

# La “Crónica mexicáyotl” como obra de traducción intercultural. Un análisis desde la perspectiva semiótica de la Escuela de Tartu<sup>1</sup>

GABRIEL KENRICK KRUELL

*El artículo propone aplicar el modelo de la semiótica de la cultura elaborado por la escuela de Tartu (Estonia) al campo de la historiografía novohispana de tradición indígena mesoamericana, en particular a la obra en náhuatl conocida como “Crónica mexicáyotl”. Siguiendo los conceptos de “semiosfera”, “diálogo”, “semantización” y “desemantización” nos daremos cuenta de algunas de las estrategias puestas en marcha por traductores interculturales como Tezozómoc, Alonso Franco y Chimalpahin para echar un puente entre la cultura indígena y la europea.*

## Introducción

El iniciador del movimiento semiótico de Tartu, el teórico de la literatura de origen ruso Iuri Lotman, creó en los últimos años de su vida el concepto de “semiosfera”, definiéndola como:

un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese continuum, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V.I. Vernadski, lo llamamos semiosfera. [...] el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. [...] Solo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información.<sup>2</sup>

Una de las características más sobresalientes de la semiosfera es su “frontera”, la cual divide el espacio semiótico interior del espacio no semiótico exterior. Esta está compuesta por:

la suma de los traductores –“filtro” bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada. [...] La frontera es un mecanismo bilingüe que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa. Así pues, solo con su ayuda puede la semiosfera realizar los contactos con los espacios no-semióticos y alosemióticos.<sup>3</sup>

Podemos entender, aplicando la idea a la historiografía novohispana, que la frontera de la cultura no-

vohispana está formada por una serie de traductores culturales (los historiadores, los religiosos evangelizadores, los intérpretes al servicio de los conquistadores, etc.) que no solo dominaban los dos idiomas, el español y el náhuatl, sino que sabían volver comprensibles los textos extraculturales a través de un mecanismo de traducción o, en otras palabras, un proceso de reconstrucción del sentido de los textos. Esta parte periférica de la cultura dominante se contraponen al centro, el portador del modelo cultural imperante a todos los niveles de la semiosfera, que en el caso de la cultura colonial no podía ser otro que la ideología cristiana en su versión castellanizada propugnada por los Reyes Católicos (no importa que en el espacio real la corona española fuera ubicada a miles de kilómetros de distancia; a nivel ideológico constituía el centro de la Nueva España).

Los actores culturales que operan al interior de la semiosfera y en su periferia se organizan también en centros de nivel jerárquico más bajo, dependientes ideológicamente del centro principal: en el contexto novohispano, podrían constituir centros menores, instituciones políticas como las autoridades y los tribunales coloniales, organizaciones religiosas como las órdenes de frailes y el clero secular, grupo de intereses como los nobles y personas principales de origen indígena. A este subnivel es en donde intervienen las distinciones étnicas en el modelo de la semiótica de la cultura: los centros menores de las etnias indígenas se contraponen a los centros menores de las instituciones españolas,

ambos grupos en el contexto de la semiosfera novohispana. Según Lotman, la "no homogeneidad del espacio semiótico", debida a los varios niveles de su estructura y a la inmersión de los textos en niveles que no les corresponden:

es uno de los mecanismos de producción de nueva información dentro de la esfera. En los sectores periféricos, organizados de manera menos rígida y poseedores de construcciones flexibles, "deslizantes", los procesos dinámicos encuentran menos resistencia y, por consiguiente, se desarrollan más rápidamente.<sup>4</sup>

Se crea así un flujo de información, o de textos, que de la extrema periferia, la frontera, se dirige hacia el centro. Sin embargo, este dinamismo interno no puede existir de forma aislada e inmanente, sino "solo puede funcionar en condiciones de un constante arribo de impulsos provenientes del mundo extrasemiótico".<sup>5</sup> La producción de nueva información o nuevos textos que se lleva a cabo en la frontera y que sucesivamente se integra al patrimonio semiótico de la cultura se origina a través del trabajo conjunto de dos fuerzas internas y opuestas, una desesemantizadora y otra semantizadora, que participen al diálogo intercultural, en analogía con las

funciones siniestro y dextro-hemisféricas del cerebro humano que operan en el diálogo constante con el mundo extra-personal. Estas dos fuerzas siempre son asimétricas y en cada subestructura de la semiosfera una tiene el predominio sobre la otra: en la frontera es normal que la tendencia desesemantizadora sea predominante, al contrario de lo que sucede si nos acercamos al centro. En palabras de Lotman,

en el espesor de cualquier cultura surgen inevitablemente sectores espontáneos en los que la desesemantización de textos es compensada por la elevada productividad de esos sectores. En adelante los textos que ahí surgen se transmiten a otros sectores de la cultura, son sometidos a una semantización y de nuevo se convierten en generadores de clasificaciones y distinciones.<sup>6</sup>

En los sectores fronterizos en los cuales se producen las obras historiográficas novohispanas, la tendencia siniestrohemisférica desesemantizadora tendrá la supremacía, mientras que hacia el centro se hará más influyente la dextrohemisférica semantizadora.

Todo lo dicho hasta aquí se puede sintetizar en el siguiente esquema gráfico:<sup>7</sup>

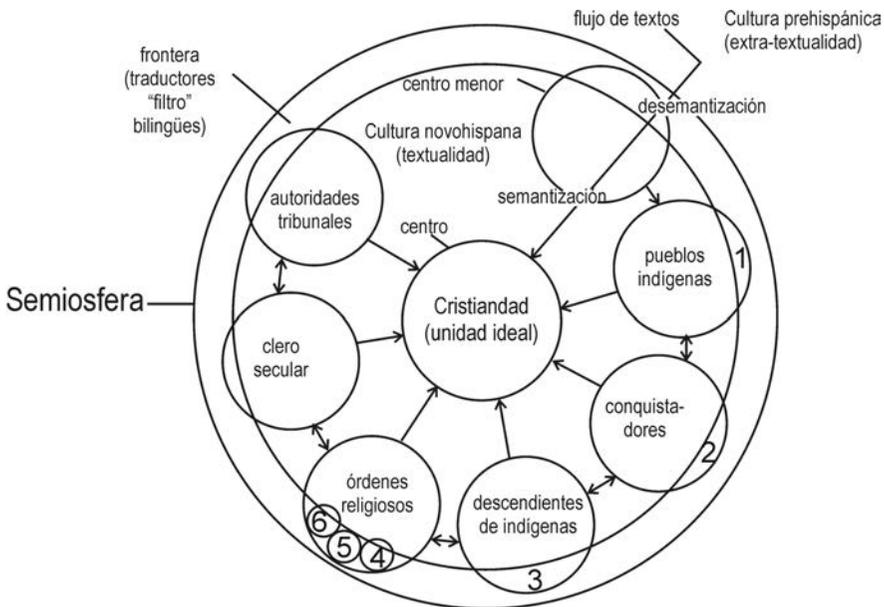


Figura 1. Modelo de semiosfera para la historiografía novohispana de tradición indígena

El trabajo que aquí proponemos intentará aplicar el modelo de la semiosfera novohispana a la primera parte de la “Crónica mexicáyotl”, utilizando especialmente los conceptos de “traducción”, “desemantización” y “semantización”. Don Hernando de Alvarado Tezozómoc, uno de los nombres que aparecen en la obra y al cual es atribuible una parte de ella, parece ser un ejemplo paradigmático de traductor bilingüe situado en la frontera de la semiosfera novohispana: era descendiente de la más alta aristocracia mexicana y le fue conferido el cargo de *nahuatlato*, traductor del náhuatl, por la Real Audiencia de México.<sup>8</sup> Vivió en el corazón del siglo XVI, y principio del XVII, en un momento histórico particularmente interesante para un estudioso de las dinámicas culturales, el encuentro de dos mundos, el indígena y el español, muy diferentes, pero en grado de dialogar entre sí y de traducirse mutuamente. Sin embargo, Tezozómoc y los otros traductores bilingües de la Nueva España tuvieron que enfrentarse muchas veces a problemas de difícil solución, ¿cómo traducir, por ejemplo, sonidos, palabras o conceptos que no existían en la lengua española o en las lenguas indígenas? ¿Cómo rendir en palabras las imágenes que consignaban los manuscritos indígenas? ¿Cómo traspasar las lenguas de los naturales, fundamentalmente basadas en la oralidad, en los signos alfabéticos de las lenguas europeas? Las soluciones que en el curso del siglo XVI españoles, indígenas y mestizos buscaron para poder traducir no solo las lenguas, sino toda una visión del mundo diferente de la propia, fueron muy variadas y heterogéneas. La tarea de los autores de las obras novohispanas, entonces, asumía un significado muy amplio y se delineaba esencialmente como un trabajo de “traducción intercultural”. Defino aquí la “traducción intercultural” como un conjunto de operaciones de translación que dos o más culturas diferentes comparten para poder establecer una comprensión mutua. Teóricamente, estas operaciones se pueden clasificar, según la semiótica clásica, en “traducciones intrasemióticas” (“intralingüísticas” e “interlingüísticas”) e “intersemióticas”, o según el modelo de la semiótica de la cultura de Tartu, en términos de “diálogo desemantizador y semantizador”.<sup>9</sup>

Hemos escogido un documento en náhuatl, la “Crónica mexicáyotl”, para demostrar que hubo traducción también en una obra como esta, la cual aparenta ser un testimonio fiel de la lengua y la cultura prehispánica del grupo mexicana, pero que en realidad oculta toda una serie de procesos de transcripción, translación, interpretación, intertextualidad que permitían hacerla comprensible, aceptable y cercana a la cultura importada por los europeos. Los problemas que surgen en un ambiente de bilingüismo parecen afectar con mayor razón las obras en castellano, como por ejemplo la “Crónica mexicana”, atribuida a Tezozómoc, la cual para un español del siglo XVI y XVII no familiarizado con la cultura náhuatl podía representar en muchos aspectos una lectura exótica y un tanto extraña.<sup>10</sup> Los documentos novohispanos de tradición indígena, además, son textos que no tienen una autoría claramente definible, por nutrirse de tradiciones muy variadas: veremos cuanto sea difícil hablar de un solo autor para la “Crónica mexicáyotl”.

En el curso de este ensayo averiguaremos en qué sentido podemos hablar de “traducción intercultural” en el contexto de la “Crónica mexicáyotl” y cuáles fueron las soluciones propuestas por los autores de origen indígena que en ella hacen sentir su voz. En una primera parte, nos concentraremos sobre los procesos trans-semióticos que aparecen en la primera parte de la “Crónica mexicáyotl”, como el difícil pasaje de la oralidad náhuatl a la escritura europea, sin olvidar que la memoria de los pueblos nahuas se apoyaba también en importantes registros gráficos, los cuales tuvieron su influencia en la producción escrita en caracteres latinos. El triángulo semiótico formado por los tres elementos de la oralidad, el sistema gráfico náhuatl y la escritura alfabética latina dio origen a una serie de obras híbridas, en las que texto visual, glosas de imágenes, transcripción alfabética de textos formularios orales conviven y se entretajan de forma casi inextricable. En una segunda parte, se analizarán los fenómenos de “desemantización” y “resemantización” presentes en la obra de Tezozómoc, a nivel lexical como discursivo, para darnos cuenta del grado de traducción alcanzado por el texto y de acerca-

miento a los cánones historiográficos occidentales. Al final, propondremos una síntesis global de los procesos y estrategias de traducción intercultural observados en la "Crónica mexicáyotl".

