migración mexicana

En *Historia de la venida de los mexicanos* Del Castillo brinda una descripción detallada del origen de los mexicas hasta la llegada a Tenochtitlan, relevando el papel de los pueblos que los acompañaron y presentando una particular visión de la historia de México. En su texto, indica cómo y de dónde vinieron y quién los guió presentando un itinerario tan variable como su nombre: según el narrador, al principio los mexicas se llamaban “aztecas chicomoztocas” porque salieron de Chicomóztoc Aztlán. Luego, se llamaron “colhuaques chichimecas” porque llegaron al Huei Colhuacán. Después se separaron en grupos: los “tenochcas”, que eran quienes iban guiados por el caudillo Tenoch, y los “mexixquilquani” (“comedores de mastuerzo”), despectivo con el que llamaron estos tenochcas al resto de los pobladores. Finalmente, ambos grupos fueron llamados “mexicas mexitin” porque Tetzauhtéotl⁸ se presentó ante ellos como la luna (88). Así, no es el viajero quien nombra el lugar por el que transita (gesto típico del conquistador) sino que, según la crónica, el lugar brinda el nombre al peregrino. Y como el nombre une en grupos, también produce desuniones irreversibles como la que queda asentada en este relato del origen.

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

Y sus gobernantes los maltrataban mucho, mucho los hacían tributar. A diario les daban todo lo que crece en el agua: pescados, ranas, el *tecuítlatl*, *izcahuítl*, los tamales de *ocuilzítac*, los panes de *axaxayácatl*. Y también las larvas del *acocolin*. Y después los patos, los ánsares, las grullas, los *atzitziuilotl*, y el *apopotli* y el *yacatzintli*. De esta forma los maltrataban mucho, y les pedían todo el plumaje de los alcatraces y las plumas de los *tlauhquécholli* que habían recogido. (91)⁹

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

9 *Tecuítlatl*: vegetal que vive en la superficie del agua. *Izcahuítl*: gusano pequeño que se come en tortilla. *Ocuilzítac*: gusano blanco. *Axaxayácatl*: mosca o mosquito lacustre que se mezcla en bollos para la

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

El narrador cuenta cómo dicha tiranía lleva al guía de los mexicas, el guerrero zurdo Huitztlín, a llamar a su *tlacatecolotl*,¹⁰ solicitarle ayuda y ofrecerle, a cambio, la devoción absoluta del pueblo, que incluía, entre otros rituales, sacrificios humanos. El pedido incluye, además, el distanciamiento de los mexicas: “en verdad somos únicamente los macehuales de los gobernantes de los aztecas y nuestros dioses tampoco son sus dioses: solamente a ti servimos y adoramos” (97). La deidad promete llevarlos a otra tierra, lacustre al igual que Aztlán, a cambio de seis condiciones descritas a lo largo de un extenso discurso, que podrían resumirse en la conversión del pueblo, antes pacífico, en guerrero, conquistador y adorador de deidades demoníacas.¹¹ Además, les otorga insignias guerreras: el águila, el ocelote,¹² el agua divina, la hoguera, la flecha y la rodela, ingreso en el mundo bélico de un grupo antes pacífico (97-103). Tan fuerte es esta transformación del pueblo que el narrador relata que tuvieron que detenerse en la ribera de Tlatepotzco durante dos años antes de lanzarse a la conquista para confeccionar armas, divisas y flechas (103).

Este sería el origen de la belicosidad mexicana, belicosidad que fue condición *sine qua non* para lograr la ayuda de la deidad. De esta manera, el enunciador plantea cómo un pueblo pacífico puede transformarse al ser erróneamente guiados por una deidad, discurso de la evangelización cristiana que pretende eximir a los indígenas de sus pecados e inculpar al “engaño” del demonio.¹³ Del Castillo plantea que los pueblos

ingesta. *Acocolin*: especie de crustáceo pequeño de agua dulce. *Atzitzicuilotl*: pájaro lacustre de carne abundante y comestible. *Apopotli*: hierba de flores blancas de propiedades medicinales. *Tlahquécholli*: ave acuática de color rojo (Navarrete Linares, 2001: 91). *Yacatzintli*: proviene de “zintli”: diosa del maíz y “yakatl”: punta o cosa saliente, entonces podría significar “punta saliente en la que se encuentra maíz” (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001).

