

“Dígnate saber, dígnate escuchar”: enunciación mestiza y construcción de legitimidad en la *Historia de la conquista* de Cristóbal del Castillo[°]

‘Dígnate saber, dígnate escuchar’: mestizo enunciation and the legitimacy construction in Cristóbal del Castillo’s *Historia de la conquista*

Ariana Thiele Lara*



14-29

Resumen

La enunciación mestiza se caracteriza por la oscilación como rasgo distintivo: emerge en el cruce entre el deseo de los enunciadores de recuperar los vestigios de un pasado indígena previo a la colonización y el deseo de posicionarse como católicos fieles y súbditos al servicio de la corona. ¿Qué estrategias utilizan los cronistas mestizos para que sus escritos —atravesados por la añoranza de un mundo arrasado por la conquista— circulen dentro de un sistema que les es hostil? ¿Cómo legitiman su voz aquellos que no cuentan con la autoridad de los historiadores de la metrópolis?

En el prólogo de *Historia de la conquista* (ca. 1599) de Cristóbal del Castillo

Abstract

Mestizo enunciation is characterized by oscillation as a distinctive feature: it emerges at the intersection between the enunciators’ desire to recover the traces of an indigenous past prior to colonization, and the desire to position themselves as faithful Catholics and subjects in service to the Crown. What strategies do mestizo chroniclers use to ensure their writings –marked by the longing for a world destroyed by conquest– circulate within a system that is hostile to them? How do those who lack the authority of the historians from the metropolis legitimize their voices? In the prologue to Cristóbal del Castillo’s *Historia de la conquista* (ca. 1599), we find an enunciator who,

* <https://doi.org/10.52292/csl5520255429>

* Universidad de Buenos Aires, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6412-6311>.
Correo electrónico: ariana.thiele@gmail.com.

Ilo encontramos un enunciador que, a partir de la apelación al *pathos*, construye una relación de cercanía con sus lectores. De este modo, el despliegue de la emotividad —manifestada a través de la elección de una lengua, la reivindicación de las fuentes primarias, el énfasis en la perdida y la autofiguración cristiana— cumple una función estratégica, ya que opera como un medio para construir legitimidad.

Palabras clave

enunciación mestiza
estrategias discursivas
legitimidad

through an appeal to *pathos*, constructs a relationship of closeness with his readers. Thus, the display of emotion –manifested through the choice of a language, the vindication of primary sources, the emphasis on loss, and Christian self-figuration– serves a strategic function, as it operates as a means of building legitimacy.

Keywords

mestizo enunciation
discursive strategies
legitimacy

Fecha de recepción

28 de noviembre de 2024

Aceptado para su publicación

17 de febrero de 2025

Sobre las crónicas mestizas

El término “crónica mestiza” apareció por primera vez en *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954) de Ángel María Garibay. Se trata de textos que, aunque inscriptos en la tradición occidental —puesto que han sido compuestos a través de la escritura alfabetica en formato libro—, se nutren de materiales heterogéneos pertenecientes tanto a la tradición europea como a la indígena, y ningún elemento ingresa a la obra sin verse atravesado por la tradición otra. Martin Lienhard, en 1983, propuso una definición más específica para este tipo de producciones, a las que describió como

aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea (1983: 172).

Esta categoría permite abordar el concepto de mestizaje desde el campo de las letras y los estudios culturales sin colocar la lupa sobre los sujetos históricos mestizos y sus biografías. En cambio, el foco está puesto en el discurso y los procedimientos narrativos pertenecientes a diferentes tradiciones. A su vez, entendemos la noción de mezcla no como imagen evocadora de desorden y perturbación, sino como una dinámica capaz de producir nuevas configuraciones (Gruzinski, 2000). En este sentido, el objeto de estudio es la enunciación mestiza y la composición de estas obras como producto de un proceso de transculturación (Ortiz, 1977).