### De la oralidad a la escritura

El paso inicial en la comprensión intercultural no podía ser otro que la traducción interlingüística. En los primeros años del contacto y de la conquista hispana en el continente americano el papel de los traductores bilingües como Doña Marina y Jerónimo de Aguilar fue determinante. Después de la toma de Tenochtitlan, otras tareas importantes esperaban a los conquistadores: convertir al cristianismo y regular la vida política de los pueblos sujetos. En esta fase, que ha sido definida "conquista espiritual" de los indígenas, el papel y la pluma asumieron una mayor relevancia respecto a la fuerza y las armas. Se percibió entonces la urgencia de otro paso fundamental en el camino de la traducción intercultural: el pasaje de la lengua oral a la escritura, en un mundo indígena en que la primera tenía un lugar privilegiado y la segunda se alejaba enormemente de los cánones europeos.<sup>11</sup> En estos primeros tiempos de la Nueva España, el grupo de religiosos más influyente en la difusión de la religión cristiana entre los naturales, los franciscanos, propuso un modelo de transcripción de la lengua indígena mayoritaria en el centro de México, el náhuatl, basado en el alfabeto latino. Sabemos que no existe un sistema de escritura perfecto para las lenguas habladas en el mundo<sup>12</sup> y que en el siglo XVI el alfabeto latino ni siquiera podía dar cuenta de manera unívoca de la diversidad fonética del castellano; el náhuatl no era la excepción. La mayoría de los sonidos vocálicos, consonánticos y semiconsonánticos del náhuatl tenía una correspondencia aproximada en el castellano y su transcripción en alfabeto latino no presentaba particulares problemas, pero ¿qué pasaba con aquellos sonidos que no existían en castellano? Los frailes tuvieron que adaptar algunos signos del alfabeto para poder expresar estos soni-

dos sin correspondencia: las combinaciones "hu" delante de vocal y "uh" delante de consonante o al final de palabra para indicar la semiconsonante [w], como en la palabra *huauhtli* (amaranto); "h" para la oclusiva glotal [□], como en *ehecatli* (viento), un sonido desconocido para los españoles, que ellos llamaban saltillo y que muchas veces ni siquiera marcaban por no poder escucharlo; los digramas "tz" para el sonido compuesto de oclusiva alveolar sorda y de fricativa alveolar sorda [ts], como en *tzacua* (cubrir), y "tl" para la oclusiva alveolar sorda con emisión lateral [tʰ], como en *tlalli* (tierra); las combinaciones "cu" delante de vocales y "uc" delante de consonantes o al final de palabra para la oclusiva labiovelar sorda [k<sup>w</sup>], como en *cuauhtli* (águila) y *teuclli* (señor); y, en fin, la letra "x" para la fricativa postalveolar sorda [□], como en *Mexico* (México). En cuestión de acentuación, los franciscanos no tuvieron que idear ningún tipo de marcación, ya que en náhuatl todas las palabras son naturalmente planas. No debemos pensar que este sistema de escritura fuera respetado al pie de la letra por los escribanos novohispanos: persistían ambigüedades derivadas de la escritura del castellano, por ejemplo, entre letras como "i" y "y" a veces utilizadas para la vocal [i], a veces para la semiconsonante [j], la "u" y la "v" usadas indistintamente para la vocal [u] y la semiconsonante [w], la "ç" o "z" en lugar de simple "c" frente a las vocales "i" y "e", el digrama "qu" en lugar de "cu" y la combinación "cuh" para el sonido [k<sup>w</sup>] frente a una consonante.<sup>13</sup>

El método franciscano fue difundido entre todos los religiosos empeñados en la obra de evangelización de la Nueva España y fue transmitido a algunos nobles indígenas a través de la importantísima institución educativa del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, abierto en 1536. No obstante la rápida decadencia de esta institución, podemos verosíblemente pensar que todos los documentos novohispanos escritos por indígenas en náhuatl en el siglo XVI e inicios del XVII fueron obras de autores que de una forma o de otra habían frecuentado el Colegio o, por lo menos, había entrado en contacto con los religiosos y

sus alumnos en alguna otra escuela conventual del país. Efectivamente, el manuscrito de la “Crónica mexicáyotl” más antiguo del cual disponemos, el número 374 de la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de Cambridge (Inglaterra), fue redactado por un descendiente de la nobleza indígena del centro de México, Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin. El historiador de origen chalca sigue todas las convenciones escriturales franciscanas. Lo mismo se puede decir por una copia del manuscrito de Chimalpahin, de fines del siglo XVIII, el número 311 de la Biblioteca Nacional de París (Francia), escrito por una mano desconocida en sus primeros folios y completado hasta el final por Antonio de León y Gama.<sup>14</sup> Para nosotros, hijos de un siglo XX caracterizado por una alfabetización generalizada, podría parecer obvio el manejo de este sistema, pero debemos pensar en los descendientes de los indígenas del siglo XVI y XVII, para los cuales representaba una revolucionaria novedad: su manejo era reservado a pocos privilegiados, entre ellos Chimalpahin y Tezozómoc.

Antes de adentrarnos en el análisis de la obra, es preciso hablar de la autoría de la “Crónica mexicáyotl”, un problema que ha suscitado un debate todavía no resuelto entre historiadores del México antiguo y actuales investigadores. Una larga tradición, que remonta al siglo XVIII, quiere que el autor de la obra que nos interesa haya sido Chimalpahin. Lorenzo Boturini, que poseía una copia del manuscrito original, lo registra de esta forma en su “Catálogo del museo histórico indiano”, capítulo VIII, número 2:

*Chronica Mexicana en lengua Nahuatl del mismo Autor [Don Domingo de San Anton Muñon Chimalpahin], y en papel Europeo. Empieza desde el año 1068. y prosigue hasta el de 1597. Hallase un dicho Tom.4.<sup>15</sup>*

Por otro lado, están los sostenedores de la paternidad de Tezozómoc. El primero de ellos fue Antonio de León y Gama, que, como ya hemos mencionado, fue autor de otra copia además de la de Boturini, pero que a diferencia de ella ha llegado a nosotros y se conserva hoy en día en París (Ma-

nuscrito 311). De mano de Gama, se lee al final de su escrito esta noticia:<sup>16</sup>

*Chronica Mexicana q<sup>e</sup>. se halla en el Tomo q<sup>e</sup>. copio D<sup>n</sup>. Lorenço Boturini de varios fragmentos q<sup>e</sup>. cita al § 8<sup>o</sup>. n<sup>o</sup>. 6 de su Museo, y es el n<sup>o</sup>. 5 del inventario 2<sup>o</sup>. de los papeles q<sup>e</sup>. se le embargaron; q<sup>e</sup>. hoy para en poder de D<sup>n</sup>. Juan de Santelizes. D<sup>n</sup>. Hernando de Alvarado Tezozomoc.<sup>17</sup>*

Gama se había dado cuenta del importante papel que jugaba Tezozómoc en la “Crónica mexicáyotl” por la evidente declaración hecha por este mismo autor en el proemio a la obra:

*Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, [...] precisamente yo mismo certifico y doy fe, en este mencionado año, de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación.<sup>18</sup>*

Joseph M. A. Aubin, a finales del siglo XIX, y Wigberto Jiménez Moreno junto con Adrián León, en la primera mitad del siglo XX, siguieron las indicaciones de Gama, atribuyendo sin duda alguna a Tezozómoc la “Crónica mexicáyotl”, pero con las importantes aclaraciones que expresó el estudioso francés en sus “Memorias”:

*Gama, cuya copia poseo, atribuye a Tezozómoc esta historia, en un mexicano muy elegante. Son fragmentos de Tezozómoc y de Alonso Franco, anotados por Chimalpahin, que se nombra al citarlos.<sup>19</sup>*

Además de Tezozómoc, autor intelectual de la “Crónica”, y Chimalpahin, recopilador y autor de algunas anotaciones al texto del primero, entra entonces en juego otro personaje, Alonso Franco, mencionado en la página 25 de la “Crónica mexicáyotl” (en la edición de Adrián León) como oriundo de la ciudad de México, muerto en 1602, y mestizo que proporcionó la información necesaria para la redacción de la primera parte de la obra.

Alejándose un poco de la opinión de Aubin y después de un profundo análisis historiográfico, otro eminente estudioso del pasado prehispánico,

Paul Kirchoff, propuso en 1951 que Chimalpahin, lejos de ser un mero copista de Tezozómoc y Alonso Franco, fuera el autor de toda la segunda parte de la "Crónica mexicáyotl".<sup>20</sup> El principio de esta segunda parte, que empieza en la página 78 (siempre en la edición de León), representa una ruptura un tanto abrupta en términos narrativos y estilísticos con la primera parte: de una secuencia rica en detalles descriptivos, dramáticos y argumentativos, con personajes que se expresan en elegantes discursos directos, se pasa al seco recuento cronológico y genealógico de los soberanos de Tenochtitlan y su descendencia.

La opinión expresada por Boturini sobre la "Crónica mexicáyotl" fue retomada por la investigadora anglosajona Susan Schroeder, después del descubrimiento en 1983 del manuscrito original del cual hablaba en su "Catálogo" el historiador italiano: el número 374 de la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de Cambridge. El análisis codicológico demostró que efectivamente fue escrito por Chimalpahin, por lo que en su edición de 1997, con traducción al inglés de Arthur J.O. Anderson, Schroeder propuso que el autor de toda la "Crónica" fuera el historiador chalca, con una que otra cita prestada de Tezozómoc y Alonso Franco.

Parece que la cuestión está lejos de una resolución y que merecería un estudio pormenorizado para aclarar los muchos puntos que permanecen oscuros: ¿fue Tezozómoc el autor intelectual de toda la obra, mientras que Alonso Franco fue su informante y Chimalpahin se limitó a copiarla y añadirle sus notas y correcciones? O al contrario, ¿fue Chimalpahin el creador de una composición histórica bastante heterogénea, en la cual entraban fragmentos de Tezozómoc, Alonso Franco y otras fuentes desconocidas?<sup>21</sup> Para los fines de nuestro estudio, nos atendremos a la hipótesis de Kirchoff, que nos parece la más acertada (Tezozómoc y Alonso Franco autores de la primera parte, con notas de Chimalpahin, y Chimalpahin autor de la segunda parte). Sin embargo, no la tomaremos como regla férrea, porque creemos también, como lo afirma Schroeder, que Chimalpahin tuvo un

papel nada pasivo en la selección de los materiales textuales de Tezozómoc y Alonso Franco. Se puede, entonces, notar la continua intromisión del historiador chalca en el texto de los dos mexicas, para corregir datos cronológicos o introducir información dinástica. Así, la estructura la "Crónica mexicáyotl" se delinea, por lo que pudimos entender, de la siguiente forma: Tezozómoc sería el autor del proemio de la obra, escrito en 1609 (pp. 3-10) y del principio de la narración (pp. 11-14). La parte correspondiente a Alonso Franco empezaría con la palabras "Yzcatqui nican ôpehua nicâ yculiuhctoc yn tlachtollo in Mexica. yn huehuetque", abarcando la primera parte de la migración mexicana, la salida de Aztlan y el pasaje por Chicomóztoc (pp. 14-25). Luego retomaría el relato Tezozómoc con importantes inserciones de Chimalpahin: en esta parte se narra el viaje de los mexicas hasta la fundación de Tenochtitlan y los acontecimientos que les permitieron entronizar su primer tlatoani, Acamapichtli (pp. 26-86). Como señala oportunamente Adrián León, en la p. 86 hay un salto importante en la narración, que podría corresponder a una elección del copista Chimalpahin o a la pérdida de algunos folios del manuscrito original.<sup>22</sup> A partir de la p. 86 hasta el final, parece que la voz predominante sea la de Chimalpahin. Como dijimos en la introducción, nosotros nos concentraremos en el análisis de algunos pasajes de la primera parte de la "Crónica mexicáyotl", que en la estructura que venimos de bosquejar corresponde a las pp. 3-86 de la edición de León (60-117 en la edición de Schroeder y Anderson). Las razones de nuestra elección están en el estilo narrativo y discursivo de esta primera parte, el cual, como veremos, tiene sus raíces en la tradición oral del pueblo mexicana.

Retomando el tema de la evangelización de los franciscanos y otras órdenes religiosas, podemos concluir que fue su labor el germen que propició el pasaje de la oralidad náhuatl a la escritura alfabética europea y permitió registrar de manera exhaustiva la información fonética presente en la tradición oral. Sin embargo, existían muchos otros aspectos de la oralidad que no podían ser consignados en una obra escrita alfabéticamente o

que se reflejaban en ella solo indirectamente. Uno de ellos es seguramente la manera peculiar de expresarse de la lengua oral, hecha de repeticiones, reiteraciones, redundancias, puntualizaciones, estructuras paralelas que facilitan la memoria y que en náhuatl se manifiestan a través del frecuente artificio retórico del paralelismo morfosintáctico y semántico y del llamado difrasismo.<sup>23</sup> Es posi-

ble darnos cuenta de la particular forma estilística del náhuatl, si tomamos los textos novohispanos escritos en esta lengua y los segmentamos poniendo en evidencia las estructuras paralelas. A continuación vamos a ver cómo aparece el texto del comienzo del proemio de la “Crónica mexicáyotl” aplicando el sistema de segmentación por paralelismos:

### *Crónica mexicáyotl* (p. 60):<sup>24</sup>

#### 1. *Nican mitohua*

motenehua yn quenin oacico.

ocallaquico. yn huehuetque in mitohua

motenehua Teochichimeca

5.

aztlan tlaca

mexitin

chicomoztoaca.

yn tlaltemoco.

yn talmacehuaco yn nican ypan huey altepetetl ciudad. Mexico tenochtitlan.

10.

ytenyocan

ymachiyocan

yn tenochtli ymancam. yn atlihtic

yn quauhtli ynequetzayan

ynquauhtli ypipitzcayan.

15.

ynquauhtli ynetomayan.

quauhtli ytlaquayan.

y cohuatl ycomocayan.

yn michin ypatlanian.

yn matlallatl yn tozpallatl yn inepaniuhyan

20.

yn atlatlayan.

yn oncan yn ihiyotl machoco yn toltzallâ

yn acatzallen

yn innamicoyan

yn inchiyelloyan nauhcâpa y nepapan tlaca.

25.

yn oncan acico

motlallico yn matlactlomeyntin Teochichimeca

yn cococayotica motlallico inic oacico.