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

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

12 El águila y ocelote o tigre son elementos fundamentales de la tradición indígena oral.

13 En este gesto, el discurso del autor recuerda la postura enunciativa de crónicas misioneras como las de

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

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

En esta cita podemos observar una serie de procedimientos que denominamos “mestizos”. Por un lado, la referencia no al nombre de la deidad sino a su condición de diablo-hechicero mediante el concepto “tlacatecólol”; por otro, la alusión a la parábola bíblica de la multiplicación de los panes reforzada por el hecho de que en este fragmento la enumeración de los alimentos distribuidos se encuentran castellanizados. Además, la indicación de que quien alimenta es, a la vez, guía en los peligros y guerrero, representado en el símbolo bélico mesoamericano del águila. A su vez, narra la despedida de Huitzilópoach antes de morir a los cincuenta y dos años de la partida de Aztlán. Dice el narrador que el guía se sienta sobre un altar, en lo alto del templo, y le habla a su pueblo, al que trata paternalmente como “vosotros mis hijos” (113). Traduce los pedidos de Tetzauhtéotl¹⁴ mediante un interesante discurso directo que tiene por función perpetuar el pacto con el *tlacatecólol* y conservar dicha alianza y que remite claramente a otra alianza: la despedida de Jesús de sus apóstoles.¹⁵ Finalmente, relata la conversión de Huitzilópoach en dios: “en verdad ya soy su imagen, ya me hice nuestro dios Tetzauhtéotl” (123) luego de la cual adopta su nombre definitivo, Huitzilopochtli.¹⁶ Lo interesante es que, antes de partir, les indica el destino final, “el lugar en medio del agua, el lugar del apantle de la Luna, la tierra de las flores, la tierra de los mantenimientos” (115), es decir, México. De esta manera, instala el mito de origen de México-Tenochtitlan a partir de reminiscencias católicas desde una visión notoriamente cercana a la tradición indígena.

Toribio de Benavente (conocido como Motolinía) (1985), Diego Durán (1984) o José de Acosta (1940).

Independientemente de la orden religiosa a la que perteneciese el fraile historiador, sus crónicas construyen un enunciador que, en distinta medida, no responsabiliza al indígena por las prácticas idolátricas.

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

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

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

A lo largo de esta *Historia*, Del Castillo caracteriza a los mexicas como un pueblo tirano y belicoso, consagrado al canibalismo y a los ritos satánicos. Los distingue de los otros pueblos, llamados vagamente en el texto “pobladores”¹⁷ que, a diferencia de los mexicas, merecían las tierras. Así, exime de culpa a dichos pueblos dado que el sacrificio y la antropofagia eran rasgos condenados por el catolicismo y sus representantes en México. Como plantea Pastrana Flores, el gesto de Del Castillo consiste en establecer un pasado prehispánico con dos vertientes: por un lado, la de los antiguos pobladores que vivían en paz y, si bien tenían “falsos dioses”, rendían a ellos un culto apacible; por el otro lado, los mexicas, seguidores del demonio (*tlacatecolotl*) e introductores de las terribles guerras de conquista y del sacrificio humano (2009: 256).

