

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD NAHUA/ESPAÑOLA EN LAS RELACIONES DE CHIMALPAHIN

VALÉRIE BENOIST

En comparación con las obras de historiadores nahuas y mestizos como Ixtlilxóchitl y Tezozómoc, las *Relaciones* (1600-1620) de Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin han sido poco estudiadas, quizás porque su historia está principalmente escrita en náhuatl, y también porque, para acceder a una traducción entera de la obra, hay que recurrir a las traducciones parciales del manuscrito al alemán, español y francés.¹ Como resultado de esta situación lingüística, las *Relaciones* se incluyen frecuentemente como parte de estudios sobre las obras de otros historiadores indígenas y mestizos de México que sí escribieron en español, pero rara vez son el enfoque de un análisis individual.²

¹ Como muchos textos indígenas coloniales, el manuscrito de las *Relaciones* tuvo una historia complicada. A la muerte de Chimalpahin, la obra pasó a manos de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), gran admirador de la historia mexicana y profesor de matemáticas en la Universidad de México. A su muerte Sigüenza y Góngora legó el manuscrito a la biblioteca del Colegio jesuita San Pablo y San Pedro, de donde desapareció junto con otras obras. En 1742 el manuscrito o una copia reapareció en manos de Don Lorenzo Boturini, coleccionista italiano que poseía un museo indiano. De allí pasó a pertenecer al francés Joseph Marie Alexis Aubin (1802-1891), ávido coleccionista de antigüedades mexicanas. En 1889, por problemas económicos, Aubin vendió su colección a Eugène Goupil, y a la muerte de éste en 1998, su viuda regaló la colección a la Bibliothèque Nationale de Paris donde todavía se encuentra bajo el nombre de 'fonds mexicains 74 y 220'. Hasta hoy las *Relaciones* sólo han sido editadas y traducidas parcialmente. En 1889 Rémi Siméon editó en francés la sexta y séptima relaciones: *Annales de Chimalpahin*, Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1968. En 1963-5, Günter Zimmermann a su vez editó la décima relación en alemán: *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's Teil 1: Die Zeit bis zur Conquista*, 1521 (Hamburg, 1963). Y *Teil 2: Das Jahrhundert nach der Conquista*, 1522-1615 (Hamburg, 1965). En 1965 Silvia Rendón presentó por primera vez una traducción al español de las relaciones 2, 3, 4, 5, 6 y 7: *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, 1982. José Rubén Romero Galván hizo una edición en español de la octava relación: *Octava relación*, México, 1983. Y finalmente en 1987 Jacqueline Durand-Forest publicó la tercera relación traduciéndola al francés: *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, v. 2. Paris, 1987. Desafortunadamente solamente las ediciones de las relaciones 3, 6, 7 y 8 se han editado con una traducción acompañada de la versión original en náhuatl.

² Algunos de los estudios que incorporan las *Relaciones* dentro de la literatura indígena y mestiza de México son los de Rolena Adorno: "The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation", *Implicit Understandings*, Cambridge, 1994, 378-402, Enrique Florescano: *Memory, Myth and Time in Mexico*, Austin, 1994, 121-131, Martin

Hasta ahora la crítica principalmente ha empleado la obra para conseguir información sobre la comunidad chalca de la que provenía Chimalpahin y, por lo tanto, la cuestión del receptor en las *Relaciones* ha recibido poca atención.³ Susan Schroeder, quien ha tocado el tema de la recepción en su excelente investigación sobre el papel político de las mujeres nobles en la sociedad chalca, concluye que, como la obra de Chimalpahin fue compuesta en náhuatl, se puede asumir que el historiador chalca escribió para los indígenas nahuas y más específicamente para que las generaciones indígenas posteriores conocieran la grandeza de su pasado.⁴ Este trabajo se propone mostrar que, como afirma Schroeder, la historia compuesta por Chimalpahin sugiere la expectativa de un receptor nahua y la función de darle a conocer la grandeza de su pasado. Sin embargo, al mismo tiempo, las *Relaciones* también apuntan hacia la expectativa de un posible receptor fuera de la comunidad nahua y la función por parte de Chimalpahin de crear una comunidad nahua/española. Para lograr este propósito, Chimalpahin emplea el género tradicional nahua del *xiuhpohualli*, anal centrado en una comunidad local y dirigido a esa comunidad y lo redefine al ampliar no sólo la comunidad sobre la que escribe sino también los receptores a los que dirige su historia. A través de esta transformación del *xiuhpohualli*, el autor chalca logra identificarse como miembro de una triple comunidad: chalca, mexicana, y culturalmente española.⁵

En "The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation" Rolena Adorno explica que los historiadores ladinos como Chimalpahin escribieron sus obras desde una 'posición de compleja pluralidad cultural':

Lienhard, *La voz y su huella*, Hanover, 1991, 133-144 y James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest*, Stanford, 1992, 374-392.