#### Traducción:<sup>25</sup>

1. Aquí se dice,

se declara cómo llegaron,

entraron los ancianos que se llaman,

se nombran Teochichimeca,

5. gente de Aztlan,  
Mexitin,  
gente de Chicomoztoc,
- que vinieron a buscar tierras,  
vinieron a merecer tierras aquí en el antiguo altepetl, la ciudad de Mexico Tenochtitlan,
10. lugar de fama,  
lugar de ejemplo,  
donde está el tenochtli, en medio de las aguas,  
donde el águila se yergue,  
donde el águila grita,
15. donde el águila se extiende,  
donde el águila come,  
donde la serpiente se destroza,  
donde el pez nada,  
donde el agua verde y el agua amarilla se juntan,
20. donde el agua hierve,  
allí su esfuerzo vino a ser conocido, en medio de los juncos,  
en medio de la cañas,  
en este lugar se reunieron,  
en este lugar se esperaron las diversas gentes de los cuatro rumbos,
25. allí llegaron,  
se establecieron los trece Teochichimeca,  
miserablemente se establecieron cuando llegaron.

Se pueden notar ocho estructuras paralelas en tan solo este primer período de la crónica (renglones 1-2, 2-3, 3-4, 4-7, 8-9, 9-25, 21-22, 25-27), sin contar el hecho de que una de ellas comprende nada menos que dieciséis elementos morfosintácticos en paralelismo (r. 9-25). También se pueden observar algunos importantes difrasismos: "altepetl-ciudad" (r. 9), "Mexico-Tenochtitlan" (r. 9), "en medio de los juncos-en medio de las cañas" (r. 21-22). Como gran parte de los textos producidos de la oralidad, el relato empieza con un adverbio locativo o temporal que ubica el lugar de enunciación, en este caso *nican* (aquí), seguido de un verbo que denota la palabra, el acto del habla, la transmisión a través de la voz, aquí expresado por el paralelismo "*mitohua motenehua*" (se dice, se declara), el cual remite a la naturaleza y origen orales del texto presentado. Se evoca el viaje de los Teochichimeca-Mexitin desde Aztlan-Chicomoztoc hasta la conquista de la tierra perteneciente

al futuro altepetl-ciudad de Mexico-Tenochtitlan. De particular interés es la caracterización del lugar de destino, por la presencia del *tenochtli* (tuna de piedra) en medio de las aguas, símbolo toponímico de la futura ciudad y alusión al conocido relato de su fundación a través del sacrificio de Cópil, sobrino de Huitzilopochtli.<sup>26</sup> Junto con el *tenochtli* aparecen los elementos sagrados que el dios patrono mexica había indicado como señales del fin de la larga peregrinación de su pueblo: el águila, la serpiente desgarrada, el pez que nada, las plumas, las aguas verdes que se juntan y se revuelven con las aguas amarillas, las cañas y los juncos. La complejidad de este primer pasaje de la "Crónica mexicáyotl" es prueba de la elaboración no solo morfosintáctica que puede alcanzar la lengua oral, sino también de su riqueza semántica y simbólica: el texto presenta una complicada red de sobreentendidos simbólicos e históricos que permite a un lector familiarizado con la cultura y la mitología

náhuatl apreciar el significado y las profundas implicaciones religiosas, políticas, sociales que cada elemento evoca. A título de ejemplo, el doble difrasismo “*yn matlallatl-yn tozpallatl yn inepaniuhyan-yn atlatlayan*” (agua verde-agua amarilla, donde se cruza-donde hierve)<sup>27</sup> remite a un lugar cargado de sacralidad, gracias a la conjunción de las fuerzas cósmicas femeninas-acuáticas y masculinas-ígneas. Como destaca López Austin,<sup>28</sup> los lugares en los cuales se cruzan las fuerzas opuestas y complementarias son los cinco árboles cósmicos a través de los cuales fluyen y se mezclan para formar todas las sustancias de las cuales son compuestos los seres del mundo. Se trata de una alusión a la mítica Tamoanchan:

lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las fuerzas cálidas de los nueve cielos y las frías de los nueve pisos del inframundo. Es el árbol de la acumulación de las fuerzas divinas, lleno de todo lo que se derrama sobre el mundo.<sup>29</sup>

La conjunción de las fuerzas contrarias produce el alboroto creador de las aguas que hierven, simbolizado por el difrasismo aquí implícito del “*atl-tlachinolli*” (agua-cosa quemada) que significa guerra, pero también el proceso de la creación y de la fundación.<sup>30</sup> Además, la unión de las aguas verdes y amarillas en el lugar del *tenochtli*, semilla-corazón de la cual nace el nopal, verdadero árbol cósmico, sugiere el vínculo entre las dos deidades principales del panteón mexica, Tláloc y Huitzilopochtli, la primera ligada a la tierra y a los pueblos autóctonos de la cuenca de México (el elemento femenino-acuático del pueblo mexica) y la segunda a la guerra y a los nómadas conquistadores provenientes de Aztlan (el elemento masculino-ígneo). El águila que destroza la serpiente,<sup>31</sup> símbolo solar-ígneo que vence un símbolo terrestre-acuático, está para indicar no la aniquilación del componente autóctono por parte del nómada, sino su apropiación e integración en el equilibrio que corresponde al establecimiento de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan. No hay que interpretar, según un punto de vista europeo, el acto violento del desgarramiento

de la serpiente como una simple destrucción (del bien sobre el mal según una interpretación maniquea de marco occidental),<sup>32</sup> porque en la concepción mesoamericana de la muerte siempre hay una idea de renacimiento y renovación y el sacrificio representa una apropiación, una transmisión de las características del sacrificado al sacrificante; véase, como ejemplo más destacado, el sacrificio de Cópil, enemigo de Huitzilopochtli, cuyo corazón (el *tenochtli*) será desde el momento de su inmolación el símbolo que dará su nombre a la ciudad y será la piedra sobre la cual se edificará Tenochtitlan (el lugar alrededor del *tenochtli*).<sup>33</sup>

¡No podemos sino admirar la maestría con la cual los mexicas plasmaron en las palabras de sus tradiciones orales la manera de percibir su origen, su identidad como pueblo y su visión del mundo! Sin embargo, no es posible apreciar hasta qué punto Tezozómoc o Chimalpahin fueron conscientes de la particular construcción del texto oral que habían recopilando y copiado, porque ningún escritor novohispano tenía los recursos técnicos para poder evidenciar en la escritura alfabética las cantidades de paralelismos y difrasismos en él presentes: simplemente el escrito del cual disponemos, producido por Chimalpahin, se extiende sobre renglones todos iguales, como en cualquier obra en prosa de tradición europea. Tal vez, el único recurso que podía indicar de alguna forma los paralelismos en el texto presentado serían los puntos, algunos de los cuales no parecen indicar el final de una oración, sino el pasaje de un paralelismo a otro (como en los r. 2-3, 8-9, 14-17, 20). Sin embargo, el uso del punto al final de un sintagma como marca de paralelismo o difrasismo parece ser tan irregular que no es posible afirmar esta funcionalidad.

En la enunciación oral del texto, los paralelismos eran sin duda recitados en contextos específicos y a través de toda una serie de particularidades prosódicas y de entonación intraducibles a nivel de escritura. De hecho, la tradición oral mexica era un producto cultural de la élite nobiliaria, concebida como patrimonio étnico que debía de ser custodiado y transmitido con celo. El mismo Tezozó-

moc no se presentaba como el autor de la tradición oral mexicana, sino como su depositario y transmisor (nosotros diríamos su traductor o intérprete):

así lo vinieron a decir, así lo vinieron a asentar en su relato, y nos lo vinieron a dibujar en sus "pergaminos" los viejos y las viejas que eran nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos, nuestras bisabuelas, nuestros antepasados; (su) tal amonestación viene a acaecer que nos dejaron, fueron a legar a quienes ahora vivimos, a quienes de ellos salimos, y nunca se perderá, nunca se olvidará lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en su tinte en su color, su fama, el renombre y el recuerdo que de ellos se tiene en los tiempos por venir nunca se perderá, nunca se olvidará; siempre lo guardaremos nosotros que somos hijos, nietos, hermanos menores, tataranietos, biznietos, descendientes, color (y) sangre, lo irán a decir, lo irán a nombrar, y quienes (aún) vivirán, quienes nacerán, los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas.<sup>34</sup>

Para que su testimonio sea más creíble, menciona el nombre de los nobles ancianos parientes suyos de los cuales había recogido las tradiciones orales que iba a transcribir: su padre Diego de Alvarado Huanitzin, su tío Pedro Tlachahuepaztin, Diego de San Francisco Tehuetzquititzin y otros. Además, al final de un largo pasaje inicial de la crónica en el cual se narra la salida de Aztlan de los aztecas y el inicio de su viaje por los territorios desérticos del norte de México, Tezozómoc, o tal vez Chimalpahin, ofrece la identidad del ya mencionado Alonso Franco, viejo mestizo de la ciudad de México, muerto en 1602.<sup>35</sup>

Es importante destacar también que las historias recopiladas por Tezozómoc no tienen fundamento solo en la memoria oral de sus antepasados (que él llama *tlatolli*, discurso), sino también en los dibujos sobre papel de amate (*tlamachtli texamapan*) elaborados según las convenciones prehispánicas, llamados "códices". La conquista y colonización española no acabó por lo pronto con la práctica de escribir códices, pero en los cánones prehispánicos entraron cada vez más las conven-

ciones gráficas europeas, como se puede destacar del análisis de la producción gráfica novohispana.<sup>36</sup> Por lo tanto, podemos pensar que los informantes de Tezozómoc o Chimalpahin, como el caso de Alonso Franco, no se apoyaban solo en su memoria personal, sino también en manuscritos, a veces completamente prehispánicos, otras veces productos del contacto con los europeos. El trabajo de traductores interculturales como nuestros autores, entonces, no se limitaba a la transcripción en alfabeto latino de las tradiciones orales de sus sabios antepasados, sino también en la revisión y adaptación de algunos códices o de las glosas que había producido su lectura. Es muy difícil probar esta afirmación basándose simplemente en el texto de la "Crónica mexicáyotl",<sup>37</sup> sin embargo, algunas de las transformaciones que permitieron el pasaje de los códices prehispánicos a la escritura europea resultan más evidentes si tomamos en cuenta otras obras de la tradición novohispana, las cuales tienen afinidades no casuales con la crónica que nos interesa. Estamos hablando de dos fuentes que aparentemente relatan, por lo menos parcialmente y con variantes significativas, la misma tradición histórica de la "Crónica mexicáyotl": la primera es un códice completamente pictográfico, la "Tira de la peregrinación" o "Códice Boturini" (salvo algunas glosas que parecen ser posteriores); la segunda un códice transcrito (con imágenes de inspiración indígena y escritura latina), el llamado "Códice Aubin". Las correspondencias entre estos tres documentos novohispanos han sido destacadas por Patrick Johansson,<sup>38</sup> y por María Castañeda de la Paz, la cual en un reciente artículo propone un arquetipo común que se habría perdido y que ella llama sugestivamente "Códice X", distinguiéndolo de la célebre "Crónica X", documento hipotético y supuesto por Robert Barlow en 1949 para explicar la similitud entre varias fuentes, entre las cuales destaca la "Crónica mexicana" de Tezozómoc.<sup>39</sup> A partir de la primera lámina del "Códice Boturini" hasta la lámina IV, y del folio 3r hasta el folio 6r del "Códice Aubin", las imágenes y el relato corresponden muy de cerca al texto de la "Crónica mexicáyotl", en las páginas 14-22 que corresponde a la

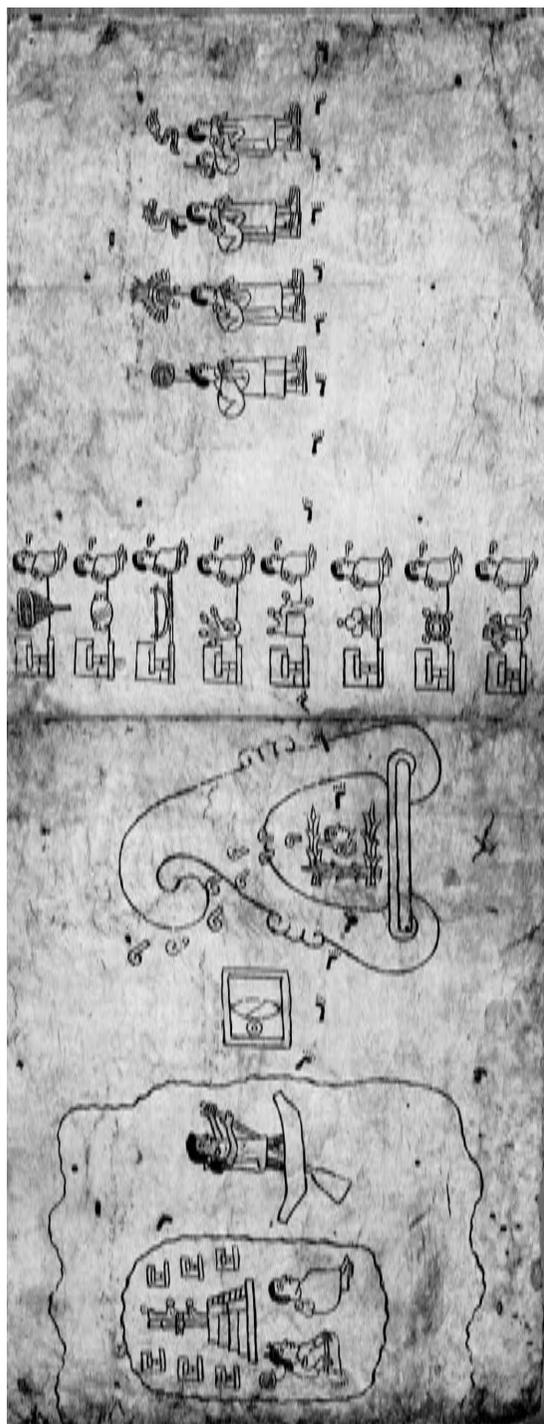


Figura 2. Códice Boturini, lám. 1-2. Arqueología mexicana, Edición especial no. 26