Del Castillo narra la historia de los mexicas no para identificarse con ellos sino para dar una versión condenatoria de ella que favorezca a otros pueblos (Navarrete Linares, 2001: 56). Esta es una diferencia significativa dado que, como he señalado, las crónicas mestizas critican o ensalzan a distintos pueblos de México (texcocanos, tlaxcaltecas, mexicas, chalcas, etc.) claramente reconocibles y señalados en cada texto.¹⁸ Además, insiste en la conversión de un pueblo pacífico en un pueblo demoníaco a raíz de la creencia en los falsos dioses que, extensísimo discurso mediante, obligan a conquistar y asesinar en su nombre. Las similitudes con el libro del Éxodo de la Biblia son claras aunque, aquí, los mexicas no habrían sido elegidos por Dios sino por el demonio.¹⁹

Como se observa en este y en otros rasgos, Del Castillo fue educado en la religión católica.²⁰ Y desde esta visión cristiana de la migración desde Aztlán hacia lo que será Tenochtitlán exonera a sus antepasados, los “pobladores”, de los pecados atribuidos únicamente a los futuros tenochcas. Así, basado en sus conocimientos de la cultura oral indígena, ofrece una versión distinta sobre la migración mexica hasta su asentamiento definitivo, haciendo hincapié en la intervención divina en la vida y destino del hombre.²¹ Ya desde el título (*Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*) anuncia que la versión incluye no sólo a la historia “oficial” de los mexicas sino,

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

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

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

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

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

también, la historia de aquellos relegados de ella.²² Este relato es, asimismo, peculiar, debido a su particular focalización en “los otros pueblos” participantes de la migración, aquellos que ya han sido sujetos y, como narra su otra crónica, en vías de ser sujetos nuevamente.

“Yo, el necesitado”: el Prólogo de *Historia de la conquista*²³

En un gesto que remeda las crónicas de tradición occidental compuestas por soldados, Del Castillo comienza la *Historia de la conquista* con un prólogo en el que se dirige al lector excusándose por posibles errores o faltas en la transmisión de la historia a través de recursos como el de la falsa modestia. El sujeto de la enunciación se presenta de la siguiente manera: “yo soy un necesitado, un pobrecito, le provocho asco a la gente, sólo causo compasión (a los que están) cerca de mi miseria” (131). En realidad, la palabra utilizada por Del Castillo es *nicnotlacatl*, de *tlakatl* ‘hombre’ e *iknotl* ‘huérfano, pobre, abandonado’ (*Diccionario Nahuatl-Español*, 2001). Navarrete Linares, autor de la traducción de la fuente con la que trabajo, optó por la acepción “necesitado” (2001: 131) pero resulta significativo pensar que, también, puede presentarse como un “huérfano” de su pueblo, ya destruido, o un “abandonado”, en tanto confusa raigambre cultural que lo mantiene en permanente tensión. ¿Necesitado de transmitir la tradición de su pueblo, sea cual fuere? ¿Huérfano porque dicho pueblo fue subsumido por los mexicas? ¿O es este un pedido de restitución de algún derecho que le ha sido negado? Nuevamente, la condición fragmentaria del texto y la oscuridad de la frase sólo nos permite conjeturar al respecto. De todas maneras, el *locus* enunciativo del “desdichado” o “pobrecito” remite a los cantares antiguos nahuas pre y posconquista que seguramente Del Castillo conoció y que hoy día se conocen gracias a las recopilaciones de críticos como Miguel León-Portilla (1978), León-Portilla et al. (2011) y José Luis Martínez (2010). En ellos, existen muchos ejemplos de un yo poético que se representa a sí mismo con similares palabras.²⁴

22El título fue puesto por Antonio de León y Gama (Navarrete Linares, 2001: 19) pero destacó la importancia de que el erudito haya notado esta cuestión.

23Avances de este capítulo fueron presentados en las *XXVI Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana* (Casa de la Cultura del Fondo Nacional de las Artes, CABA, 2014) bajo el título “‘Yo, el necesitado’. Cristóbal del Castillo y sus *Historias*” (Aldao, 2014).