La enunciación mestiza, pese a la gran diversidad de las obras a las que atraviesa, presenta ciertas características más o menos estables. En primer lugar, está asociada a los centros de poder colonial que habían sido capitales indígenas (Lienhard, 1983): la escritura suele estar situada en grandes ciudades amerindias, como México, Tlaxcala o Cuzco. En segundo lugar, son textos en los que se manifiesta una “expresión híbrida” (Costilla Martínez y Ramírez Santacruz, 2019: 7), una escritura que da cuenta de las capacidades de adopción y adaptación de los pueblos conquistados y que es, a su vez, una enunciación “novedosa y excepcional” (Costilla Martínez y Ramírez Santacruz, 2019: 10). Por último, un elemento a considerar es la posición del enunciador: si bien suele aparecer un tono reivindicitorio de ciertos pueblos indígenas y su pasado, el enunciador de las crónicas mestizas no asume la posición indígena, y tampoco la española, sino que se posiciona —ante todo— como un cristiano (Aldao, 2021a).

En cuanto a la obra de Cristóbal del Castillo, esta se inscribe dentro de un corpus más amplio, ya que forma parte de la denominada historiografía novohispana de tradición indígena (Romero Galván, 2003). Estas textualidades —surgidas durante

el proceso de conformación de la sociedad colonial de Nueva España— son el resultado del contacto entre dos formas diferentes de registro, transmisión, e incluso, dos concepciones de la historia. Se trata de fuentes en las que se prioriza la indagación del pasado a partir de diversos testimonios indígenas, y el resultado de estas indagaciones se plasma en obras compuestas de acuerdo con los lineamientos discursivos de las obras historiográficas europeas.

Los discursos que se despliegan a lo largo de estas crónicas son de persuasión, ya que la escritura no es meramente referencial o descriptiva (Poupeney Hart, 1992), sino que adquiere modulaciones diferentes según los propósitos e intereses de cada cronista (Aldao, 2021a). Como señala José Rubén Romero Galván (2003), los textos historiográficos exhiben una representación del pasado que lleva las huellas del presente de quienes los escriben, y quienes tienen acceso a reelaborar el pasado a través de la escritura suelen ser los miembros de los grupos dominantes de cada sociedad. En efecto, si consideramos algunos de los nombres prominentes entre los cronistas indígenas novohispanos, es posible identificar autores de orígenes indígenas nobles como, por ejemplo, Hernando Alvarado Tezozomoc, descendiente de los antiguos gobernantes tenochcas, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, heredero de la nobleza chalca, y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, vinculado a la élite acolhua.

Pese a sus diferentes genealogías, un punto de contacto entre sus obras radica en que todas ellas se ven atravesadas por las inquietudes de un grupo social privilegiado que, frente a los cambios vertiginosos impulsados por la instauración de un nuevo orden social, se volcó a narrar el pasado de sus pueblos a modo de intervención (Battcock, 2021). En este sentido, la oscilación como rasgo distintivo de los enunciadores mestizos —especialmente en lo que respecta a las diversas valoraciones de la conquista que encontramos en las crónicas— puede ser leída a la luz de la problemática situación de los descendientes de las élites indígenas dentro del entramado social de la colonia. Como afirma Battcock, “Con la acción de ‘escribir la memoria del pasado’, los reducidos *pipiltin* buscaron afirmar su legitimidad política, la de su posesión de tierras o de los méritos de su grupo durante la conquista” (2024: 34). La *Historia de Tlaxcala* (1592), de Diego Muñoz Camargo (1998), constituye un ejemplo ilustrativo de este punto: es una obra escrita por encargo de Alonso de Nava, alcalde mayor de Tlaxcala, para ser entregada a Felipe II por una comitiva enviada a España a solicitar “mayores beneficios para la élite tlaxcalteca como protectora de los soldados españoles que sometieron a los pueblos indígenas” (Costilla Martínez y Ramírez Santacruz, 2019: 13). En vista de estas consideraciones, es un texto que presenta una visión de la conquista cercana a la española y, sobre todo, reivindicatoria del accionar tlaxcalteca como comunidad aliada, posición enunciativa que cobra sentido en su contexto de producción. *Historia de la conquista* (ca. 1599) de Cristóbal del Castillo, por su parte, constituye un ejemplo de crónica mestiza con inflexiones discursivas diferentes.