³ Arthur Anderson y Susan Schroeder han sido los que mejor han analizado la obra de Chimalpahin sobre la sociedad y la política chalca. Véase: Anderson/Schroeder *Codex Chimalpahin: Volume 2*, Norman y London, 1997. Schroeder, en particular, ha examinado la representación de las mujeres nobles y su papel político en la sociedad chalca en "The Noblewomen of Chalco" *Estudios de Cultura Náhuatl* 1992. Elke Ruhnau ha apuntado el discurso de salvación en las *Relaciones* en "The theological Discourses in Chimalpahin's *Diferentes historias originales*." *Latin American Indian Literatures: Messages and Meanings*. Lancaster, 1997, 103-108. Jacqueline Durand Forest ha analizado las referencias a las divinidades en *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhilehuanitzin (du XI au XVI siècle)* Paris, 1987. J. Galindo Trejo ha estudiado las referencias al eclipse solar en la obra en "Eclipse total de sol de 1611 según el diario de Chimalpahin." *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1991, 21: 163-177. Y Romero Galván ha examinado las atestaciones territoriales en "Dos atestaciones en la obra de Chimalpahin," *Estudios de Cultura Náhuatl* 1978, 13, 113-127.

⁴ La cita exacta de Schroeder es la siguiente: "He wrote a history in his native Nahuatl for Indians, so the generations to come would know of the grandness of the people and places in Central Mexico" ("The Noblewomen", 46).

⁵ Utilizo la palabra "culturalmente español" para referirme a todos los individuos cuya cultura tenía elementos españoles, fueran éstos racialmente blancos, indígenas o mestizos.

Los escritores de la tradición nativa posterior a la conquista que consideramos aquí incluyen personas de antepasados autóctonos y también individuos de mezcla europea y amerindia. En particular, los textos producidos por aquellos que escribieron la historia de los grupos étnicos son reveladores tanto en lo que dicen como en los que no expresan. Los ajustes a las mezclas entre las diversas culturas en una sociedad colonial es siempre más problemática en las obras etnográficas e históricas que estos herederos de las tradiciones autóctonas escribieron, con la expectativa que sus escritos alcanzaran audiencias dentro y también fuera de sus comunidades. Estos escritores tuvieron que ser etnógrafos dobles, que no sólo tradujeran sus propios sistemas culturales y creencias, sino que también —implícitamente— tradujeran y respondieran a la cultura y a las creencias de sus lectores culturalmente europeos.⁶

Al apuntar el trabajo de doble etnografía de estos autores Adorno nos recuerda la complejidad del *locus* de enunciación que los historiadores ladinos construyeron en sus historias. Adorno concuerda aquí con Walter Mignolo quien insiste en la necesidad de considerar la pluralidad del *locus* de enunciación desde el cual el sujeto colonial escribe de los procesos de colonización tomando en cuenta la situación étnica y cultural del sujeto, su género, su clase social, para quién escribe y la subjetividad con la que se asocia.⁷ Siguiendo las propuestas de Adorno y Mignolo el propósito de este estudio es examinar el *locus* de enunciación que construye Chimalpahin en su historia, y en particular, su identidad étnica/social y la noción de comunidad que construye en su obra.

Los espacios culturales en los que vivió Chimalpahin, su nombre ya reflejan la complejidad cultural del *locus* de enunciación desde el cual estaba escribiendo el autor chalca. Chimalpahin nació y creció en Chalco, un territorio de habla náhuatl situado al sureste en el valle de México.⁸ Sin embargo, a la edad de catorce o quince años, Chimalpahin

⁶ La cita original está en inglés y yo la he traducido al español. La versión en inglés es la siguiente: "The post-conquest writers of native traditions to be considered here include persons of autochthonous background as well as individuals of mixed European and Amerindian parentage. In particular, the texts produced by those who wrote the history of their ethnic groups are revealing both for what they say and for what they suppress. The adjustments to the intermingling of diverse cultures in a colonial society is nowhere more problematic than in the works of history and ethnography that these heirs of native traditions wrote, with the expectation that their writings would reach audiences within and beyond their own communities. These writers had to be twice ethnographers, not only mapping their own systems of cultural practice and belief, but also —and implicitly— mapping and responding to those of their culturally European readers" (Adorno, "The indigenous", 383).

⁷ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, 1-5; 303-309.

⁸ Lienhard, *La voz*, 64, Rendón, *Relaciones*, 12.

abandonó su territorio nativo de Amaquemecan y se mudó a la ciudad de México donde entró a la iglesia de San Antón de Xoloco.⁹ No se sabe exactamente en qué consistía su trabajo en San Antón, pero se piensa que probablemente fue fiscal, es decir catequista y ayudante del padre. Fue gracias a la educación española y cristiana recibida en esta abadía que Chimalpahin aprendió a leer y escribir, que tuvo acceso a muchas fuentes, y por lo tanto pudo escribir las *Relaciones*.¹⁰ El nombre de escritor con el que se identifica Chimalpahin también revela esta doble influencia cultural. Fue bautizado con el nombre español de Domingo Francisco de San Antón, pero después añadió los patronímicos náhuas de Chimalpahin y Cuauhtlehuanitzin, el nombre de dos gobernantes chalcas entre 1418 y 1465.¹¹ Aunque Chimalpahin no explica por qué escogió añadir estos dos nombres, su gesto revela una voluntad por mantener viva la memoria de la época de grandeza del imperio calca ya que los dos personajes cuyos nombres tomó prestados eran los dos jefes de Chalco que más valientemente habían resistido la invasión de los mexicas.