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

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

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

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

La construcción del enunciador es la de un sujeto que se esfuerza, trabaja y vela a pesar de que, afirma, “ya no soy joven, ya me hice grande, ya envejecí, ya no gano fuerzas, y ya tampoco se muestra mi vista, se ha cansado mucho” y de las dificultades no sólo de las “historias indagadas” sino, fundamentalmente, de sus condiciones de vida: “allá en los montes y los hierbazales vivo buscando lo que necesito, sólo de esa forma voy cumpliendo mi trabajo” (131). En este sentido, el enunciador se posiciona como descendiente de aquellos pobladores de la *Historia de la venida* que, originalmente, debieron procurarse el sustento para seguir con su peregrinación hacia la fundación de Tenochtitlan en tanto entiende la escritura como un dificultoso camino hacia la verdad. Y, a pesar de que se excusa planteando que “nada sé, nada conozco enteramente”, es consciente de la importancia de su obra en tanto otra historia de la historia: “pero ya hice conocible y asenté el camino que seguirá el experto” (133). Es mediador entre ambas culturas con su otra versión de la historia.

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

movimiento es típico en Del Castillo: cuando la narración se asemeja más a la tradición occidental en el orden de lo temático, la forma se torna más cercana a la cultura indígena.

En un gesto que lo aproxima a la retórica franciscana por su posicionamiento de humildad pero, también, a los cantares antiguos, culmina el prólogo con una firma peculiar: “Yo, el necesitado, Cristóbal del Castillo”. Este yo recuerda el *locus* de los cantares, fundamentalmente, de los *tlatoque* o nobles poetas: “Yo soy Nezahualcóyotl / soy el cantor” dice el *tlatoani* en “Poneos de pie” (León-Portilla, 1978: 63, vv. 3-4).²⁵ A su vez, es reafirmación del lugar de la autoría y del yo como partícipe indirecto de la historia que cuenta y posicionamiento de victimización como aquel que se siente “necesitado” de letras pero, también, de referencias firmes de su cultura en un mundo posconquista que la está desvaneciendo.

Recursos de una crónica diferente

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

Además de esta peculiar construcción enunciativa puesta en escena en el prólogo, llama poderosamente la atención las estrategias del enunciador que hacen de esta una crónica diferente y que remiten a los usos orales de la tradición indígena. Una de las estrategias de este sujeto de la enunciación que remeda la cultura indígena es la forma de contar la historia de la conquista, muy disímil al discurso árido de la historia e, incluso, de otras crónicas coloniales:

Y cuando llegó la media noche ya nadie hablaba alto. Los *tlamacazque*, los *telenamacaque*, los *mocexiuhzahuani* (sacerdotes que, como penitencia, ayunaban durante todo el año) estaban vigilando desde lo alto del templo de Huitzilopochtli, y los espías tlaxcaltecas, y también los españoles, acechaban por todas partes, pero nadie hacía ruido. Los guerreros mexicas estaban verdaderamente muy cansados por lo que habían combatido y por cómo los habían atacado los españoles (en alusión a la Matanza del Templo Mayor). Era media noche exacta y además lloviznaba, caía una lluvia fina. Entonces salieron los españoles. Nadie alzaba la voz, sólo iban llamándose disimuladamente. Todos los tlaxcaltecas y tliliuhquitepecas iban a la delantera, llevaban la tarima para cruzar todos los canales que cortan el camino que pasa derecho por

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

Mazatzintamalco. Llevaban cuatro tarimas y también iban arrastrando el gran cañón. Avanzaban con gran disimulo, nadie alzaba la voz, nadie hablaba fuertemente. Y los españoles iban al final, seguían y acompañaban a los que llevaban los puentes, las tarimas, que colocaron para cruzar el canal en el lugar llamado Canal Tecpantzinco. Y en el segundo canal, que se llama Tetzapotla Atechinancalco, todo fue bien, de manera que cruzaron a todo lo ancho del canal y todos cruzaron bien. Y como lloviznaba y caía una lluvia fina, pasaron pacíficamente, cruzaron apaciblemente hasta que pasaron al tercer canal (141-143).