La *Historia de la conquista* y su prólogo

Es poco lo que se sabe acerca del contexto en que Cristóbal del Castillo desarrolla su producción escrita, conformada por *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos* (ca. 1600) y la ya mencionada *Historia de la conquista* (ca. 1599). A esto se suma que, a diferencia de otros historiadores indígenas novohispanos, no tenemos información acerca de este cronista y sus posibles motivaciones para escribir. Por otra parte, aunque los manuscritos originales se hallan extraviados, sabemos que tanto *Historia de la venida...* como *Historia de la conquista* son obras escritas originalmente en náhuatl de las que solo se conservan fragmentos.

Tras pasar por las manos de varios coleccionistas, los textos a los que hoy se puede acceder están compuestos por dos secciones: una transcripción en náhuatl de la versión original y, en una columna paralela, su correspondiente traducción al español. Asimismo, además de los capítulos perdidos de ambas obras, hay otros de los que solo se conservan los resúmenes en español hechos por José Antonio Pichardo (1748-1812), a quien le debemos la transcripción de las historias tal como las conocemos actualmente. Esto añade un nivel de complejidad al abordaje del texto: el material al que accedemos proviene de una selección hecha por Pichardo, quien heredó los manuscritos y copió las secciones que resultaban relevantes para sus estudios. Por esta razón, no es posible aseverar que los fragmentos sobrevivientes sean representativos de la totalidad de la obra (Navarrete Linares, 2001). Trabajamos sobre el recorte de Pichardo, y es preciso contemplar su función de copista-editor como una instancia adicional que opera sobre las posibilidades expresivas de la voz del enunciador mestizo. Debemos considerar que el enunciador que estudiamos no corresponde a la voz del cronista novohispano, el sujeto biográfico Cristóbal del Castillo; tampoco tenemos acceso al enunciador construido originalmente por el texto, puesto que desconocemos la obra completa. Por eso, el sujeto de la enunciación que analizamos es el que surge de un texto fragmentado, mediado por la intervención del abate criollo Antonio Pichardo. En el caso de este trabajo, utilice la edición realizada por el investigador mexicano Federico Navarrete Linares —especialista en la producción de Del Castillo— que incluye los fragmentos en náhuatl junto a una traducción al español que respeta el contenido y la disposición del texto original (Del Castillo, 2001).

Historia de la conquista es una obra que, desde la periferia del archivo, presenta una posición polémica, ya que la visión de la conquista que presenta se arraiga en la perspectiva indígena y cuestiona los silencios de las versiones europeas con carácter oficial. Es un texto que opera, al igual que otras crónicas mestizas¹, a par-

¹ Encontramos procedimientos de re-versión en diferentes crónicas mestizas. Si tomamos el episodio de la Matanza del Templo Mayor, por ejemplo, al analizar las versiones que presentan Muñoz Camargo, Del Castillo y Sahagún, damos con un espectro de posiciona-

tir de “procedimientos de re-versión” (Aldao, 2021b: 182), entre los que destaca la reescritura de los episodios de la Matanza del Templo Mayor y la “Noche Triste”, donde la perspectiva del enunciador es condenatoria respecto del accionar de los españoles. Ahora bien, esta visión crítica de los eventos históricos aparece de forma velada, dado que podría haber sido leída —en su contexto de producción— como una crítica del presente colonial (Lienhard, 1990), un factor de riesgo tanto para el cronista como para la circulación de su obra.