Como los dos patronímicos náhuas, el género que escogió Chimalpahin para escribir sus *Relaciones* revela claramente su voluntad por identificarse con la cultura nahua. En efecto, las *Relaciones* están escritas en la forma del *xiuhpohualli*, el género predominante entre los nahuas antes de la llegada de los españoles.¹² El *xiuhpohualli* había aparecido durante el reino de Itzcóatl (1427-1440) al consolidarse el imperio de los mexicas. Después del reino de Itzcóatl, el *xiuhpohualli* se volvió un elemento fundamental de la estrategia de conquista de los mexicas. Conforme fueron agrandando su imperio, los mexicas fueron imponiendo este género en todos los territorios conquistados.¹³ Sin embargo, e irónicamente, el *xiuhpohualli*, que fue claramente impuesto como parte del proyecto imperialista mexica, se convirtió rá-

⁹ Durand-Forest y Angel María Garibay insisten en que Chimalpahin estudió en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (Durand-Forest 56 y Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, 1992, 727). En cambio, Schroeder propone que Chimalpahin no recibió ningún tipo de educación secundaria y que sólo aprendió a leer y escribir al entrar a trabajar en la abadía de San Antón (Chimalpahin, 13).

¹⁰ Lienhard, *La voz*, 64, Rendón, *Relaciones*, 12, Schroeder, "The Noblewomen", 22-23. Chimalpahin escribe las *Relaciones* a instancias del gobernador de Amaquemecan, don Cristóbal de Castañeda, y de su suegro, don Rodrigo de Rosas Xohecatzin (Rendón 12).

¹¹ Lockhart, *The Nahuas*, 387.

¹² Uso la palabra *xiuhpohualli* que significa "cuenta de los años" porque es la que Chimalpahin emplea en las *Relaciones*. Pero Molina emplea las palabras *xiuhlacuilolli* (escritura anual) y *cexiuhhamatl* (papel anual) para identificar el mismo género (Lockhart, *The Nahuas*, 587).

¹³ Elizabeth Hill Boone, "Manuscript painting in Service of Imperial Ideology", *Aztec Imperial Strategies*, Washington, DC, 1996, 181-206.

pidamente en uno de los principales instrumentos de identidad local, y por lo tanto sirvió para resistir contra el imperialismo mexica. Cada comunidad del centro de México o *altepetl* poseía sus propios *xiuhpohualli*, compuestos por la élite aritocrática de la comunidad. Estas historias locales presentaban los acontecimientos más importantes del *altepetl* como las migraciones, las fundaciones de las ciudades, las guerras y conquistas, y los cambios de jefes. El lugar en que ocurrían los sucesos era el espacio físico del *altepetl* ya que los *xiuhpohualli* contaban la historia de una comunidad local específica. Al enfocarse sobre una localidad, los *xiuhpohualli* fortalecían el sentido de identidad común de los miembros de la comunidad frente a los grupos de otras comunidades.¹⁴

A primera vista las *Relaciones* construyen una identidad local y por lo tanto cumplen con la función tradicional del *xiuhpohualli*. En su obra Chimalpahin se concentra sobre Chalco, su *altepetl* de origen. Presenta la migración de los chalcos, la historia de la fundación y población de Chalco, el establecimiento de los dos grupos étnicos más poderosos de la comunidad, los Totollimpaneca-Amaquemecan y los Tzaqualtitlan-Tenanca y sus conflictos por el poder. También introduce la guerra entre los chalcos y los mexicas que acaba con la anexión del territorio chalca al imperio mexica después de la derrota chalca y la colonización del territorio por los españoles, seguida por la vida colonial hasta 1612.¹⁵ Al enfocarse sobre el pasado de Chalco, las *Relaciones* sirven

¹⁴ Lockhart, *The Nahuas*, 376-377.

¹⁵ Esta información no se presenta de forma cronológica en las *Relaciones* sino más bien de forma repetitiva. La primera relación presenta la historia medieval cristiana de la creación del universo, en particular la de Adán y Eva. La segunda relación presenta la historia de las viejas tribus del valle de México —los toltecas, los culhuas, los tepanecas, los aculhuas, los tlahuicas, los chalcos y los aztecas— sirviéndose de la fecha de nacimiento de Jesucristo como punto de referencia temporal. La tercera relación no sólo usa la cronología cristiana sino que también incluye referencias autoriales. La relación cuenta la historia de los mexicas desde el año 1063, año de la salida de Aztlan, hasta el año 1519, momento de la llegada de los españoles a México. Esta relación, como las precedentes, juxtapone el calendario prehispánico nahua al cristiano y además establece paralelismos entre los acontecimientos que ocurren simultáneamente en el continente americano y el europeo. Esta sección también incluye referencias autoriales de Chimalpahin, un gesto que no era parte de la tradición nahua prehispánica. La cuarta relación, continúa empleando cronología cristiana y también añade retórica religiosa española. Esta sección que tiene como marco temporal el año 50 hasta el año 1241, relata la historia de la población de Chalco, y como la anterior juxtapone las fechas importantes de la historia nahua a las de la historia bíblica. Aunque no presentan la misma información histórica, la quinta y la sexta relación combinan otra vez el formato temporal cristiano con el nahua y establecen paralelismos entre las cronologías europeas y nahuas. La relación va del año 1269 al año 1334 y narra la historia de la migración y establecimiento de los Totollimpaneca-Amaquemecan y la de los Tzaqualtitlan-Tenancas, dos grupos étnicos poderosos de Chalco. La sexta relación cuenta diversos sucesos de Chalco entre 1258 y 1612, dándole una atención particular a la época colonial y a la información genealógica de la élite chalca. La séptima relación cubre los años de 1294 hasta 1591 en la