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

A su vez, el enunciador dice que va a narrar “el fin, la destrucción de los mexicas” (129), lo cual resulta significativo ya que las crónicas mestizas suelen focalizar desde la mirada del conquistador. Por otra parte, encontramos en el texto sintagmas y frases que aparecen constantemente: “la destrucción”, “la terminación del ser”, “ya en ninguna parte viven”, “ya no existen”, “ya perecieron”. Esta insistencia en lo irrecuperable (seres, memoria, tradición), rasgo de las crónicas mestizas, indica que el objetivo del texto es, como planteé con anterioridad, mantener vivo el recuerdo del pasado pero, además, trazar una crítica a las consecuencias tremendas de la conquista, crítica que resulta de las más enfáticas que podemos hallar en este tipo de crónicas.

Asimismo, en Del Castillo encontramos la versión de la conquista más cercana a la cultura indígena. La información que brinda sólo se puede conocer al pertenecer culturalmente al universo indígena o por cercanía a las fuentes de dicha cultura, acceso sólo posible para indígenas o mestizos e imposible para los españoles. Por ejemplo, en el relato de la Noche Triste el narrador distingue qué pueblos llevaban las tarimas para cruzar los canales, si eran tlaxcaltecas o tlihuhtipecas (143), los nombres precisos de los diferentes canales de Tenochtitlan así como la distinción entre mexicas y tlatoles, pueblos que lucharon juntos contra los españoles y que interpretan en el llamado a la batalla el mandato del *tlacatecólōtl* Tetzauhtéotl (145),²⁶ son datos que sólo una mirada más cercana a la cultura indígena propicia y que no se encuentran en las versiones de tradición occidental, que incorpora a todos los pueblos mesoamericanos en un gran grupo casi en su totalidad homogéneo. También, la referencia a la presencia constante de Huitzilopochtli junto al pueblo, incluso ante la arremetida española, deidad que dice a los mexicanos “que llevaran sus reliquias a la laguna y las echaran en el sumidero” (151).²⁷ Este tipo de discurso pretende ser nexos entre las dos *Historias* y, también,

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

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

contar la historia desde la perspectiva menos atendida.

Más importante aún, el posicionamiento enunciativo dista en mucho del *locus* más cercano a un “nosotros” español que sí encontramos en cronistas mestizos como Juan Bautista Pomar y, sobre todo, Diego Muñoz Camargo. En las crónicas de Del Castillo, el “nosotros” no remite al español sino a algún pueblo indígena que, aunque sin posibilidad de deducción en el texto, aparentemente es un pueblo acolhua no mexicana. Las únicas referencias del narrador son: “nuestros abuelos, nuestros padres los texcocanos, y que aquí merecieron tierras” (123) y “nuestros lugares” (107) en alusión a Acolhuacán. Además, el narrador es propenso a incluir en discurso directo la voz de personajes relativos a la cultura indígena: Tetzauhtéotl, Huiztilopochtli, Malintzin, Cuauhtémoc. El único español que “habla” en el texto y en breves oportunidades es Cortés. Notemos aquí la diferencia con la inserción de voces que realiza, por ejemplo, Diego Muñoz Camargo en su crónica.

Por otra parte, la temporalidad dista de ser cronológica: el enunciador oscila en un ir y venir constantes, retoma la llegada de los españoles y la migración narrada en la *Historia de la venida* como si quisiese perpetuar la memoria indígena e indicar que ni siquiera la conquista ha podido hacerla desaparecer. Asimismo, si bien destina los últimos capítulos de *Historia de la conquista* a la explicación del calendario azteca, preocupación ya presente en crónicas de frailes,²⁸ el hecho de guiarse por las fechas de dicho calendario para dar cuenta de la conquista de Nueva España indica un saber más cercano a la tradición indígena:

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

Otro elemento de cercanía con la tradición indígena es la inclusión de la voz de Cuauhtémoc y la versión sobre su muerte. Dice el texto que, llegados los frailes,²⁹ Cortés se dispone a elegir el mejor lugar para construir los nuevos templos y pide consejo a los caciques. Según el narrador, responde Cuauhtémoc, haciéndose eco de la idea de Cortés de alojarlos en Totocalco, la pajarera que había sido de Motecuhzoma (159).³⁰ Esta actitud desprendida por parte de quien debería adueñarse del palacio

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

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

30 “El que ha escogido el señor capitán, y el que ha alabado tanto, Totocalco, sea, pues es muy bueno.

pone en escena la visión nostálgica del enunciador de la crónica ante la inexorable pérdida de la cultura indígena pero, a la vez, el reemplazo simbólico de los *tlatoque* por los frailes, personajes que reparan dicha pérdida con el implemento de la evangelización. Además, el enunciador enjuicia a Cortés por su muerte y brinda la versión indígena de la misma, mientras otras crónicas occidentales y mestizas, incluso, silencian el final del último *tlatoani* mexica: “Cuauhtemotzin murió allá, en Huei Mollan, y también muchos otros gobernantes y capitanes. Allá los colgó, los ahorcó el capitán Hernando Cortés, cuando los llevaba a Huei Mollan Xallixco” (163). Observemos que un enunciador que se presente como español no utilizaría el sufijo náhuatl “-tzin” para referirse a un *tlatoani*.³¹

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

Además, si trazamos un correlato con los cantos y poemas recopilados durante el siglo XVI y que pertenecen a la zona acolhua,³² podemos señalar numerosas semejanzas tanto temáticas como estilísticas. El tema de la embriaguez o borrachera, que puede observarse en las metáforas de la Noche Triste, es constante en los cantares. Dice Del Castillo en su texto que los españoles en la Noche Triste estaban “como si se hubieran emborrachado” (147).³³ En los cantos, la metáfora del “corazón embriagado” es recurrente; por ejemplo, en “El poema de Tlaltecatzin” el yo poético dice: “Yo tengo anhelo, / lo saborea mi corazón, se embriaga mi corazón” (León-Portilla, 1978: 33, vv. 7-9). Es éste un símbolo del “ardor guerrero” (Martínez, 2010: 127). Otro ejemplo es el “Canto de Tlaltecatzin de Cuauhchinanco”: “El cacao floreciente está espumeando, / bebí licor florido, / lo saborea mi corazón, / embriaga a mi corazón” (León-Portilla et

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

31 En náhuatl, el sufijo *-tzin* indica ‘veneración, respeto, cariño’. Se utiliza, en general, en referencia a miembros de la realeza indígena (*pipiltin*) o a gobernantes de los pueblos (*tlatoque*). Otros cronistas mestizos como Juan Bautista Pomar (1991) y Diego Muñoz Camargo (1998) también lo incorporan en sus respectivos relatos para remitirse a Nezahualcóyotl o Motecuhzoma.

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

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

al., 2011: 397, vv. 9-12) o en el “Canto de Nezahualpilli”: “Estoy embriagado, / está embriagado mi corazón” (León-Portilla et al., 2011: 815, vv. 1-2). También encontramos numerosas alusiones a la embriaguez producida por el canto que, a su vez, fue producido por el dolor, o al yo poético que se presenta como embriagado, metáfora de la enajenación producida por la poesía (Martínez, 2010: 128).³⁴ Además, los cantares refieren a las flores que embriagan;³⁵ y como las flores suelen simbolizar el canto, observamos varios poemas en los que se unifican: “A vosotros, sacerdotes, yo os pregunto, / ¿de dónde vienen las flores que embriagan, / los cantos que embriagan, / los bellos cantos?” (“Canto florido”, León-Portilla et al., 2011: 445-447, vv. 114-117).³⁶