En este sentido, en la literatura colonial destaca la función que cumplen los prólogos en cuanto paratextos, ya que es donde los cronistas presentan su trabajo, mencionan sus fuentes y, a través de la *captatio benevolentiae*, buscan ganar el favor del público. Esta zona paratextual opera como un “*umbral* (...) entre texto y extra-texto, una zona no sólo de transición sino también de *transacción*: lugar privilegiado de una pragmática y de una estrategia, de una acción sobre el público”² (Genette, 2001: 7-8). Esta perspectiva, aunque anclada en los estudios literarios del siglo XX, resulta productiva para abordar una sección de la obra de Del Castillo que resalta por su singularidad respecto de la autofiguración del enunciador: en el prólogo de la *Historia de la conquista* —a diferencia de lo que sucede en otras crónicas mestizas novohispanas— el enunciador no reivindica una pertenencia identitaria; no se reconoce indígena, ni mestizo, ni español. Esta particularidad llama la atención por

mientos que se apegan más o menos a las historias de tradición occidental. En la *Historia de Tlaxcala* (ca. 1592) de Diego Muñoz Camargo, al igual que en la *Segunda Carta de Relación* (1520) de Hernán Cortés (2010), el enunciador hace uso de la elipsis y simplemente asienta que, al volver a México, Cortés “halló a los suyos cercados y encerrados en las casas de Motecuhzoma” (Muñoz Camargo, 1998: 214), sin explicar la razón detrás de la rebelión mexica. En cambio, en la *Historia de la conquista* (ca. 1599) de Del Castillo encontramos una breve referencia al episodio junto con una justificación del accionar indígena: “ya estaban atacando los mexicas a los españoles a causa de que [los] mataron a mansalva cuando les ordenaron falsamente que hicieran su fiesta” (2001: 139). Por último, en el *Libro XII* de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* (ca. 1540-1585) compilado por Fray Bernardino de Sahagún, podemos leer una narración del episodio de la Matanza del Templo Mayor a lo largo de los capítulos XIX y XX, donde la violencia de los conquistadores aparece de modo explícito y detallado: “comenzaron a matar a los que estaban en el areito y a los que tañían los cortaron las manos, y las cabezas” (2016: 101). Otros dos episodios significativos donde cada una de estas crónicas exhibe procedimientos de re-versión son la narración de la muerte de Motecuhzoma y el relato de la “Noche Triste”. En su artículo, María Inés Aldao (2021b) analiza pormenorizadamente los procedimientos de re-versión que aparecen en las narraciones de la “Noche Triste” que presentan Muñoz Camargo y Del Castillo. Por otra parte, en *Historia adoptada, Historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial* (2019), Héctor Costilla Martínez y Francisco Ramírez de Santacruz exploran las diferentes versiones de la conquista española que se construyen en las obras de Muñoz Camargo, Teozómoc, Chimalpáhin, Pomar e Ixtlilxóchitl.

² Las cursivas corresponden al original.

el problema que entraña: reivindicar la pertenencia o los lazos con una comunidad es, para los cronistas mestizos, una forma de autorizar su voz.

A su vez, esta aparente indefinición contrasta con la construcción de una primera persona marcada y una firma definida: “Yo, el necesitado, Cristóbal del Castillo” (Del Castillo, 2001: 133). ¿Qué implicancias tiene, entonces, esta autofiguración atravesada por el despojo y la necesidad? Este enunciador, que escribe en náhuatl sin reivindicar un linaje indígena noble, busca autorizar su voz a partir del reconocimiento proveniente de ese otro que lee: un interlocutor amplio e indefinido, sin anclaje temporal. Colocar en primer plano estas carencias es una estrategia discursiva que, mediante la apelación al *pathos*, construye cercanía e identificación con el lector. El prólogo a la *Historia de la conquista* se constituye, entonces, como una zona del texto en la que la emotividad —manifestada a través de la elección de una lengua, la reivindicación de las fuentes primarias, el énfasis en la pérdida y la autofiguración cristiana— cumple una función estratégica, ya que opera como un recurso desde donde se construye legitimidad.