entonces para dar a conocer la historia de su pasado a los lectores de la comunidad chalca y para fortalecer su orgullo en su identidad local. Es decir que, como en la época anterior a la conquista, el *xiuhpohualli* compuesto por Chimalpahin se convierte en un instrumento de identidad local.

Para autorizar la historia local que escribe y mantener la tradición de escritura de los *xiuhpohualli* por un miembro de la nobleza local, Chimalpahin incluye elementos autobiográficos dentro de su obra que lo caracterizan como descendiente de la élite aristocrática chalca: "El relato de esta historia fue organizado y recogido por Domingo de S. Antón Chimalpahin, natural de Amaquemecan."¹⁶ Chimalpahin primero subraya que es originario de Amaquemecan, la comunidad sobre la que escribe. El apellido con el que se identifica, "Chimalpahin", también sirve aquí para hacer hincapié en su identidad chalca ya que es el nombre de uno de los héroes principales de su comunidad. Al asociarse con esta figura heroica a través de su apellido, Chimalpahin empieza a crearse una identidad privilegiada dentro de su localidad. Esta ilustre cronología es claramente definida en la séptima relación:

En el 26 del mes de mayo, en martes, ya noche, en el peso de la noche, en el momento en que la noche se divide, nació el Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin... Con el nacimiento del dicho Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin vino resultando nieto en cuarta generación de aquel valientísimo y poderoso jefe chichimeca, el Cuahuitzatzin, Tlayllótlac Teuhctli ... Para quien desee conocer por completo la genealogía de este linaje real .. aquí se enumera y se hace historia de la ascendencia de Domingo de San Antón desde su mero comienzo.¹⁷

historia de Chalco y da detalles sobre las diversas poblaciones que se instalaron allí, estableciendo de nuevo paralelismos entre la historia chalca y la cristiana. A diferencia de la relación precedente que toma como marco temporal aproximadamente los mismos años, esta relación presenta en detalle la guerra entre los chalcas y los mexicas con la victoria de estos últimos en 1473, y también introduce el relato de la conquista. La octava y última relación presenta la genealogía de la familia de Chimalpahin en las dinastías de los principales señores de Chalco y da información sobre las fuentes y los métodos usados por Chimalpahin en la elaboración de su obra.

¹⁶ Durand-Forest publicó la tercera relación de Chimalpahin en náhuatl acompañada de una traducción al francés. Basándome en su versión al francés, proveo aquí una traducción al español. La versión original en náhuatl es la siguiente: Ynin tenonotzaliztlatolli oquitecpan oquicenquixtli yn Domingo de S. Anton Chimalpahin Amaquemecan chane". (Durand-Forest, *Troisième*, 47)

¹⁷ Esta traducción al español del texto original es de Silvia Rendón (1982, 284). La versión original en náhuatl que se presenta a continuación proviene de la edición de Siméon: "Ypan inyan, ipan yc 26 mani meztli mayo, martes, ye yohua, yohualnepantla yohualli xellihui, yn otlacat yn Domingo Francisco de S. Antón Chimalpayn Cuauhtlehuanitzin... Yn otlacat yn omoteneuh Domingo Francisco de S. Anton Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin michiuh

Chimalpahin se identifica entonces como el nieto de un prestigioso jefe chichimeca y añade una larga lista genealógica de su "linaje real". Además en las otras relaciones incluye frecuentemente largas genealogías que sirven para poner énfasis en la posición privilegiada que jugaron sus antepasados en la historia de su *altepetl*. Como parte de esta construcción de identidad, en todas las genealogías separa la clase indígena alta (*pipiltin*) —con la que se asocia— de la clase baja (*macehual*). También atribuye todas las acciones heroicas de la historia chalca a los miembros de la aristocracia y, en particular, a aquellos con los que se asocia él.¹⁸ Al mismo tiempo, en la octava relación Chimalpahin resalta que la legitimidad de su historia se debe a su identidad privilegiada: primero, en la introducción justifica su posición de historiador al afirmar que tiene los conocimientos verdaderos de la historia de su región; justo después, introduce la ilustre genealogía de su abuelo, y finalmente enumera las fuentes que obtuvo de algunas nobles familias indígenas entre las cuales están sus familiares.¹⁹ La yuxtaposición de estos elementos sirve para indicar que es la identidad noble la que le ha permitido a Chimalpahin tener acceso a esta información histórica y por lo tanto escribir una historia verdadera.²⁰