En la crónica percibimos, a su vez, la metáfora de las flechas o dardos cayendo cual lluvia (“sus flechas lloviznaban” (145) dice el narrador), símbolo de la batalla (Martínez, 2010: 127) y recurrente en la poesía nahua: “los dardos caen como lluvia”, dice el yo en el poema XXIX (León-Portilla et al., 2011: 325, v. 63); “la tierra se agita, / se retuerce, / hay lluvia de dardos” (poema XLI, León-Portilla et al., 2011: 337, vv. 51-53) que también recuerda a la metáfora “como si la tierra temblara” (147) de la *Historia de la conquista*.³⁷

La alusión al águila y al tigre, como vimos en *Historia de la venida de los mexicanos*, se encuentra con frecuencia en los cantos nahuas.³⁸ Martínez recuerda que una de las metáforas más utilizadas en la poesía náhuatl es, entre otras, la del águila, puesto que suele funcionar como simbología bélica o epíteto tanto del sol como de Huitzilopochtli así como el tigre representa lo terrenal (2010: 125, 126).³⁹ Pero cuando aparecen juntos el águila y el tigre, suelen simbolizar a “los guerreros caballeros del sol” (Martínez, 2010: 128). También aparece asiduamente el águila en los llamados “Cantos de primavera” o “Cantos de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra”

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

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

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

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

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

39 “Se alzan los cascabeles, águilas, jaguares, / con escudos de juncias están observando. / Banderas de plumas de quetzal se despliegan / sobre él, el mexica que lucha” (“Canto al son del teponaztli”, León-Portilla et al., 2011: 407, vv. 14-17).

otomíes (León-Portilla et al., 2011: 75). Entonces, si varios elementos de la crónica remedan los cantares antiguos de la cultura nahua, resulta evidente que este enunciador es el más próximo a las fuentes indígenas y, me atrevo a decir, su posicionamiento más cercano a los pueblos “menos importantes” produce un movimiento de restitución de esa cultura en vías de desaparición a causa de la posconquista.

La voz de los “sin voz”

De sorprendente sencillez, vívidas escenas y muy lejos de la sensación de parquedad que puede dejar su lectura para quienes no estén habituados a ellas, las *Historias* de Cristóbal del Castillo merecen ser leídas con detenimiento. Estas crónicas no se parecen al común de las otras crónicas mestizas. Como planteé con anterioridad, su autor no se adscribe a ningún grupo sino que se presenta como partícipe de “todos los diversos pueblos que habían venido primero (...) los que merecieron tierras primeramente” (109). Tampoco forma parte de la nobleza indígena. Su tono y posición social “parecen colocarlo aparte de otros historiadores indígenas, que escribían, en buena parte, para defender sus posiciones de privilegio” (Navarrete Linares, 2003: 300).

Del Castillo escribe en la lengua de sus antepasados con fuertes marcas de adhesión al cristianismo y un claro conocimiento de la tradición indígena, sus cantos e historias. Utiliza insistentemente el discurso directo al incluir la voz de las deidades, los indios y los españoles mediante amplias disertaciones. Narra la migración mexicana como el inicio de la más fuerte y demoníaca tiranía y destaca la presencia de los otros pueblos en la historia indígena, aquellos que no suelen aparecer en las crónicas, una suerte de restitución de los “sin voz” o, haciendo uso del conocido término de Portilla (1999), de “visión de los vencidos” por los vencidos.

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

Los objetivos del autor de toda crónica mestiza signan su escritura. Ya los títulos de ambas *Historias*, si bien no fueron ideados por su autor, reflejan gran parte del lugar enunciativo: Del Castillo da cuenta de cómo los pueblos no mexicanos fueron conquistados sucesivamente, tanto por los mexicas como, luego, por los españoles, criticando su historia de sujeción, una interminable cadena en la que la conquista es un

eslabón más. Desde un *locus* que es total escisión entre culturas, el yo da cuenta de esa “red desgarrada” (Gruzinski, 2007: 23) que significó la conquista con sus consecuentes imposiciones. Del Castillo “narró la historia de los mexicas para poder distanciarse de ellos y condenarlos según los valores cristianos del nuevo ambiente cultural de la colonia” (Navarrete Linares, 2003: 281). La imagen final de los indios enajenados en la restauración del convento para los frailes franciscanos simboliza la adopción de la fe cristiana y la redención de los “pecados” de sus antepasados mexicas.