Escribir a partir de la ausencia

El prólogo de la *Historia de la conquista* se configura, desde la primera frase, como un “ruego que se hace a quien sea el lector” (Del Castillo, 2001: 129). El enunciador adopta una posición de modestia respecto de a quien se dirige —que mantiene a lo largo del prólogo— para presentar la obra. Este enunciatario, el “lector” o *amoxpouhqui* —en el original—, se constituye como un interlocutor directo. El lector que este texto demanda en su contexto de producción debe ser un conocedor del náhuatl y del alfabeto latino; un mestizo de la nobleza indígena, quizás, o, posiblemente, frailes involucrados en la tarea de evangelización. Se establece desde el primer párrafo una relación de proximidad con el lector: el enunciador no solo se dirige a él directamente —nombrándolo—, sino que lo hace a través del náhuatl escrito, un código compartido por un grupo reducido de sujetos en el México colonial. Este ruego inicial introduce un pedido del enunciador: “Dígnate saber, dígnate escuchar, quien quiera que tú seas, lector” (Del Castillo, 2001: 129). Destaca, en primer lugar, la construcción de un interlocutor inespecífico. Por otro lado, es significativa la inclusión de un verbo que remite a la audición³ cuando el soporte material de la escritura alfabética es visual.

La palabra que utiliza el cronista para referirse a su obra es *amoxtli*, un término que alude a las formas de escritura pictográfica prehispánicas, los libros pintados o

³ En el original aparece como “xicmocaquilti”. La partícula “caqui”, de acuerdo con varias entradas incluidas en el *Gran Diccionario de Náhuatl* de la UNAM, significa “oír”. Cfr. AA.VV. (2012).

códices. En este sentido, las nociones de libro y escritura tal como las entendemos desde la perspectiva occidental están escamoteadas: el *amoxtli* de tradición indígena es equiparado a un libro que el lector debe dignarse a escuchar. Se presenta, así, una tensión entre la lengua náhuatl y el sistema de escritura alfabetico elegido por el cronista para dar a conocer su obra: ¿cómo expresar en la lengua propia —la indígena— una palabra que remite a un soporte material para la escritura ajeno a la cultura nahua? ¿Cómo nombrar aquello para lo que la lengua no provee una palabra? ¿Cómo trasponer la lengua materna, eminentemente oral, al soporte escrito? Queda en evidencia el movimiento oscilante del enunciador mestizo, que busca conciliar dos universos discursivos diferentes.

El último ruego que el enunciador hace al lector se refiere al contenido de la obra:

Y también te ruego a ti, lector, que no te disgustes, (...) si sabes algo más en particular, algo que yo no supe bien, que no asenté (...). Te ruego encarecidamente que lo asientes, que escribas todo lo que no supe bien, lo que no escribí bien. Corrígelo, asíéntalo bien y rectamente, porque no obtengo enteramente, no me apropio enteramente del conocimiento (Del Castillo, 2001: 131).

Además de la prosodia y la sintaxis de la lengua náhuatl que emergen en los difrasismos⁴, destaca el tono de humildad que adopta el enunciador. Se trata de un recurso característico de la cronística colonial, la *captatio benevolentiae*, utilizada para ganar la buena predisposición del lector; en este caso, es también una estrategia retórica que aplaca con anticipación los posibles conflictos que podría despertar el contenido de la obra. El *locus* de enunciación de las crónicas mestizas se caracteriza por la oscilación como marca discursiva: el enunciador se sitúa en un entre-lugar cultural con respecto de un sistema colonial que le es hostil (Aldao, 2021a). De aquí se desprende que, aunque los temas abordados en estas crónicas son eventos del pasado, volver a narrarlos implica disputar el sentido de otras narraciones e intervenir sobre el presente.

Al sostener que no se “apropia” enteramente del conocimiento, el enunciador neutraliza con anticipación las críticas de potenciales detractores y predispone al lector a recibir positivamente una obra que, de incluir algún atisbo de confrontación con otras versiones, es pura y exclusivamente a causa de la ignorancia de quien escribe. Esta estrategia de dilución de la autoridad de la voz enunciadora es la condición que habilita la existencia de los textos mestizos. En este caso, el

⁴ Se llama difrasismo a “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya sea por ser sinónimos, ya por ser adyacentes” (Garibay, 1999: 115-116).

gesto consiste en presentar el conocimiento del pasado que tiene el enunciador como incompleto e invitar al lector a subsanar esta carencia.