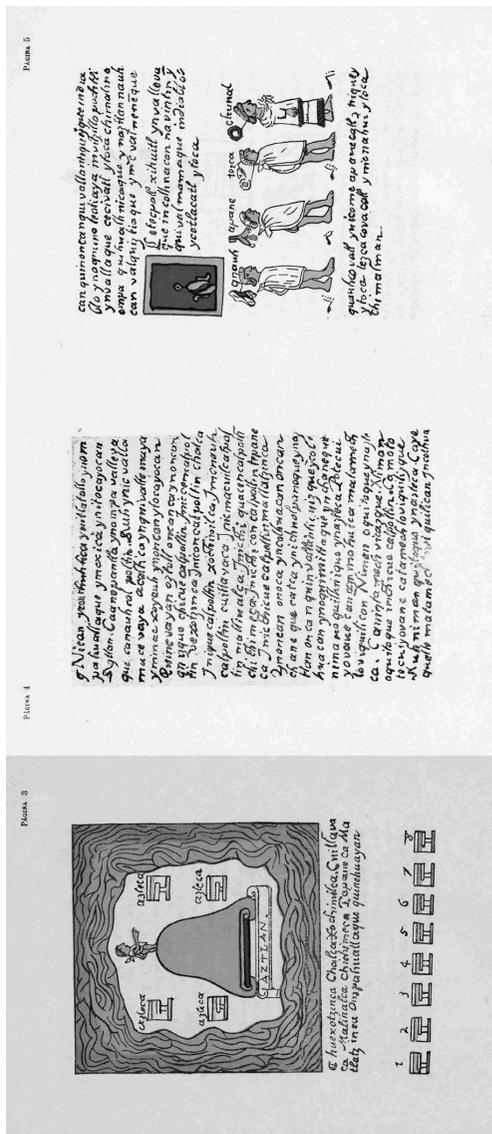


FIGURA 3. Códice Aubin, f. 3r-4r. Edición de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963

parte atribuida a Alonso Franco. No pueden escapar a la atención las similitudes pictográficas que existen entre la "Tira de la peregrinación" y el "Códice Aubin", si cotejamos por ejemplo las láminas I y II de la primera y los folios 3r-4r del segundo.

En ambos está presente la isla de Aztlan con los *calpolli* originarios de los aztecas, los ocho *calpolli* que partieron en la migración y los cuatro *teomamaque* que los guiaron; el "Códice Boturini" ofrece más detalles, como la salida de la isla durante el año "1 pedernal" y la breve estancia en Colhuacan, con

el dios Huitzilopochtli que habla del interior de la cueva. Sin embargo, el "Códice Aubin" cuenta con un relato en náhuatl transcrito en alfabeto latino, el cual constituía seguramente una narración oral de un *tlamatini* ("sabidor de las cosas")<sup>40</sup> o una transcripción de glosas presentes en el código original.

Ahora, el texto con el que comienza el "Códice Aubin" tiene un extraordinario parecido con el principio del relato de Alonso Franco en la "Crónica mexicáyotl". Para probarlo, cotejamos los dos arranques de la narración:

### Códice Aubin (f. 3v)

*Nican ycuiliubtica yn tlatollo [...]*<sup>41</sup>  
*yn ompa huallaque yn mexicana*  
 yn itocayocan Aztlan.  
 Ca anepantla  
*yn ompa vallavaque ca nauhcalpoltin.*  
*Auh ynic vallamaceceyaya acaltica*  
 yn quivaltemaya in imacxoyauh  
 yn oncan ytocayocan Quinevayan oztotl  
*oncan ca yn quizque chiconcalpoltin.*

### Traducción:<sup>46</sup>

Aquí está escrito el relato  
 cuando de allá vinieron los mexicas  
 del lugar llamado Aztlan.  
 El cual está en medio del agua,  
 De allá vinieron los cuatro calpoltin.  
 Y cuando venían a hacer penitencia en barca  
 iban a ofrendar sus ramas de pino  
 allá en el lugar llamado Quinehuayan Oztotl  
*Allí fue donde salieron los ocho calpultin.*

El texto del "Códice Aubin" tiene una correspondencia casi perfecta con la "Crónica mexicáyotl" hasta la página 25 de esta última, cuando se refiere el nombre del *tlamatini* que proporcionó en esta parte del relato, el ya mencionado Alonso Franco. Es evidente que estamos en presencia de

### Crónica mexicáyotl (p. 68)

*nicâ ycuiliubtoc yn intlabtollo [...]*<sup>42</sup>  
*Auh yn ompa huallaque yn Mexica*  
 yn itocayocan aztlan  
 ca hanepantla  
*yn ompa huallabuaque ca chiconcalpoltin.[...]*<sup>43</sup>  
*Auh inic huallamacehuaya acaltica [...]*<sup>44</sup>  
 in quihualtemaya yn imacxoyauh  
 in oncan omoteneuh itocayocan quinehuayan. Oztotl.  
*Onca ca [...]*<sup>45</sup> *yn oncan quizque chiconcalpoltin.*  
*Mexitin.*

[...] aquí está escrito su relato [...] cuando de allá vinieron los mexicas del lugar llamado Aztlan, el cual está en medio del agua, de allá vinieron los siete calpoltin. Y cuando venían a hacer penitencia en barca iban a ofrendar sus ramas de pino allá [...] en el lugar llamado Quinehuayan Oztotl *allí fue[...] donde salieron los siete calpoltin de los mexitin.*<sup>47</sup>

la misma lectura de un código, transcrita palabra por palabra, pero hay que admitir que en la "Crónica mexicáyotl" el relato es mucho más amplio y existen variaciones e interpolaciones significativas. Primero, el número de los *calpolli* que formaban originalmente el pueblo de Aztlan y el

número de los que partieron de Colhuacan cambia respectivamente de cuatro a siete y de ocho a siete. Los números del “Códice Aubin” corresponden sin duda alguna a las imágenes del mismo códice y de la “Tira de la peregrinación” (en esta última, sin embargo, los *calpollí* en la isla de Aztlan son seis). Segundo, hay trozos de texto añadidos en la “Crónica mexicáyotl” que corresponden a informaciones del todo extrañas, sea a la imagen y al texto en náhuatl del “Códice Aubin”, sea a la imagen del “Códice Boturini”: las explicaciones de los nombres de los *azteca*, de los *mexitin*, de los *mexica* y de los *tenochca*, la glosa que nos explica que Aztlan se encontraba en la región que los españoles conquistaron con el nombre de Nuevo México, la mención del gobernante de Aztlan, Moteuczoma, y de sus dos hijos, uno jefe de los *cuexteca* y otro, llamado Mexi Chahchiuhtlatónac, jefe de los *mexitin* y, al final, un largo discurso de Huitzilopochtli dirigido a Chalchiutlatónac. Nos encontramos, entonces, ante un dilema: ¿la tradición de Alonso Franco se refería a un códice diferente a la “Tira de la peregrinación” y al “Códice Aubin”, en el cual aparecían siete *calpollí* y el jefe de Aztlan con sus dos hijos? O más bien, ¿fue el mismo Franco quien introdujo estas variantes en el cuerpo del relato? Propendemos por la segunda explicación, porque si tomamos los textos paralelos en náhuatl del “Códice Aubin” y de la “Crónica mexicáyotl”, muchas de las interpolaciones en el texto de Alonso Franco tienen un carácter de glosas que puntualizan o corrigen la que parece ser una lectura de un códice, mientras que otras tienen un estilo narrativo típico de la pura tradición oral, como el interesante discurso de Huitzilopochtli a Chachiutlatónac, imposible de reproducir con imágenes. Concordamos con Johansson, quien afirma que en la “Crónica mexicáyotl” está presente un núcleo narrativo común con el “Códice Aubin”, que deriva la lectura de un códice pictográfico similar al “Códice Boturini”, pero que esta parte medular del texto representaba solo el esqueleto sobre el cual el *tlamatini*, en nuestro caso Alonso Franco, se explayaba con base en su memoria oral y a las necesidades específicas

de enunciación.<sup>48</sup> Sin embargo, no podemos descartar la hipótesis de que Alonso Franco tuviese originalmente en sus manos un manuscrito pictográfico que relatase la misma historia del “Códice Boturini” y del “Aubin”, pero con las variantes narrativas que venimos de indicar.

Los datos a nuestra disposición no son suficientes para decidirse en una dirección más que en otra, pero lo que podemos destacar de toda esta disertación es que en el trabajo de traducción de un autor novohispano como Tezozómoc o Chimalpahin entraba en juego no solo la pura tradición oral, sino también la escritura pictográfica elaborada por los nahuas. El “Códice Boturini” es un buen ejemplo de ella, aunque son observables en el trazo del *tlacuilo* tendencias e influencias europeas,<sup>49</sup> mientras que el “Códice Aubin” lo es para la categoría de los documentos híbridos, en los cuales se recoge al mismo tiempo imagen de inspiración indígena y texto en náhuatl en alfabeto latino; por su parte, la “Crónica mexicáyotl” es un excelente testimonio del completo pasaje del náhuatl hablado y declamado entre los nobles indígenas a la escritura alfabética.

### De una visión del mundo a otra

Los procedimientos de traducción que un autor novohispano tenía que manejar para volver comprensible y aceptable la tradición cultural mesoamericana a una mentalidad extraña como la europea no se limitaban a las operaciones técnicas de transcripción de la oralidad y de la escritura indígenas a la escritura alfabética de tipo europeo, sino que abarcaban el campo mucho más amplio que podríamos definir como “cosmovisión”.<sup>50</sup> Los mesoamericanos tenían conocimientos, ideas, creencias a veces muy distantes y a veces muy cercanas a las de los europeos sobre todos los aspectos de la vida: el cielo, la tierra, los astros, los vegetales, los animales, los hombres, los dioses, el origen y el fin del mundo, el tiempo, el espacio y cualquier otra cosa que podía ser conocida o imaginada. Cada palabra de sus lenguas estaba cargada de

un significado intrínseco a veces impenetrable para un individuo extraño a la cultura mesoamericana. ¡Cuántas incomprendiones y malentendidos surgieron solamente alrededor de la palabra náhuatl *teotl*,<sup>51</sup> que los españoles no dudaron un instante en traducir "dios"! ¡Qué sorpresa cuando descubrieron que ellos mismos, simples hombres, eran definidos *teteo*, "dioses", aun cuando su mortalidad había sido bien comprobada por los indígenas en los campos de batalla! En un mundo extraño como el mesoamericano existían muchas cosas que no tenían un equivalente en la cultura europea: plantas, animales, construcciones, prácticas sociales, etc. ¿Cómo traducir todas estas cosas en las lenguas europeas? El problema fue resuelto con la creación, consciente o inconsciente, de toda una serie de "parasinónimos"<sup>52</sup> que instauraban un puente entre la cultura europea y la indígena: así, los *tlatoque* nahuas no eran otra cosa que "reyes", los *teteuctin*, "señores"; los *ocelome*, "tigres"; los *teteo*, "dioses" y los *tlatlacotin*, "esclavos". Pero para muchas cosas los españoles tuvieron que resignarse a utilizar palabras indígenas, frecuentemente aplicando préstamos, como en los casos de "cacique", "maíz", "magüey" y "coá", términos provenientes de la cultura caribeña de los taínos con los cuales los europeos habían entrado en contacto primeramente, otras veces adoptando los términos como se encontraban en la cultura interesada, solo adaptándolos a su forma de hablar, como "cacahuate", "cacao" y "tomate".

Las palabras de una cultura están también preñadas de valoraciones positivas y negativas propias. Fue en este campo axiológico en donde el trabajo de la traducción intercultural encontraba sus problemas más serios y en donde la cultura cristiana renacentista importada por los europeos no podía sino chocar con la cultura mesoamericana y luchar reciamente por sus conceptos y sus significados. Los europeos no podían aceptar la religiosidad indígena centrada sobre los principios de la multiplicación de las entidades sagradas y la regla del *do ut des* (en latín "doy para que me des") llevada hasta las extremas consecuencias del sacrificio humano. No fue un azar que las palabras de carácter religio-

so fueron las que sufrieron una mayor elaboración en el proceso de traducción, hasta el extremo de que los frailes y hombres de iglesia indicaban las entidades sagradas de los mesoamericanos con los nombres de los demonios y los diablos cristianos. Si no hubo ningún problema a nivel político en mencionar al *tlatoani* Moteuczoma Xocoyotzin como "rey", y a sus administradores estatales *teteuctin* como "señores", al contrario, a nivel religioso todas las deidades nahuas, desde el poderoso Huitzilopochtli hasta los pequeños ayudantes de Tlaloc, los *tlaloque*, recibieron el título de "diablo" o en náhuatl *tlapic teotl* (falso dios), o se les prestaba el apodo de *tlacatecolotl* (búho hombre), en el mundo náhuatl una clase de brujo que se dedicaba a la magia oscura y dañina.<sup>53</sup> Este último ejemplo representa un interesante fenómeno de doble traducción; por una parte el nombre de un mago náhuatl fue utilizado para designar a las figuras cristianas de los demonios, por otro lado los españoles se refirieron a las deidades nahuas con este apodo para indicar su maldad y falsedad.