Al identificarse como un autor aristocrático de Chalco y escribir sobre su localidad Chimalpahin construye entonces la noción de una comunidad chalca para la cual, siguiendo la tradición nahua prehispánica, está destinada su *xiuhpohualli*. Tanto el contenido específico sobre la historia de Chalco como la auto-presentación del autor como un miembro de la localidad sobre la que escribe son consistentes con las tradiciones de composición del *xiuhpohualli*. Sin embargo, al mismo tiempo, las *Relaciones* revelan un cambio radical con la tradición prehispánica porque también apuntan hacia la expectativa de posibles lectores fuera de la comunidad chalca, y más específicamente de lectores mexicanos que compartieran la cultura y la lengua nahua con los chalcas. El primer elemento que sugiere esta redefinición de la idea

nauhtlamampa yxhuihtzin yn cenca huey chicahuac, tlapaltic Chichimecatl Cuahuatzatzin...Auh yn aquin quinequi quimatiz yn quenin uel catqui ytlahotacatlacamecayotl Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan, nican motecpana yn itlahotllo yn iuhca ytlacamecayo Domingo de S. Anton, yn itech hualpeuhlica" (294).

¹⁸ Para más información véase Benoist, "La historia nahua en transición", Diss., 1998, 233-234.

¹⁹ Para una excelente introducción y descripción de la octava relación, recomiendo la lectura de la introducción a la *Octava Relación* de Galván (31-71).

²⁰ El linaje aristocrático de Chimalpahin ha sido problematizado en particular por Susan Schroeder quien propone que Chimalpahin en realidad era un plebeyo que supo aprovecharse de sus conexiones muy lejanas con miembros de la nobleza chalca. Para más información: *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, 1991, 6.

de comunidad sobre la que estaba basada el *xiuhpohualli* para incluir a los mexicas se encuentra en el contenido mismo de la obra: en lugar de limitarse a presentar la historia chalca, Chimalpahin la mezcla con la historia mexica. Como apunta James Lockhart, desde esta perspectiva Chimalpahin es único: mientras que los otros analistas ladinos de su época se enfocaron en un solo *altepetl*, Chimalpahin presentó la historia de su *altepetl* de origen y también la de México-Tenochtitlan.²¹ Su segunda relación introduce la historia de la migración de los mexicas por el valle de México. Su tercera relación cuenta la historia de los mexicas desde el año 1063, año de salida de Aztlan, hasta el año 1519, momento de la llegada de los españoles. Y su séptima relación presenta de forma detallada la guerra entre los chalcas y los mexicas. Además en la obra entera, los segmentos que presentan la historia posterior a la conquista Chimalpahin pone más énfasis en la comunidad de México-Tenochtitlan que en la de Chalco.²²

Esta incorporación de un doble enfoque chalco/mexica dentro del *xiuhpohualli* sugiere que para Chimalpahin la noción de comunidad —sobre la que basa el *xiuhpohualli* como género— ya no se limitaba a la comunidad chalca sino que incluía la comunidad mexica. Esta ampliación corresponde obviamente con las circunstancias personales de vida de Chimalpahin quien vivió la mayor parte de su vida en México y por lo tanto probablemente se identificaba también con esa comunidad. Si observamos cómo Chimalpahin usa el pronombre “nosotros” en su obra, la identificación con México-Tenochtitlan se vuelve obvia:

Los españoles trataban a todo trance de vencernos y en el mes de Tóxcatl consiguieron llegar hasta Nonohualco, y en el día que tenía por signo 1-Cozacuauhtli, Buitre Real, dándonos pelea llegaron hasta las primeras casas de México.... En el mes de Tlaxochimaco, no pudiendo más, fuimos vencidos. Se apoderaron entonces del señor Cuauhtemoctzin.²³

En lugar de presentar los acontecimientos con una tercera persona plural “los mexicas fueron vencidos”, Chimalpahin utiliza la primera persona plural y escribe: “fuimos vencidos”. Al identificarse narrativamente como actor de México-Tenochtitlan durante la conqui-

²¹ Lockhart, *The Nahuas*, 388.

²² De hecho como apunta Lockhart, Chimalpahin es probablemente el analista que más ha escrito sobre México-Tenochtitlan (*The Nahuas*, 388).

²³ La traducción al español es de Rendón (236-237). La cita en náhuatl proviene de la edición de Siméon “Ye ihcuac techpehualtique, ça no yhcuaac techpehualtique, ça no yhcuaac ypan toxcatl yn acico Nonohualco; ypan cemilhuiltonalli ce cozcacuauhtli yn techpehualtique Españoles, yye techicalli Mexico. (194-195).

ta de México, Chimalpahin rompe con la identidad étnica chalca con la que se había autorizado como autor del *xiuhpohualli* anteriormente.

La transformación del *xiuhpohualli* en una historia chalca/mexica y la de su autor en un escritor con una identidad chalca/mexica revela el cambio de la noción de comunidad sobre la que está centrada el *xiuhpohualli*. En lugar de ser una comunidad definida al nivel del *altepetl*, es decir a un nivel muy local, la noción de comunidad es ahora más abierta. El cambio de la identidad en el autor y la comunidad cuya historia se presenta tiene una función muy significativa sobre el receptor ya que en el *xiuhpohualli* el receptor está íntimamente conectado con la identidad de la comunidad y del autor. Por lo tanto, al cambiar la identidad del autor y de la comunidad, es lógico que también se esperara un cambio en la comunidad receptora de la historia. En otras palabras una implicación de la re-escritura del *xiuhpohualli* para incorporar un enfoque sobre la historia de México-Tenochtitlan y proponer que el autor es parte de esa comunidad es que ahora las *Relaciones* se vuelven una fuente legítima de información sobre el pasado histórico no sólo para los receptores chalcas sino también para los receptores mexicas.