Ahora bien, este posicionamiento no responde solo a un ejercicio de las tretas del débil (Ludmer, 1985), sino que también alude a una de las razones con las que el enunciador justifica la escritura. Escribe porque, tras la muerte de quienes tenían el conocimiento “completo”, en el presente pocos son los que conocen la historia de la conquista, y acaso —según el enunciador— deberían:

Porque no todas las personas lo saben, y ya en ninguna parte viven, ni existen, ni son hombres. (...) Porque aquellas personas antiguas frente a quienes y en cuyo tiempo sucedió ya perecieron; ya murieron [los] que vieron y admiraron todas las cosas que en sus tiempos sucedieron. Y ya no existen porque ya fueron a Ximohuayan, ya los guardó Nuestro Señor Dios (Del Castillo, 2001: 129).

Si la autoridad para narrar el pasado emana de la experiencia de haber “visto” y “admirado” los sucesos históricos, son las voces testimoniales las que garantizan, por un lado, la veracidad de estas narraciones y, por el otro, su continuidad en el tiempo, la pervivencia de la historia. De esta manera, la pérdida de las fuentes primarias es la causante de una ruptura en el proceso de transmisión oral de la historia y surge la necesidad de escribirla para recomponer ese ciclo. La escritura se erige como un mecanismo de restitución de las voces de aquellos que murieron, una forma de asentar sobre el papel una experiencia que destruyó la materialidad de los cuerpos. Si la obra nace para enmendar la ausencia, ¿cómo se inscribe, entonces, la muerte? ¿Qué tratamiento se le da a la ausencia de “aquellas personas antiguas”?

En principio, la muerte de estos sujetos se inscribe como un lamento por la pérdida de un archivo vivo que deja un hueco en la tradición: “cuando en el tiempo de quienes vivan y se hagan hombres se vaya a buscar, no será conocido cómo sucedió” (Del Castillo, 2001: 129). Este énfasis en lo irrecuperable se construye a partir del campo semántico de la ausencia, donde se articulan, a través de los difrasismos, una serie de verbos que denotan el fin de la existencia: “ni existen, ni son hombres”, “perecieron”, “murieron”. La elección de este tipo de verbos da cuenta de los efectos materiales que tuvo la conquista sobre los sujetos indígenas, pero nunca se menciona el rol de los conquistadores y la violencia que perpetraron. Se configura, de este modo, un uso particular del “lenguaje del dolor” (Ahmed, 2017: 48), que opera poniendo en primer plano el sufrimiento de ciertos cuerpos, a la vez que oculta el accionar de otros.

Por otra parte, narrar la muerte implica la articulación de dos tradiciones: el término “*Ximohuayan*” —un locativo que designa el lugar adonde van quienes

mueren según la cosmovisión nahua— se vincula mediante un difrasismo con la alusión a “Nuestro Señor Dios”. Los muertos tienen así un doble destino: *Ximohuayan* a la par del paraíso cristiano, espacio donde el enunciador opta por incluir, emotivamente, a los indígenas que atestiguaron la conquista y que son “guardados” por Dios, un acto discursivo que afirma su salvación religiosa. En el campo de la lengua, nuevamente, aparece la tensión entre dos visiones del mundo: “Dios” es una de las pocas palabras que están escritas en español, porque no existe un término equivalente en la lengua náhuatl. Mientras que es posible reemplazar “libro” por “*amoxtli*” al comienzo del prólogo, el locativo “*Ximohuayan*” puede aparecer junto a “Dios”, pero no sustituirlo: leemos aquí las marcas del discurso cristiano que caracterizan a la enunciación mestiza. La conquista, la muerte y el cristianismo, en este sentido, son elementos que siempre aparecen entrelazados y en conflicto; escribir sobre la conquista es narrar “el fin, la destrucción, la terminación del ser de los mexicas” (Del Castillo, 2001: 129), pero también el inicio del cristianismo en México, el ingreso de un dios del que el enunciador se apropió al denominarlo “Nuestro Señor, el único dios *Dios*⁵, Jesucristo, su verdadera fe” (Del Castillo, 2001: 129). De esta manera, aunque la conquista constituye una ruptura violenta narrada a partir del lamento por la pérdida, también se configura como un despertar católico necesario. Es en esta negociación entre lo prehispánico y el horizonte cultural europeo que emerge la propuesta civilizatoria del texto: los elementos indígenas se relocalizan en medio de la imposición colonial y esta, por su parte, es capaz de adaptarlos y hasta de reconocerlos (Viveros Espinosa, 2020).