### Un caso de doble traducción

Cultura náhuatl

Cultura náhuatl  
cristianizada

1. *Tlacatecolotl* <-----> Demonio
2. *Teotl* <-----> *Tlacatecolotl*

En el primer caso, tenemos una traducción interlingüística con una equivalencia parasinónmica entre el náhuatl y el español; en el segundo, una traducción intralingüística al interior del náhuatl, en la cual el término para designar la divinidad, *teotl*, es remplazado por el parasinónimo náhuatl de demonio, *tlacatecolotl*. Esto nos revela cómo la estrategia de los evangelizadores españoles nunca fue de negación de la existencia de los dioses nahuas, sino de su identificación con los seres malignos de la demonología cristiana.<sup>54</sup> Además, podemos pensar que este tipo de resemantización del término *tlacatecolotl* empezó a hacerse necesaria,

porque la palabra *teotl* ya no servía para indicar al diablo, como en los primeros años de la Colonia, sino empezó a usarse por los evangelizadores para indicar al Dios único cristiano.

En el caso particular de la “Crónica mexicáyotl”, por lo que concierne a la traducción de términos políticos, encontramos expresiones como “*yn tenochca teteubctin. yn tenochca tlaboque Reyesme*”<sup>55</sup> (los *teteuctin* tenochcas, los *tlaboque* tenochcas, reyes), sin una particular traducción respectiva de los altos cargos nahuas; al contrario, el autor, aquí Tezozómoc, tiende a recalcar particularmente el hecho de que los *tlaboque* mexicas eran reyes, glosando siempre la palabra náhuatl con el respectivo parasinónimo castellano, la organización monárquica representando sin lugar a duda una marca de distinción y civilización a los ojos españoles. Por el contrario, cuando nuestro autor habla del personaje divino más importante de la migración mexica, Tetzáhuitl Huitzilopochtli, lo califica de “*tlapic teotl*”<sup>56</sup> (falso dios) o “*diablo*”,<sup>57</sup> y algunos dioses menores, como los *mimixcoa*, son denominados “*tlatlacatecolo*”<sup>58</sup> (demonios). Hay que notar, en este caso, una gradación diferente entre los términos “diablo” o “*tlapic teotl*” y “*tlatlacatecolotl*”, los primeros dos reservados a la deidad máxima de los mexicas y el otro a entidades divinas menos relevantes, como lo subraya el mismo Tezozómoc: “ca heull oncan quincenquixti. quinctecpan. quinpouh yn ixquichtin tlatlacatecollo. in yehuatl. yn huitzilopochtli. ca yehica ynteyacancauh ymachcauh yn diablosme”<sup>59</sup> (“ciertamente, pues, reunió, arregló y contó Huitzilopochtli a los demonios todos, ya que él es el caudillo y principal de los ‘diablos’”).

Alguien podría preguntarse ¿qué pasa cuando en los textos novohispanos, en lugar de los dioses nahuas, se habla del Dios cristiano, único y todopoderoso, y de los fieles cristianos evangelizados? La estrategia de traducción de los autores novohispanos consistía, en este caso, en insertar directamente en los textos nahuas las palabras españolas “Jesucristo”, “Dios” y “Cristianos”. Veamos, por ejemplo, este pasaje de la “Crónica mexicáyotl”, en el cual Tezozómoc quiere dejar muy en claro

al lector que los autores y guardianes de la historia que él va a narrar fueron evangelizados y conocieron la palabra del único y verdadero Dios:

auh yn tictlalia ynin Amoxtlacuillo yic otiquitoque tlapac cenca timiequintin yn tipipiltin. yn oc tocnopil tomacehual omochiuh yn achtopa axcan yn otepan acico yn ihiyotl yn itlahtolztin. yhuan yn huel nelli mellahuac ytlanextzin. y nelli tt° **Jesucristo**. y nelli ypiltzin Dios. o yehuatl in nican tlamí yn intlahtol huehuetque yn ocho **christianosme** cacta yn ocho momachtianime pipiltin catca.<sup>60</sup>

Y al redactar este libro ya dijimos arriba que somos muy muchos los nobles a quienes entonces se nos honró y se nos hizo merecer con primacía sobre todos cuando llegó el espíritu, el verbo y la luz de nuestro verdadero señor **Jesucristo**, hijo verdadero de **Dios**. Ved bien que aquí concluye la relación de los ancianos nobles quienes primeramente fueron **Cristianos**, fueron catequizados.<sup>61</sup>

Resulta bastante evidente, entonces, cuáles fueron las estrategias opuestas elaboradas por autores nahuas catequizados, como Tezozómoc y Chimalpahin, para traducir los términos de la cultura náhuatl relacionados con la política y la religión, pero no debemos pensar que fuera suficiente el radical cambio semántico que sufrieron los dioses nahuas, identificados con los diablos y demonios cristianos. Toda la ideología político-religiosa implícita en la relación del origen y la llegada al poder del pueblo mexica, narrada en la “Crónica mexicáyotl”, tuvo que tomar una forma diferente a la que se declaraba y declamaba en la época prehispánica, cuando los mexicas dominaban la escena política del centro de México. Si la historia mexica antes de la Conquista era una historia triunfal de un pueblo de humildes orígenes que había, después de mucho peregrinar y sufrir, alcanzado el poder supremo gracias a la guía de su poderoso dios tutelar Huitzilopochtli, en la época colonial, cuando ya el principal dios mexica era considerado el Diablo en persona, esta tesis resultaba claramente insostenible. ¿Cuál fue, por lo tanto, la estrategia de traducción, o mejor dicho, reinterpretación que

Tezozómoc aplicó a la historia mexicana para hacerla más aceptable al auditorio novohispano?

Primero, hay que destacar la actitud de profundo respeto y orgullo que nuestro historiador, traductor en la frontera entre dos culturas, nutría hacia la tradición prehispánica. Tezozómoc estimaba en sumo grado la tradición oral mexicana de Tenochtitlan, diferenciándola de la tradición mexicana de Tlatelolco, y escribió el proemio de la "Crónica mexicáyotl"<sup>62</sup> con la intención de certificar y defender su veracidad, presentándose como el descendiente directo de la estirpe más noble de la ciudad y el más celoso depositario de la antigua relación:

Y hoy en el año de 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moteuczoma el menor, quien gobernara y rigiera la gran población de México Tenochtitlan, y que provine de su preciada hija, de la persona de la princesa, mi amadísima madre, Doña Francisca de Moteuczoma, cuyo cónyuge fue la persona de Don Diego de Alvarado Huanitzin, padre mío preciadísimo, noble; son ellos quienes me engendraron y en toda verdad soy hijo suyo yo quien aquí me nombro; precisamente yo mismo certifico y doy fe, en este mencionado año, de esta antigua herencia, de esta antigua amonestación, con la cual Dios nuestro señor me fortalece, la cual nos dejaron los nobles ancianos mexicanos a quienes arriba se nombrara, y a quienes perdonara y se llevara consigo Dios nuestro señor; lo que ellos dijieran y asentaran en sus escrituras ocurrió todo, es todo verdad, no es mentira, no lo inventaron ni fingieron así nada más al asentarlos.<sup>63</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo en que se presenta como el guardián fiel de la tradición tenochca, Tezozómoc interviene, como hemos tenido ocasión de mostrar anteriormente, muy seguido en el texto de origen oral, con glosas e interpolaciones explicativas. Y, lo que es más relevante, propone, justo antes del comienzo de la narración de la salida de Aztlan, un segundo pequeño proemio en el cual presenta una interpretación histórica de la migración mexicana que adopta cánones hermenéuticos completamente extraños al pensamiento

mesoamericano, colocando la historia mexicana en el cuadro más amplio de la historia universal cristiana:

**Supuesto que de acuerdo con la voluntad del altísimo, de Jesucristo,** llegarán, vendrán, se radicarán, se difundirán al tiempo de la división del universo; [...] Era su herencia el rogar y rezar a quien se denominaba Tetzahuitl Huitzilopochtli, pues que él les hablaba, les aconsejaba, vivía entre ellos, y se hacía amigo de los aztecas; y por ello se perdían tantísimas almas que se llevaba al infierno. A causa de esto, **para ir en su auxilio, quiso el altísimo y sempiterno Dios que se alejaran entonces de sus moradas, y por eso salieron, vinieron a radicarse aquí, a difundirse por las varias partes de la tierra: entonces estará, vendrá, se establecerá en su época la luz verdadera, cuando les visiten los españoles, cuando vengan a cambiarles de vida, y así se salvarán verdaderamente sus almas, tal como hicieran de antiguo las gentes de Roma, y en España los españoles, que por ello se difundieron por todo el universo.** Y ya que de este modo comprende perfectamente el diablo que entonces serán los mexicanos ejemplarísimos, para que se espanten, se amedrenten, por todas partes se llevará al infierno un infinito número de almas de ellos los mexicanos cuando toma su vida y usos, como está asentado y arreglado aquí.<sup>64</sup>

De esta manera, la conducta reprochable del diablo Huitzilopochtli, cuyo objetivo en el elevar a los mexicas al ápice del poder no era otro que llevarse al infierno<sup>65</sup> el mayor número de almas de los pueblos prehispánicos que todavía no conocían la luz de Dios, puede ser conciliada con la superior voluntad y providencia divina, la cual en su proyecto escatológico sabía que los españoles llegarían para evangelizar a los indígenas y salvar sus almas. Lo más interesante de este pasaje es que la decisión de que los mexicas tenían que salir de Aztlan la tomó primeramente el todopoderoso Dios cristiano y solo en un segundo momento fue ejecutada por el diablo, bajo el aspecto del falso dios prehispánico Tetzahuitl Huitzilopochtli, el cual "toma su vida y usos". Viene a la memoria la respuesta del diablo de Goethe a la pregunta de Fausto sobre su identidad: "Fausto: —¿Quién eres tú?— Mefistó-

feles: Una parte de aquél poder que siempre quiere el mal y siempre obra el bien”.<sup>66</sup> El diablo, aunque contra su voluntad, es un ejecutor de los fines últimos de Dios y no se puede sustraer al plan inexorable de la providencia divina, así como la historia mexica tampoco puede sustraerse al gran plan de la historia universal cristiana. La conversión de los paganos en la antigua Roma y la cristianización de la España gracias a la Reconquista de la península ibérica por los reyes católicos comprueban el gran modelo unificador de la historiografía cristiana y atestiguan cuánto un traductor bilingüe como Tezozómoc, ubicado en los límites fronterizos de la semiosfera de la cristiandad, sufría la poderosa atracción de las fuerzas centrípetas del centro estructural de la cultura.

Sin embargo, por el hecho de no encontrarse precisamente en el centro sino en la frontera entre dos mundos y por la conciencia de ser transmisores escrupulosos de la tradición, Tezozómoc y Alonso Franco conservan al mismo tiempo, y cuanto más pueden, el texto y la visión histórica original del pueblo mexica, expresada en la “Crónica mexicáyotl” por las palabras del dios Huitzilopochtli:

[...] nos iremos a establecer, a radicar, y conquistaremos a los naturales que están establecidos en el universo; y por tanto os digo en toda verdad que os haré señores, reyes de cuanto hay por doquiera en el mundo; y cuando seáis reyes tendréis allá innumerables, interminables, infinitos vasallos, que os pagarán tributos, os darán innumerables, excelentísimas piedras preciosas, oro, plumas de quetzal, esmeraldas, corales, amatistas, las que vestirán primorosamente, así como las diversas plumas, el cotinga azul, el flamenco rojo, el “tzinitzcan”, todas las plumas precia-  
**das, y el cacao multicolor, y el algodón polícromo; y todo lo veréis, puesto que esta es en verdad mi tarea y para eso se me envió aquí.**<sup>67</sup>

El objetivo de Huitzilopochtli consiste en conquistar los pueblos de la tierra y subyugarlos para obtener el elemento sobre el cual descansará el enorme poder de los mexicas, el tributo. Ninguna palabra sobre la eventual llegada de gente extranjera que derrumbaría el imperio mexica y cambiaría por

completo su visión del mundo; estamos en plena cosmovisión indígena. Huitzilopochtli es un dios de la guerra y la guerra en Mesoamérica significa tributo. Los mexicas, en su versión de la historia, exaltan su carácter guerrero que les permitió asumir el mando en la cuenca de México y extender la propia influencia en los cuatro rumbos del mundo mesoamericano. Sin embargo, no hay que olvidar que para poder conquistar, los mexicas necesitan primero establecerse en la “tierra prometida” por su dios, tierra que todavía no les pertenece, siendo pobres nómadas migrantes. En este sentido, la poderosa imagen del águila devorando la serpiente en el futuro lugar de fundación de la ciudad de Tenochtitlan, representa un presagio de la conquista de la tierra a través de las armas.