Pero lo más fascinante es que en las *Relaciones* la noción de comunidad no sólo se abre para abarcar a la identidad mexica sino que también incluye la identidad cultural española. La presencia de referencias a la historia española, la temporalidad cristiana, el discurso legal y el uso del castellano en la obra son los elementos que más apuntan hacia la creación por Chimalpahin de una comunidad más extensa que la chalca/mexica. En efecto, las ocho relaciones incorporan información no sólo sobre la historia chalca y mexica, sino también sobre la historia española: la primera relación empieza con la presentación de la creación del universo y en particular de Adán y Eva. La segunda relación introduce el relato del nacimiento de Jesucristo y la tercera relación narra la llegada de los españoles a México. En la quinta y sexta relaciones Chimalpahin establece paralelismos entre las cronologías europeas y nahuas y en la séptima introduce el relato de la conquista.

Otro elemento culturalmente español muy obvio en la obra es la temporalidad cristiana. La obra no empieza con el mito de la creación del mundo nahua sino con la historia medieval cristiana, de la creación del universo y utiliza el momento del nacimiento del Cristo como eje temporal para colocar los acontecimientos de la historia nahua. Esta adopción de la temporalidad cristiana no es exclusiva de Chimalpahin sino que constituye un fenómeno común. Como bien ha mostrado Enrique Florescano, al introducir la historia indígena como parte integral de la historia universal cristiana, los historiadores indígenas y

mestizos mexicanos estaban intentando rescatar su pasado y autorizarlo dentro de la sociedad colonial española.²⁴ La temporalidad cristiana también se encuentra en las obras de los historiadores peruanos como Juan de Santacruz Pachacuti, Felipe Guaman Poma de Ayala, y el Inca Garcilaso de la Vega. Como ha señalado Adorno, todos los autores insisten en subrayar su monoteísmo y en establecer paralelismos entre los sucesos bíblicos y la historia indígena prehispánica con el fin de traducir y legitimizar sus historias para los lectores culturalmente españoles.²⁵

La otra inclusión culturalmente española que sugiere la creación de una comunidad que incorpore la cultura española es la del discurso legal que aparece en la primera relación. En medio de la discusión sobre Adán y Eva encontramos una atestación territorial de la región de Amaquemecan en náhuatl firmada en 1605 por Don Juan Bautista Degaña, Don José del Castillo y Don José de Santa María. La inserción de la nota territorial del siglo XVII sugiere que las *Relaciones* se destinaban a un receptor español ya que conforme los españoles se fueron instalando en Nueva España, los indígenas tuvieron que producir más y más títulos legales de propiedad para poder permanecer con sus tierras. Al final de la segunda relación se encuentra el mismo tipo de atestación territorial. La atestación, fechada 1607 y firmada por Miguel Quetzalmatzin, habla de la posesión de ciertos territorios en la región de Chalco, y como en el caso en que se encuentra en la primera relación, utiliza fórmulas legales españolas y está colocada en medio de la historia cristiana. El discurso legal que incluye Chimalpahin en esta relación sugiere que el *xiuhpohualli* iba a servir como prueba legal en las disputas sobre la tierra frente a tribunales coloniales españolas y por lo tanto también se dirigía a un receptor culturalmente español y quizás hasta racialmente español que supieran leer en náhuatl.

La inclusión del castellano en dos segmentos de la obra también apunta hacia la expectativa de un receptor culturalmente español. En las *Relaciones* Chimalpahin primero abandona el uso del náhuatl en la segunda relación cuando presenta la historia del nacimiento de Jesús. En esta relación el relato del nacimiento de Cristo, como ya vimos, sirve como eje temporal para colocar los sucesos de la historia nahua. Esta sección está primero en español y después en náhuatl, un gesto lingüístico que resalta y por lo tanto privilegia el nacimiento de Cristo y la temporalidad cristiana dentro de la obra entera. Al mismo tiem-

²⁴ Florescano, *La voz*, 129.

²⁵ Adorno, "The Indigenous", 390.

po, la decisión de privilegiar esta información a través del uso del castellano revela que Chimalpahin consideraba que la lengua castellana tenía más poder de autorización que la náhuatl para presentar el nacimiento de Cristo y por lo tanto que se dirigía a un lector cristiano que supiera leer español. En la última relación Chimalpahin rompe una segunda vez con su esquema lingüístico náhuatl para introducirse como autor de su obra y presentar su linaje ilustre. La octava relación—cuyo contenido sirve esencialmente para subrayar la autoría de Chimalpahin y su ilustre linaje— empieza en español:

La genealogía y declaración de la descendencia y linaje, e generación y origen de sus antepasados del señor don Domingo Hernández Ayopochtzin la cual [ha] descendido de la generación del viejo Totoltécatl Tzompachtli, y por otro nombre tlailotlac teuhctli, que es su apellido, primer rey que fue de Teotenanco Cuixcoc Temimilolco Ihuipan...