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

Bibliografía

- ACOSTA, José de. 1940. *Historia natural y moral de las Indias*, edición de Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALDAO, María Inés. 2014. ‘Yo, el necesitado’. Cristóbal del Castillo y sus *Historias*. 8 pp. Trabajo presentado a las XXVI Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana, realizado en Buenos Aires del 11 al 14 de marzo de 2014.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. 1985. *Obras históricas*. 2 tt. Edición de Edmundo O’Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de. 1949. *Crónica mexicayotl*. México: Universidad Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____. 2001. *Crónica mexicana*. Edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Dastin.
- BAUDOT, Georges y Tzvetan Todorov. 1990. *Relatos aztecas de la conquista*. México: Grijalbo. Trad.: Guillermina Cuevas. *Biblia Latinoamérica*. 1993. Madrid: Editorial San Pablo.
- CHRISTENSEN, Alexander. 1996. “Cristóbal del Castillo and the Mexica ‘Exodus’”. *The Americas: A quarterly review of inter-american cultural history*. N° 4, 441-464.
- DEL CASTILLO, Cristóbal. 2001. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*. Edición de Federico Navarrete Linares. México: Conaculta.
- DURÁN, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición de Ángel Ma. Garibay K. 2 tt. México: Porrúa.
- FERNÁNDEZ, Adela. 1983. *Dioses prehispánicos de México. Mitos y deidades del panteón náhuatl*. México: Panorama Editorial.

- GRUZINSKI, Serge. 2007. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INOUE OKUBO, Yukitaka. 2003. "Pomar y Muñoz Camargo en el contexto histórico-historiográfico de la Nueva España". *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México*. N° 66, 2-14.
- Instituto Mexiquense de Cultura. 2001. *Diccionario Nahuatl-Español / Español-Nahuatl*. México: Biblioteca de los Pueblos Indígenas.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. 1978. *Trece poetas del mundo azteca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 1999. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Autónoma de México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel *et al.* 2011. *Cantares mexicanos*. Vol. II. 2 tt. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LIENHARD, Martin. 1983. "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Año IX, N° 17, 105-115.
- MARTÍNEZ, José Luis. 2010. *Nezahualcóyotl, vida y obra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos. 1976. "Historiografía de la migración mexicana". *Estudios de cultura náhuatl*. Vol. XII. México: Universidad Autónoma de México.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente. 1985. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala*. Edición de Luis Reyes García. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- NAVARRETE LINARES, Federico. 2001. "Estudio preliminar". En Del Castillo, Cristóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*. México: Conaculta, pp. 11-83.
- _____. 2003. "Las *Historias* de Cristóbal del Castillo". En Romero Galván, José Rubén (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*. Vol. I. México: Universidad Autónoma de México, pp. 281-300.
- PASTRANA FLORES, Miguel. 2009. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México.
- POMAR, Juan Bautista. 1991. *Relación de Tezcoco*. En Vázquez Chamorro, Germán (ed.), *Relaciones de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén (coord.). 2003., *Historiografía novohispana de tradición indígena*. Vol. I. México: Universidad Autónoma de México.
- SAHAGÚN, Bernardino de. 2006. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- VELAZCO, Salvador. 2003. *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc*. México: Universidad de Guadalajara.

María Inés Aldao

Es Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Instituto de Literatura Hispanoamericana (FFyL). Actualmente se encuentra finalizando la Maestría en Literaturas Española y Latinoamericana y el Doctorado en Letras (UBA). Ha publicado numerosos artículos en revistas nacionales y extranjeras sobre sus temas de investigación: crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI).