La labor de Tezozómoc para lograr encajar la historia mexica en el cuadro de la historia universal cristiana, no se limita a la depuración de aquellos elementos religiosos que podían resultar intolerables a un lector occidental<sup>68</sup> y a la aplicación de una visión providencial de la historia, sino que se hace evidente también en las numerosas menciones de los lugares de origen de los mexicas, Aztlan, Chicomóztoc y Colhuacan, como lugares reales e identificables con topónimos del territorio colonial de la Nueva España, y se manifiesta en el anclaje de las fechas expresadas en el calendario mexica a la cronología europea. Demostrar a los españoles que los lugares nombrados en las antiguas tradiciones orales existían en la realidad, significaba justificar y validar las narraciones mexicas de la migración como verdaderas historias y no como puros cuentos. Podemos darnos cuenta de la importancia de este procedimiento de traducción cultural leyendo las numerosas glosas que Tezozómoc, tal vez el mismo Alonso Franco, escribe para explicar la ubicación de Aztlan: “El Aztlan de los antiguos mexicanos es lo que hoy se denomina Nuevo México”;<sup>69</sup> “Aztlan —era allá por donde ahora quede tal vez muy próximo de las extensas costas, las extensas riberas, donde ahora llaman los españoles Nuevo México, Aztlan Chicomoztoc—”;<sup>70</sup> “de Aztlan, de allá donde ahora se llama Nuevo México”.<sup>71</sup> Los españoles

no solo aceptaron la historicidad de los lugares y los hechos narrados en las crónicas de la migración mexica, sino que utilizaron estas últimas como auténticos mapas topográficos en el proceso de sometimiento de los territorios chichimecas del norte de México, que a partir de los años sesentas del siglo XVI tomaron el nombre genérico de "Nuevo México".<sup>72</sup>

En fin, hay que mencionar que la práctica de los historiadores novohispanos de los siglos XVI-XVII de buscar una correspondencia entre el antiguo calendario anual de los nahuas, el *xiuhpohualli*, y los años de la cronología gregoriana importada por los europeos, no era una operación de por sí neutra, sino que conllevaba un importante proceso de desamentización del significado religioso y ritual del calendario indígena y una nueva semantización del tiempo, ahora incorporado a los cánones de la historiografía occidental. Así, la fecha "1 pedernal", en la cual según dice Tezozómoc salieron los mexicas de Aztlan, representaba originalmente el nacimiento de Huitzilopochtli, el "año 0" del pueblo mexica, y simbolizaba su origen nómada en los desiertos del norte de México, la guerra y el sacrificio humano.<sup>73</sup> Sin embargo, esa misma fecha ocultaba o perdía su sentido original si era traducida en un año del calendario cristiano e implícitamente sustituía al dios patrono de los mexicas, Huitzilopochtli, con el Dios cristiano nacido bajo los semblantes de Jesucristo en el "año 0" de la era cristiana. Hablando de uno de los episodios más conocidos de la migración mexica, Alonso Franco (o tal vez Tezozómoc o Chimalpahin) cuenta que:

Este mencionado árbol, que se rompió sobre los mexicanos, se convirtió asimismo en plantación de los aztecas, según dicen los ancianos, cuando hacía 12 años que estaban en Aztlan, en el año 12-casa [...] cuando plantaron el ahueheute hacía ya 61 años que había nacido Jesucristo, el hijo querido del Dios verdadero; en el año 5-pedernal, "1068 años", fué cuando se rompió sobre ellos, los mencionados aztecas, mexicanos.<sup>74</sup>

Además, la importancia que la correlación calendárica tenía para los historiadores de origen in-

dígena se destaca de manera evidente en las explícitas intervenciones que el copista de Tezozómoc, Chimalpahin, no pudo eximirse de hacer directamente en el cuerpo de la narración:

Empero, yo, quien aquí menciono mi nombre, "Domingo de San Antón Muñón" Chimalpahin, examiné, ponderé los cómputos anuales de los chalcas: cuando fueron a sitiar en son de guerra a los mexicanos, allá en Chapultepec, fué en el año 2-caña, "1299".<sup>75</sup>

El cotejo entre las cronologías diferentes de los varios pueblos de la cuenca de México, tenochcas, tlatelolcas, teztocanos, chalcas, xochimilcas, etc., no era ciertamente un asunto estrictamente colonial, sino una tradición con fuertes raíces prehispánicas, ya que cada *altepetl* tenía su propio cómputo del tiempo que empezaba en el "año 0" del nacimiento de su dios tutelar y de la fundación del pueblo. En este sentido, la intervención correctora de Chimalpahin no trata de borrar la voz de Tezozómoc, sino que se yuxtapone a ella para dialogar.<sup>76</sup> Sin embargo, las coyunturas políticas de la Nueva España redujeron la "polifonía" de las voces historiográficas indígenas al monólogo de la cronología cristiana, a la cual todas, sin excepción, debían traducirse.

## Conclusiones

Hemos intentado destacar, a través del análisis semiótico de la "Crónica mexicáyotl", algunas de las estrategias de traducción intercultural empleadas por sus autores como mediadores culturales, para perpetuar la memoria histórica del pueblo mexica y armonizarla con la visión del mundo de los nuevos llegados al continente americano.

Empezando por la transcripción fonética de la lengua náhuatl en el alfabeto latino importado por los europeos, hemos podido averiguar el cambio estructural que se llevó a cabo en una tradición oral transmitida de generación en generación por los ancianos y sabios mexicas, fijada en papel gracias al trabajo de unos especialistas

escribas y declamada en frente del pueblo en momentos rituales de particular transcendencia. A nivel fonético, los escritores nahuas tuvieron que adoptar las geniales adaptaciones del alfabeto latino al náhuatl, operadas por los franciscanos y los alumnos nahuas del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco y aceptadas hasta la fecha para la escritura del náhuatl. Sin embargo, en el proceso de transcripción se perdió gran parte de la riqueza prosódica, rítmica y semántica presente en el náhuatl hablado gracias a los importantísimos artificios retóricos del paralelismo y del difrasismo, tan eficaces para consignar en la lengua las infinitas particularidades de la mitología y la visión del mundo náhuatl. Tampoco la simple escritura podía dar cuenta del componente visual de la tradición oral, plasmado en las imágenes de los códices mexicas, imágenes que no transmitían solo pictografías, sino que estaban cargadas de elementos ideográficos, logográfico y fonográficos. La elección de los autores de la “Crónica mexicáyotl” fue la de no mezclar en su obra planos semióticos distintos, lengua e imágenes, como era normal en la tradición textual náhuatl. La comparación con otras fuentes históricas mexicas anónimas, que se refieren a la misma tradición oral relatada por Alonso Franco, el “Códice Boturini” y el “Códice Aubin”, nos revelan estrategias muy diferentes en el manejo de la imagen y la escritura. La primera privilegia la imagen, mientras que la segunda combina escritura e ilustraciones. Hay que subrayar que no solo la lengua fue afectada profundamente en el pasaje de la oralidad a la escritura, sino que también la imagen, reconocible en sus cánones prehispánicos gracias a la homogeneización de las escuelas de pintores escribas mexicas, asumió muchas de las características estilísticas occidentales.

A nivel lexical y semántico fue donde más problemas se dieron para el trabajo de traducción interlingüística, porque en este campo chocaban con mayor vigor visiones del mundo por muchos aspectos inconciliables. Sobre todo en el difícil terreno de la religión, Tezozómoc tuvo que tener el máximo cuidado para no caer en errores de idola-

tría frente a los celosos evangelizadores españoles: todas las divinidades nahuas se volvieron sin excepción diablos y para la ocasión se llegó a idear un parasinónimo náhuatl para indicar los demonios, *tlatlacatecolo*. Si a nivel religioso era necesario utilizar mil cautelas para hablar del dios cristiano y de las divinidades nahuas, en otros campos sociales Tezozómoc no tuvo ningún problema en utilizar las categorías conceptuales del mundo occidental, como se destaca muy bien en el caso de los *tlatoque* mexicas, que nuestro autor subraya en muchas ocasiones ser “reyes”. Hemos podido comprobar que las palabras en sí nunca son neutras, sino que siempre van cargadas de un importante valor social e ideológico. En el caso de la “Crónica mexicáyotl” el hecho de hablar de diablos y *tlatlacatecolo* no significaba solo subordinar los dioses nahuas a una perspectiva demonológica cristiana y a una visión del mundo basada en la dicotomía entre bien y mal, verdadero y falso, sino también reconocer su existencia y su papel al interior de un modelo providencial cristiano de la historia humana. La historia mexica sí fue en las manos del Diablo, por la ocasión bajo las apariencias de Huitzilopochtli, pero nunca salió del plan divino según el cual los mexicas debían partir de su patria ancestral, Aztlan, para fundar Mexico-Tenochtitlan, conquistar el mundo y luego ser conquistados y cristianizados por los españoles. Lo mismo había pasado con el Imperio Romano y con la España de la Reconquista. Para probar que la historia mexica no era una mentira, solo había que encontrar Aztlan, que sin lugar a duda se ubicaba en lo que al tiempo de Tezozómoc y Alonso Franco se había empezado a llamar “Nuevo México”. El afán de reconocimiento se extendió también a las cuentas calendáricas, las cuales ya dessemantizadas y libres de cualquier olor a idolatría debían aparecer al lado de las fechas europeas y solo así podían entrar con pleno título en la historia de la cronología universal.

Después de este recorrido por los innumerables procesos de traducción, dessemantización y resemantización que se dan en una obra intercultural como la “Crónica mexicáyotl”, verdadero puente

entre la cultura indígena náhuatl y la mestiza novohispana, podemos tal vez afirmar con mayor fuerza la validez del modelo semiótico ideado por la escuela de Tartu e intentar comprender más a fondo la complejidad de la cultura, hecha de lenguajes y metalenguajes en continua transformación, y, para concluir, citar algunas palabras de Iuri Lotman:

en el espesor de cualquier cultura surgen inevitablemente sectores espontáneos en los que la desemantización de textos es compensada por la elevada productividad de esos sectores. En adelante los textos que ahí surgen se transmiten a otros sectores de la cultura, son sometidos a una semantización y de nuevo se convierten en generadores de clasificaciones y distinciones.<sup>77</sup>

De alguna forma, el trabajo de unos traductores interculturales como Alonso Franco, Tezozómoc y Chimalpahin no era muy disímil del nuestro, historiadores del siglo XXI, cuya tarea consiste en recibir los textos del pasado y, a través de la interpretación, darles nuevos sentidos y hacerlos vivir en el corazón de nuestra cultura.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco de antemano al Dr. José Ovidio Alejos García, responsable del Seminario de Semiótica de la Cultura y del Texto del programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM, y a los compañeros de curso gracias a los cuales ha nacido la idea de aplicar el modelo elaborado por el semiólogo Iuri Lotman a las obras de historiografía novohispana de tradición indígena.

<sup>2</sup> Iuri M. Lotman, "Acercas de la semiosfera", pp. 22-23.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 24-26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>5</sup> Iuri Lotman, "Asimetría y diálogo", p. 48.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 57-58.

<sup>7</sup> En la frontera se ubican los traductores-"filtro" bilíngües, que hemos indicado en el esquema con los números del 1 al 6, distinguiéndolos por pertenencia a diferentes centros menores, o subestructuras, de la semiosfera: 1) comunidades indígenas autoras de obras colectivas, como el "Popol Vuh", los "Libros de Chilam Balam", el "Título de Totonacapan", etc.; 2) intérpretes de los conquistadores, como Doña Marina y Jerónimo de Aguilar, y

conquistadores mismos si los consideramos como intérpretes de la realidad indígena a través de sus obras, como Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo, etc.; 3) nobles o personajes de alto rango descendientes de indígenas que escribieron crónicas e historias de su pueblo, como Juan Bautista de Pomar, Diego Muñoz Camargo, Hernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Domingo Francisco de San Antón Munón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, etc.; 4) frailes de la orden de san Francisco, como fray Pedro de Gante, fray Juan de Zumárraga, fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente "Motolinía", fray Jerónimo de Mendieta, fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, fray Juan de Torquemada, etc.; 5) frailes dominicos, como fray Bartolomé de las Casas, fray Tomás Ortiz, fray Vicente de Santa Ana, fray Diego de Sotomayor, etc.; 6) frailes agustinos, como fray Francisco de la Cruz, fray Agustín de la Coruña, fray Jerónimo Jiménez, etc.

<sup>8</sup> Papel mencionado en un documento de tierras de San Pedro Huaquilpan (Hidalgo) conservado en el Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México, en el cual aparece también el único retrato de Tezozómoc; véase Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, lámina con encabezado: "Único retrato que se conoce del historiador Fernando Alvarado Tezozómoc, tomado del MS. 'Tlalamatl de Quauquilpan', el cual se conserva en el Archivo del Museo Nacional de Antropología". Sin embargo, Ursula Dickerhoff, en su conferencia intitulada "Two Village Titles from Huaquilpan, Hidalgo" (citado en Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 28), reconoce que el Tlalamatl es en realidad un documento *techialoyan* de finales del siglo XVII y principios del XVIII, por lo cual no pudo haber sido escrito por Tezozómoc, muerto un siglo antes; véase Ursula Dickerhoff, "Dos títulos de tierras procedentes del pueblo de Huaquilpan, Estado de Hidalgo", pp. 99-135.