Compuesta y ordenada por don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, nieto del dicho señor don Domingo Hernández Ayopochtzin, natural en el dicho principal barrio y cabecera o señorío de Tzacualtitlan Tenanco Chiconcóhuac (que es decir el lugar de las siete culebras) Amaquemecan, provincia de Chalco...²⁶

Llama la atención que Chimalpahin inicie esta última relación en español y haya sentido la necesidad de añadir esta segunda lengua precisamente para presentarse. Al cambiar de idioma, el autor chalca logra resaltar sus credenciales biográficas y al mismo tiempo su uso del español refuerza una vez más su expectativa de un receptor culturalmente español, es decir de un lector que pudiera leer no sólo náhuatl sino español.

El último elemento que apunta con fuerza hacia la expectativa de un receptor culturalmente español es la construcción por Chimalpahin de una tercera identidad indígena, ya no enfocada en un *altepetl* particular sino identificada al nivel regional de Nueva España como “nativo”. En las secciones que tratan de la historia de Chalco posterior a la conquista por los españoles, Chimalpahin emplea el “nosotros” con el significado de nativo cristiano de México: “Saliendo del palacio de gobierno la gente caminó hasta San Joseph, en filas de a cuatro cada una, y nosotros la gente del país portábamos una bandera o guión de los nuestros en cada grupo de ochenta personas”²⁷ “Dícese que en toda

²⁶ Galván, *Octava*, 73.

²⁷ I-284. Rendón 1982, 265. La cita original en náhuatl es la siguiente: “Auh ynic quixohuac palacio tecpan, ynic huillohuac S. Joseph, ynic netecpacnoc, nahui vandera ahnoço guion quiz, yehuantin quihuicaque yn nican titlaca quinapallotiaque;” (Siméon, 254).

la extensión de la Nueva España la peste mató cantidad de nosotros los nativos y de negros”,²⁸ “Esta procesión que se hizo fue cosa de maravilla por su hermosura y nosotros los nativos pusimos adornos”,²⁹ “En el 5 de febrero murió nuestro amado padre Fray Bernardino de Sahagún, religioso Francisco que residía en Tlatilulco”.³⁰ De nuevo esa identidad corresponde históricamente con la transformación de la identidad indígena durante la colonia. Como bien ha demostrado James Lockhart en *The Nahuas After the Conquest* la idea de la identidad indígena no existía entre los habitantes de México antes de la llegada de los españoles, sino que cada comunidad se definía al nivel local del *altepetl*. Durante la colonia y debido al contacto con los españoles, apareció la categoría de indio o indígena.³¹ Esta nueva identidad cultural que también corresponde con la experiencia cristiana del propio autor en la abadía de San Antón revela una apertura de la idea de comunidad sobre la que está basada el *xiuhpohualli* para incorporar no sólo a chalcas y mexicas sino a todos los nativos.

La siguiente cita, como muestra de esta nueva identidad nativa cristiana deja de construirse en oposición a la identidad española como lo había hecho antes con la identidad mexicana y ahora se asocia con ésta para definirse en oposición a la mestiza:

Algunos de éstos hacen cosa secreta su origen mestizo y ocultan que hayan salido de nosotros los nativos, o mestizos a su vez, nacidos aquí. Otros de los mestizos en cambio nos honran y hacen gala de haber salido de la sangre nativa, a despecho de los que dan a decir y se avergüenzan de nosotros los nativos y de la sangre noble indígena que ellos llevan. Contrariamente, el que es puro español, ése nos quiere y nos estima, ve por nosotros y no hace mofa de nuestros nombres al llamarnos, estos españoles.³²

²⁸ I-283. En náhuatl: “yn ipan yc cen nohuiyan Nueva España timicque yn timachehualtín yhuan tilitique” (ed. Siméon 292).

²⁹ En náhuatl: “Auh ynín ynic tlayahualoloc cenca huey tlamahuiztiliztica, ticanahuacahuique yn tlachichihualiztica yn oncan ya tlayahualiztica caltzallan Mexico” (Siméon 292-293).

³⁰ I-292. En náhuatl: “Yn ipan yc 5 mani de febrero, yhuac momiquilli yn totlaçotatzin Fray Bernardino de Sahagún, S. Francisco teopixqui, Tlatilulco moetzticatca” (Siméon 311).

³¹ Lockhart, *The Nahuas*, 8-10.

³² Rendón 275. La cita original en náhuatl es la siguiente: “Ynic oncan otlatatque yhuan tlatati mochipa mestiços mestiços, yhuan cequintín çan nemecatiliztica ychtacaconeyotica, ynic totechcopa nican titlaca quica mestiços mestiços yn mahuiztique tlaca mestiços mestiços techmocuitia ynic totechcopa quica, auh yn cequintín yllihuiztlaca mestiços mestiços amo techmocuitiznequi ynic tequitezçoco tlalpalloquippia; çan huel moespañol nehnequi, techtolonia, no toca mocahcayahua yn iuh telchihua cequintín Españoles (Siméon, *anales*, 273-274).

En esta cita, las personas que Chimalpahin presenta como antagonistas de los indígenas o nativos no son los españoles, quienes los “quieren y estiman” sino los mestizos, quienes “se avergüenzan de” ellos. La asociación de Chimalpahin con los españoles y su insistencia en el hecho que los españoles “nos quieren y nos estiman” sugiere la creación de una comunidad en la que los miembros son ahora los nativos cristianos y los españoles.

Es interesante notar que los mestizos quedan excluidos de esta nueva comunidad en el momento específico en que la aristocracia indígena estaba perdiendo sus privilegios en Nueva España. Recordemos que a partir de finales del siglo XVI y de manera más acentuada a principios del XVII, en México los españoles lograron establecer un contacto directo con casi toda la población autóctona y por lo tanto ya no se vieron obligados a mediar su relación a través de la aristocracia nahua. Al abandonar su situación de intermediaria, la nobleza indígena perdió muchos de los privilegios que habían conservado en las primeras décadas de la colonia. Las instituciones indígenas fueron progresivamente reemplazadas por otras venidas de España, y la élite nahua acabó marginada de la vida política.³³ Como consecuencia de estos cambios la diferenciación social entre la nobleza y el resto de la población nahua —que había sido central para la sociedad indígena prehispánica— empezó a ser borrada por los españoles quienes a partir de las primeras décadas del siglo XVII comenzaron a referirse a todos los indígenas con el término de ‘*macehualtin*’, reservado antes para la gente nahua común.³⁴ Para resistir este fenómeno de homogeneización social y conservar algunos privilegios dentro del nuevo sistema colonial, los descendientes de la aristocracia indígena intentaron usar las historias locales de sus comunidades. Se volvieron los autores de relaciones y crónicas sobre sus antepasados en las que hacían el elogio de su linaje y por lo tanto insistían en la importancia de la contribución de sus familias al pasado de su país. Su esperanza era que las historias demostraran los méritos de sus antepasados y por lo tanto les confi-

³³ Para más información véase Durand-Forest, 462, Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford, 1964, 198-206, y Lockhart, 112-117.

³⁴ Antes de la llegada de los españoles, la palabra ‘*macehualtin*’ se refería a la gente nahua común. La clase *macehualtin* se componía de los *tlailacotin*, o especie de esclavos, los *macehualtin* ordinarios que trabajaban para los *pipiltin*, y los *macehualtin* dependientes de los señores *pipiltin*. En el siglo XVI los españoles ya habían eliminado las diferentes variantes en la clase *macehualtin*. Como resultado, la palabra ‘*macehualtin*’ adquirió dos significados: continuó definiendo a la gente común en oposición a la gente noble, pero también empezó a ser asociada con la identidad general de indígena en oposición a las identidades de los mestizos y españoles. Para más información véase Lockhart, *The Nahuas*, 110-116.

rieran un puesto privilegiado dentro de la sociedad colonial.³⁵ Como nos recuerda Adorno, las historias sobre sus comunidades compuestas por los historiadores 'ladinos' no eran entonces textos desinteresados sino que funcionaban como pedidos legales al rey que sirvieran como prueba de probanza de méritos y servicios rendidos a la Corona.³⁶

En las *Relaciones* Chimalpahin construye entonces un *locus* de enunciación que redefine la noción de comunidad sobre la que estaba basada el género nahua del *xiuhpohualli*. Construye una triple identidad chalca/mexica/nativa cristiana, combina la historia de Chalco, México-Tenochtitlan y España, y se dirige a receptores no sólo chalcas alfabetizados sino también mexicas alfabetizados, receptores nativos culturalmente españoles que supieran leer náhuatl y castellano y quizás también españoles que supieran leer náhuatl. Como tal, Chimalpahin usa el *xiuhpohualli* no sólo para que los indígenas nahuas se conocieran y se orgullecieran de su pasado, sino también para crear una nueva comunidad más amplia que incluyera a los indígenas aristocráticos nahuas dentro de la misma comunidad que los españoles. En otras palabras, Chimalpahin manipula el *xiuhpohualli* para que, tal como lo había hecho en la época prehispánica, fortaleciera el sentido de identidad común de los miembros de una comunidad, pero esta vez no local sino más amplia y que combinara la cultura nahua con la cultura española. Al construir esta nueva comunidad nahua/española en las *Relaciones* cabe preguntarse si Chimalpahin no estaba empezando el proceso de imaginación de una comunidad nacional mexicana que combinara los patrimonios culturales nahuas y españoles.³⁷

³⁵ Para más información véase: Schroeder, *Codex*, 6-7.

³⁶ Adorno, "The Indigenous", 400-401. Romero Galván concluye que la presencia de las dos atestaciones territoriales demuestra que Chimalpahin no sólo escribía por interés personal, sino también a instancias de varios nobles de Chalco que querían obtener privilegios o posesión de tierras ("dos atestaciones", 119).

³⁷ Benedict Anderson introduce el concepto de comunidad imaginaria en su investigación sobre los procesos que crean una noción de nacionalismo en Hispanoamérica. Anderson, *Imagined Communities*, Londres y New York, 1983.