<sup>9</sup> Peeter Torop, "Translation as translating as culture", pp. 593-605.

<sup>10</sup> Según Martin Lienhard, *La voz y su huella*, pp. 175-188, el ejemplo más evidente de apropiación de las reglas historiográficas y literarias europeas es la obra de Alva Ixtlilxóchitl, mientras que la "Crónica mexicana" de Alvarado Tezozómoc, aunque escrita en español, representa una obra híbrida, en la cual dos sistemas de signos, el europeo y el indígena, están en un conflicto no resuelto y por lo tanto resulta ser un "experimento literario fallido". Para Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, p. 102, el autor de la "Crónica mexicana"

estaba traduciendo literalmente una relación originalmente escrita en náhuatl, de ahí sus numerosas repeticiones y giros más cercanos al náhuatl que al castellano.

<sup>11</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, pp. 378-468, estructura la evolución lingüística del náhuatl colonial en tres momentos: un primer período entre la llegada de los españoles y la década 1540-50 en el cual no hubo cambios; un segundo, que abarca desde 1550 hasta 1640-50, caracterizado por el préstamo masivo de términos en español y un tercero, entre 1650 hasta la actualidad, en el cual se desarrolló un bilingüismo difundido en todas las áreas de habla náhuatl.

<sup>12</sup> Actualmente solo el Alfabeto Fonético Internacional puede dar cuenta perfectamente de la diversidad fonética de una lengua, pero su complejidad resultaría, tal vez, incómoda para los hablantes.

<sup>13</sup> Lockhart, *Los nahuas*, pp. 481-485.

<sup>14</sup> El Manuscrito 374 de Cambridge, recientemente descubierto por Wayne Ruwet, está compuesto por tres volúmenes: los primeros dos recogen escritos en español de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, mientras que el último es una colección de escritos de Chimalpahin, entre los cuales destaca la “Crónica mexicáyotl”. Este último tomo fue traducido al inglés en 1997 por Susan Schroeder y Arthur J.O. Anderson y editado bajo el título de *Codex Chimalpahin. Society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua altepetl in central Mexico*, 2 v. Por otra parte, el Manuscrito 311 de París fue publicado y traducido al español por primera vez en 1949 por Adrián León dándole el nombre que se conserva hasta la fecha de “Crónica mexicáyotl”. Una traducción al alemán del manuscrito de Cambridge ha sido realizada en 2004 por Berthold Riese, *Crónica mexicáyotl. Die Chronik der Mexikanertums des Alonso Franco, des Hernando Alvarado Tezozómoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Aztekischer Text ins Deutsche übersetzt und erläutert*. María Castañeda de la Paz, “El Códice X o los Anales del ‘Grupo de la Tira de la Peregrinación’. Copias, duplicaciones y uso por parte de los cronistas”, pp. 188-189, ha aclarado a través de un cotejo del Manuscrito 311 y el 374 que el primero es una copia directa del segundo. Para nuestro análisis seguiremos la paleografía del *Codex Chimalpahin* y la traducción al español de Adrián León.

<sup>15</sup> Lorenzo Boturini Benaduci, “Catálogo del museo histórico indiano”, p. 15. Equivocadamente, Joseph M. A. Aubin, en sus *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, p. 11, creyó

que el manuscrito de la “Crónica mexicáyotl” fuera el número 6 del capítulo VIII, y no el número 2. Hoy en día sabemos que es el 2 y que este corresponde perfectamente con los folios 18r-63r del Manuscrito 374 de la Biblioteca de la Sociedad Bíblica de Cambridge. De hecho, todo el tomo 4 que Boturini menciona, en el cual se encuentra la “Crónica mexicáyotl”, no es otra cosa que el mismo Manuscrito 374; véase *Codex Chimalpahin*, p. 22. Ya que la mayoría de los escritos del tomo 4/Manuscrito 374 era de mano de Chimalpahin, Boturini debió de atribuirle también la paternidad de la “Crónica mexicáyotl”. El error en la nota de Boturini, que extiende la historia narrada en la “Crónica mexicáyotl” hasta el año de 1597 (en realidad 1579) es debido, como ya había señalado Adrián León en la introducción a Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. XXIV, a una inversión de cifras al momento de la impresión (1597 en lugar de 1579, año en el cual termina realmente el relato de la obra).

<sup>16</sup> Es muy probable que Gama no haya copiado directamente el manuscrito original de Chimalpahin, sino la copia de Boturini, ya que al final de su escrito se encuentra una nota en latín del docto italiano: “*Hic videt finis Chronicon Mexicani, quae autem immediate sequuntur patent esse variarum rerum et diversi temporis collecta fragmenta*”. Una posible conjetura sería, entonces, que los primeros 6 folios y medio del Manuscrito 311 que no fueron redactados por Gama (f. 67-73), fueran escritos por mano de Boturini.

<sup>17</sup> “Manuscrito 311” de la Biblioteca Nacional de Francia, f. 115, citado en Silvio Arturo Zavala, *Francisco del Paso y Troncoso: su misión en Europa, 1892-1916*, p. 582.

<sup>18</sup> Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 7.

<sup>19</sup> Joseph M. A. Aubin, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, p. 11. Véase también Wigberto Jiménez Moreno, “Apéndice III”, pp. 582-583; Adrián León, “Introducción”, en Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. VII-XXVII.

<sup>20</sup> Paul Kirchoff, “El autor de la segunda parte de la Crónica Mexicáyotl”, pp. 225-227.

<sup>21</sup> Estas preguntas guían nuestro trabajo de maestría, intitulado “La *Crónica X*: Nuevas perspectivas a partir del problema historiográfico de la *Crónica mexicáyotl* y su cotejo con la *Crónica mexicana*”.

<sup>22</sup> Adrián León, “Introducción”, en Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. XVI-XVII.

<sup>23</sup> William Bright, "With One Lip, with Two Lips: Parallelism in Nahuatl", pp. 437-452. Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", pp. 31-44.

<sup>24</sup> Se respeta la transcripción en náhuatl del *Codex Chimalpahin*, p. 60.

<sup>25</sup> La traducción es mía.

<sup>26</sup> La historia de Cópil se encuentra en las siguientes fuentes: 1) Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 39-44; 2) Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, v. I, pp. 38-39; 3) Juan de Tovar, *Manuscrit Tovar*, pp. 131-132; 4) *Códice Ramírez*, p. 26; 5) José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, pp. 326-327; 6) *Anales de Tlaxelolco*, pp. 58-61; 7) *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, pp. 48-51; 56; 8) Domingo Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, pp. 54-55.

Para un análisis del mito de Cópil, véase Doris Hayden, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlán*; Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, pp. 364-368; Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 253-265.

<sup>27</sup> Las aguas verdes representan el lado telúrico y femenino del cosmos, mientras que las aguas amarillas el aspecto ígneo y masculino. Ejemplos del significado simbólico de estos dos colores se pueden observar en los apodos atribuidos a la esposa del dios telúrico Tláloc, Matlalcueye ("La de la falda verde"; Diego Durán, *op. cit.*, v. I, p. 292) y al dios del fuego Xiuhtecuhtli, llamado Ixcozauhqui ("El de la cara amarilla"; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro II, cap. XXXVII, p. 148).

<sup>28</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 19-21.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>30</sup> Es muy significativo que en la *Historia tolteca-chichimeca* la mítica ciudad de origen, Tollan, sea representada con algunos elementos muy similares al lugar de fundación de Tenochtitlan: los tulares y la conjunción de las aguas azules y rojas (*Historia tolteca-chichimeca*, f. 16v).

<sup>31</sup> En el texto de Tezozómoc, en realidad, no se dice por quién es desgarrada la serpiente, pero se puede entender por el renglón 12 "*quauhtli ytlaquayan*" (el lugar donde el águila come) que precede inmediatamente el renglón 13 "*yn cohuatl ycomocayan*" (lugar donde la serpiente es desgarrada). Además una lámina de la obra de fray Diego Durán y una imagen del *Códice Aubin* nos muestran un águila arriba de un nopal con una serpien-

te entre sus garras y su pico: *Manuscrito Durán*, f. 14v; *Códice Aubin*, f. 25v.

<sup>32</sup> Algunos autores, como Christian Duverger (*El origen de los aztecas*, pp. 356-360), afirman que el simbolismo del águila y la serpiente es una creación colonial, basándose en la evidencia de que todas las fuentes que presentan la serpiente entre las garras y el pico del águila son de época novohispana (Durán, *Códice Aubin*, Tezozómoc); sin embargo, otros estudiosos defienden el origen prehispánico del escudo nacional mexicano: véase Alfredo López Austin, "El milagro del águila y el nopal", pp. 59-60; "El águila y la serpiente", pp. 17-25; Enrique Florescano, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, pp. 13-34. El único monumento prehispánico que reproduce la escena del milagro del águila sobre el nopal, el célebre Teocalli de la Guerra Sagrada que se conserva en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México, presenta un águila de cuyo pico sale el glifo del *atl-tlachinolli*, símbolo de la guerra sagrada. Esta escena no se pelea para nada con la imagen que nos presenta Tezozómoc, en la cual para significar la idea de lucha y conflicto están presentes los elementos opuestos del águila y la serpiente, y de las aguas amarillas y las aguas verdes. Otras estrategias de representar el concepto de guerra asociado con el águila sobre el nopal es dibujar un escudo atravesado por flechas, como se puede apreciar en las láminas de Durán, Tovar y del "Códice Mendocino" (Durán, *op. cit.*, v. II, p. 32; Tovar, *op. cit.*, lám. IV; *Códice Mendocino*, lám. I). Para un panorama exhaustivo de la cuestión del águila y la serpiente, véase las memorias de mi conferencia: Gabriel Kenrick Kruell, "El águila y la serpiente en el escudo nacional mexicano, ¿simbolismo prehispánico o invención novohispana?".

<sup>33</sup> La lámina XII del *Códice Azcatitlan* es muy explícita en este sentido: del cuerpo recostado sobre el basamento piramidal del templo de Huitzilopochtli surge el nopal sobre el cual aparecerá el águila de los mexicas: véase Bárbara Dahlgren, *Corazón de Cópil*, p. 367. Una idea de unión y mezcla entre los elementos opuestos de los guerreros chichimecas guiados por Huitzilopochtli y los campesinos sedentarios cuyo dios era Tláloc, nos la proporciona el *Códice Aubin*, en el cual se narra que un sacerdote de los mexicas, llamado Axolohua, se sumergió en la laguna de México para pedir permiso a Tláloc de establecerse en el lugar de Tenochtitlan; el dios acuático le contestó: "Ha llegado mi hijo Huitzilopochtli, pues aquí será su casa. Pues él la dedicará porque aquí viviremos unidos en la tierra" (*Códice Aubin*, pp. 40-41).

<sup>34</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 4-5.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>36</sup> Pablo Escalante, *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI*.

<sup>37</sup> Günter von Zimmermann, en su tesis de doctorado intitulada *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Quellenkritische Studien zur frühindianischen Geschichte Mexikos)*, intentó demostrar que los textos de Chimalpahin eran el resultado de copias de glosas de antiguos códices nahuas. En la misma línea de investigación se pone María Castañeda de la Paz, “El Códice X o los anales del Grupo de la Tira de la Peregrinación. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo”.

<sup>38</sup> Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, pp. 171-458. Según este autor, el “Códice Aubin” y los “Manuscrito 40” y “Manuscrito 85” de la Biblioteca Nacional de París serían lecturas independientes de un mismo arquetipo pictográfico, el cual sirvió también de base para la composición de la “Tira de la peregrinación”.

<sup>39</sup> María Castañeda de la Paz, “El Códice X o los anales del grupo de la Tira de la Peregrinación”, pp. 7-40. Robert Barlow, “La Crónica X: versiones coloniales de la historia mexica tenochca”, pp. 65-87. Para no confundir el “Códice X” con la “Crónica X”, en otro artículo, Castañeda de la Paz rebautiza el arquetipo pictográfico como “Códice Y”; véase Castañeda de la Paz, “*Codex Azcatitlan and the work of Torquemada: a historiographic puzzle in Aztec-Mexica sources*”, pp. 1-43.

<sup>40</sup> Detentor de las tradiciones históricas en el mundo prehispánico; véase Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, pp. 63-70, Carlos Martínez Marín, “El registro de la historia”, pp. 21-50, y Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos del Valle de México*, pp. 51-65.

<sup>41</sup> Los paréntesis significan que se omiten algunas palabras del texto de Alonso Franco: “*Yzcatqui nican ôpehua*” (He aquí que va empezando).

<sup>42</sup> Se omite aquí un largo pasaje de 45 palabras que explica la etimología de los nombres *azteca*, *mexitin*, *mexica* y *tenochca* y que empieza con la palabras “*in Mexica in huehuetque...*” (de los mexicas, de los ancianos...).

<sup>43</sup> Omíto otro pasaje muy largo en el cual se cuenta que la isla de Aztlan se encontraba en la región que los españoles bautizaron Nuevo México; era gobernada por

Moteuczoma, el cual tenía dos hijos, el mayor jefe de los *cuexteca*, y el menor, llamado Mexi Chalchiuhatl-tonac, jefe de los mexitin.

<sup>44</sup> Se omiten las palabras “*yn hualhuia ynic hualpono-ya*” (venían a atravesar)

<sup>45</sup> Se omiten dos palabras “*Motenehua chicomoztoc*” (en el lugar nombrado Chicomóztoc).

<sup>46</sup> La traducción es mía.

<sup>47</sup> Hemos subrayado los elementos que cambian de un texto al otro.

<sup>48</sup> P. Johansson, *La palabra*, p. 315.

<sup>49</sup> P. Johansson, “Tira de la peregrinación (Códice Boturini)”, pp. 10-11.

<sup>50</sup> Término filosófico que traduce el alemán *Weltanschauung*, forjado por el filósofo Wilhelm Dilthey en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (“Introducción a las ciencias de la cultura”), 1914.

<sup>51</sup> Un estudio completo sobre el concepto se puede encontrar en Arild Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli; Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, and a General Introduction on Cult and Myth*.

<sup>52</sup> Por “parasinónimo” entiendo una traducción de un término de una lengua a otra, la cual busca acercarse lo más posible al significado en la lengua original, aunque no pueda existir una equivalencia absoluta. Lienhard, *op. cit.*, p. 141, habla de tres procedimientos básicos en las transformaciones léxicas de una lengua a otra: la “incorporación” o “préstamo”, la “traducción” entendida como interlingüística y la “resemantización”, que se acerca a lo que nosotros entendemos con “parasinonimia”.

<sup>53</sup> Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, pp. 87-117.

<sup>54</sup> Acerca del *tlacatecolotl*, véase Berenice Alcántara Rojas, “El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Bautista”, pp. 389-390.

<sup>55</sup> *Códice Chimalpahin*, p. 60. Las negritas son mías. Interesante el fenómeno de la doble terminación plural de los nombres españoles prestados al náhuatl: “rey”, además de la terminación –es del español, lleva –me del náhuatl, dando “*Reyes-me*”.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>61</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 6-7.

<sup>62</sup> Correspondiente a los primeros 7 párrafos de la

edición de Adrián León: Tezozómoc, *Cronica mexicáyotl*, pp. 3-10.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 7-8.

<sup>64</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 11-13. Las negritas son mías.

<sup>65</sup> Aquí es interesante también la traducción del Inframundo náhuatl, *Mictlan* (lugar de los muertos), con el Infierno cristiano, lugar de castigo de los pecados mundanos.

<sup>66</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, p. 59.

<sup>67</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 24. Las negritas son mías.

<sup>68</sup> Hay que destacar que aun siendo un texto en náhuatl, la "Crónica mexicáyotl" no era destinada solo a los lectores de la élite indígena que habían sido alfabetizados, sino también a los exponentes de las órdenes religiosas que habían aprendido el náhuatl para fines de evangelización. Estos mismos pueden ser considerados traductores-"filtro" bilingües, pero pertenecientes a otras subestructuras de la semiosfera novohispana (véase nota 7, puntos 4-6).

<sup>69</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 15.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>72</sup> El documento más temprano que se refiere a un Nuevo México es una carta de Jacinto de San Francisco, fechada el 20 de julio de 1561 (en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, v. II, pp. 241-243); citado por Danna Levin Rojo, "Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas", en *Indios, mestizos y españoles*, pp. 21-54.

<sup>73</sup> Para el simbolismo de la fecha "1 pedernal", véase Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, pp. 165-167.

<sup>74</sup> Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 20.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>76</sup> Federico Navarrete destaca las diferencias en la manera de historiar de Chimalpahin e Ixtlilxóchitl: el primero, cercano a la tradición prehispánica, deja libre curso a las divergencias polifónicas inherentes a la historiografía indígena, mientras que el segundo, más cercano a los cánones occidentales, subordina las voces discordes a su propio discurso autoral: Navarrete Linares, "Chimalpahin y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural".

<sup>77</sup> Lotman, "Acerca de la semiosfera", pp. 57-58.

## Bibliografía

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobiernos de los indios*, 2ª ed., México, FCE, 1962.

Alcántara Rojas, Berenice, "El dragón y la *mazacóatl*. Criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Bautista", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, México, IHH, 2005, pp. 383-422.

Aubin, Joseph Marius Alexis, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*, 1ª reimpression, edición e introducción de Patrice Giasson, traducción de Francisco Zavala y Patrice Giasson, México, UNAM, IHH, 2009.

*Anales de Tlatelolco*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2004.

Barlow, Robert H., "La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexicas tenochca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, n. 7, México, 1945, pp. 65-87.

—, "El Códice Azcatitlan", *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, n. 38, París, 1949, pp. 101-135.

Boturini Benaduci, Lorenzo, "Catálogo del museo histórico indiano", en *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, edición facsimilar, México, INAH-Conaculta, 1999, pp. 1-95.

Bright, William, "With One Lip, with Two Lips: Parallelism in Nahuatl", *Language*, Colorado, University of Colorado, Department of Linguistics, 1990, v. LXVI, n. 3, pp. 437-452.

Castañeda de la Paz, María, "El Códice X o los anales del grupo de la *Tira de la Peregrinación*. Evolución pictográfica y problemas en su análisis interpretativo", *Journal de la Société des Américanistes*, París, Centre National de la Recherche Scientifique-Centre National du Livre, 2005, v. 91, n. 1, pp. 7-40.

—, "El Códice X o los Anales del "Grupo de la *Tira de la Peregrinación*". Copias, duplicaciones y uso por parte de los cronistas", *Tlalocan*, v. 15, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008, pp. 183-214.

—, "Codex Azcatitlan and the work of Torquemada: a historiographic puzzle in Aztec-Mexica sources", *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 24, n. 2, MacKeesport (Pennsylvania), 2009, pp. 1-43.

- Chimalpahim Cuauhtlehuauitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía y traducción de Silvia Rendón, prefacio de Ángel María Garibay K., México, FCE, 1965.
- Codex Chimalpahin. Society and politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahuas altepetl in central Mexico. The Nahuatl and Spanish annals and accounts collected and recorded by don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuauitzin*, 2 v., edición y traducción de Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- Códice Aubin. Historia de la nación mexicana, reproducción a todo color del Códice de 1576*, edición de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963.
- Códice Azcatitlan*, edición facsimilar e introducción de Michel Graulich, traducción de la introducción de Leonardo López Luján, París, Sociéte des Américanistes, 1995.
- Códice Mendocino. Colección de Mendoza o Códice Mendocino, documento mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, edición facsimilar, introducción y notas de Francisco del Paso y Troncoso, México, Innovación, 1980.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, Examen de la obra, con un anexo de cronología mexicana de Manuel Orozco y Berra, México, Innovación, 1979.
- Dahlgren, Bárbara, Emma Pérez-Rocha, Lourdes Suárez Díez, Perla Valle, *Corazón de Cópil*, 2ª ed., México, INAH-Conaculta, 2009.
- Dickerhoff, Ursula, "Dos títulos de tierras procedentes del pueblo de Huaquilpan, Estado de Hidalgo", en Xavier Noguez, Stephanie Wood, coordinadores, *De tlacuilos a escribanos. Estudios sobre documentos indígenas coloniales del centro de México*, México, El Colegio Mexiquense-El Colegio de Michoacán, 1998, pp. 99-135.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, 2 v., edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- Duverger, Christian, *El origen de los aztecas*, traducción de Carmen Arizmendi, México, Grijalbo, 1987.
- Escalante, Pablo, *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de México en el siglo XVI*, Tesis de Doctorado, México, UNAM, 1996.
- Florescano, Enrique, *La bandera mexicana. Breve historia de su formación y simbolismo*, México, FCE, 1998.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, traducción de J. Roviralta Borrell, México, UNAM, 1924.
- Graulich, Michel, "Introducción", en *Códice Azcatitlan*, edición facsimilar, traducción de Leonardo López Luján, París, Sociéte des Américanistes, 1995.
- , *Mitos y rituales del México Antiguo*, Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.
- Heyden, Doris, *México, origen de un símbolo. Mito y simbolismo en la fundación de México-Tenochtitlan*, México, Departamento del Distrito Federal, 1988.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Ángel Ma. Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1965.
- Historia tolteca-chichimeca*, edición facsimilar de Paul Kirchhof, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1976.
- Hvidtfeldt, Arild, *Teotl and Ixiptlatli; Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, and a General Introduction on Cult and Myth*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.
- Icazbalceta, Joaquín García, *Colección de documentos para la historia de México*, 2 v., México, Librería de J. M. Andrade, 1889.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "Apéndice III", en Silvio Arturo Zavala, *Francisco del Paso y Troncoso: su misión en Europa, 1892-1916*, México, Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad, 1938, pp. 582-583.
- Johannson Keraudren, Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictográfico en el siglo XVI*, México, UNAM, IHH, 2007.
- , "Tira de la peregrinación (Códice Boturini)", *Arqueología Mexicana. Edición Especial Códices*, México, Conaculta-Raíces-INAH, n. 26, diciembre 2007.
- Kirchhof, Paul, "El autor de la segunda parte de la Crónica Mexicáyotl", en *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, 1951, pp. 225-227.
- Kruell, Gabriel Kenrick, "El águila y la serpiente en el escudo nacional mexicano, ¿simbolismo prehispanico o invención novohispana?", en *II Congreso Internacional de Estudiantes de Historia. Independencia y revolución: nuevas luces entorno a una experiencia latinoamericana. Del 14 al 18 de junio del 2010*, edición digital, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Historia, 2010.
- , "La Crónica X: Nuevas perspectivas a partir del

- problema historiográfico de la *Crónica mexicáyotl* y su cotejo con la *Crónica mexicana*", Tesis de Maestría, UNAM, FFYL, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, 2011.
- León, Adrián "Introducción", en Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, 3ª ed., México, UNAM, IIH, 1998, pp. V-XXVII.
- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1983.
- Levin Rojo, Danna, Federico Navarrete, coordinadores, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, UAM, Unidad Azcapotzalco-UNAM, IIH, 2007.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, México, FCE, 1999.
- López Austin, Alfredo, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1967, vol. VII, no. 9, pp. 87-117.
- , "El milagro del águila y el nopal", en *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Conaculta, 1994, pp. 59-60.
- , "El águila y la serpiente", en *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Conaculta, 1994, pp. 17-25.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, 2ª reimpresión, México, FCE, 1999.
- Lotman, Iuri, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.
- Manuscrito Durán, "Historia de las Indias de Nueva España y yslas y tierra firme", Biblioteca Nacional de España, Madrid, 344 f.
- Martínez Marín, Carlos, "El registro de la historia", en Juan A. Ortega y Medina, Rosa Camelo (coordinadores generales), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación e introducción de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, IIH, 2003, pp. 21-50.
- Montes de Oca Vega, Mercedes, "Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización", *Amerindia. Revue d'Ethnologie Amérindienne*, Villejuif, Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France, n. 22, 1997, pp. 31-44.
- Navarrete Linares, Federico, "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural", en Danna Levin Rojo, Federico Navarrete, coordinadores, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, UAM, Unidad Azcapotzalco-UNAM, IIH, 2007, pp. 97-112.
- , *Los orígenes de los pueblos del Valle de México. Los altépetl y su historia*, México, UNAM, IIH, 2010.
- Ortega y Medina, Juan A., Rosa Camelo, coordinadores generales, *Historiografía mexicana, volumen I: Historiografía novohispana de tradición indígena*, coordinación e introducción de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, IIH, 2003.
- Riese, Berthold, editor, *Crónica mexicáyotl. Die Chronik der Mexikanertums des Alonso Franco, des Hernando Alvarado Tezozómoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Aztekischer Text ins Deutsche übersetzt und erläutert*, traducción y notas de Berthold Riese, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- Romero Galván, José Rubén, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, UNAM, IIH, 2003.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de la cosas de la Nueva España. Escrita por fr. Bernardino de Sahagún franciscano y fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales*, 11ª ed., edición, numeración, anotación y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 2006.
- Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, 3ª ed., introducción y traducción de Adrián León, México, UNAM, IIH, 1998.
- , D. Hernando Alvarado, *Crónica mexicana*, 4ª ed., notas de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa, 1987.
- , Hernando de Alvarado, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1997.
- Torop, Peeter, "Translation as translating as culture", *Sign Systems Studies. An International Journal of Semiotics and Sign Processes in Culture and Nature*, Tartu, Tartu University Press, vol. XXX (2009), pp. 593-605.
- Tovar, Juan de, *Manuscrit Tovar. Orígenes et croyances des indiens du mexique. Relación del origende los indios, que habitan en esta Nueva España según sus historias, tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios en esta Nueva España*, Graz, Akademische Druck, 1972.
- Zavala, Silvio Arturo, *Francisco del Paso y Troncoso: su misión en Europa, 1892-1916*, México, Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad, 1938.

---

Zimmermann, Günter von, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* (*Quellenkritische Studien zur frühindianischen Ges-*

*chichte Mexikos*), Tesis de Doctorado, Hamburg, Im Selbstverlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1960.