“Yo, el necesitado”

Si uno de los ejes centrales del prólogo a la *Historia de la conquista* es la pérdida, la firma del enunciador —“Yo, el necesitado” (Del Castillo, 2001: 133)— amerita un análisis, ya que la autofiguración aparece directamente ligada a la carencia. Navarrete Linares plantea algunas consideraciones respecto de este término: “la palabra *icnotlácatl*, que traduce por necesitado (...), también significa huérfano. La raíz *icno-* parece significar privación, disminución” (2001: 58). Este vínculo con la privación y la carencia que caracterizan a la firma del enunciador, exhibe, en principio, ecos del discurso franciscano. Puede trazarse un paralelismo, por ejemplo, con la firma de fray Toribio de Benavente “Motolinía”, quien comienza a utilizar este apodo ligado a la pobreza para firmar las cartas colectivas de la orden franciscana en 1532 (Aldao, 2022). Esta filiación reaparece, además, en el contenido de la obra, ya que tanto el “Capítulo 57” como el “Capítulo 65” de la

⁵ La cursiva corresponde al original.

Historia de la conquista están dedicados a narrar la llegada de los primeros frailes a México y los inicios de la construcción del Convento de San Francisco⁶.

Ahora bien, los puntos de contacto con el discurso de esta orden religiosa emergen en la figura del exceso o hipérbole, característica de las crónicas misioneras escritas por los frailes evangelizadores (Aldao, 2019). Estas marcas aparecen, por ejemplo, en la construcción de la pobreza del enunciador:

cómo [es] muy grande el trabajo de la escritura y la indagación de las historias, [sabrá que] para eso se necesita que el que disfrute tenga hacienda, tenga desayuno y cena, para que por eso no pase trabajos (...). Yo soy un necesitado, un pobrecito, le provoco asco a la gente, sólo causo compasión [a los que están] cerca de mi miseria (Del Castillo, 2001: 131).

Se describe el esfuerzo que conlleva la labor intelectual, y se demanda —aunque solapadamente— una retribución por la misma: hacienda, desayuno y cena, de modo tal que las necesidades materiales no sean un impedimento para la tarea del historiador. Se exacerbán el sacrificio y la entrega por parte de quien enuncia, y esta estrategia retórica se magnifica con el uso de apelativos tales como “necesitado” y “pobrecito”. Este sujeto se autofigura, finalmente, a través de la invención de una *otredad* a la que le produce “asco” y “compasión”, de esta forma la “miseria” personal es hiperbolizada y adquiere un lugar central. Esta autofiguración especular, al mismo tiempo, es proyectada sobre la relación con ese *otro* lector: “Y los haré llorar, les causaré compasión, estarán tristes por mí, y por eso se animarán a darme crédito” (Del Castillo, 2001: 131). Este uso de la *captatio benevolentiae* exhibe una búsqueda de legitimidad a partir de la afectación emotiva del otro, es una directa apelación al *pathos*.

La estrategia de un enunciador que se presenta a sí mismo como un ser despojado en busca de “compasión” tiene reminiscencias en el discurso cristiano, cuya impronta es característica de la enunciación mestiza. A lo largo de este prólogo la apelación a Dios es constante, no solo por la autofiguración católica del enunciador —que debe autorizar la perspectiva indígena ante un interlocutor posiblemente hispánico y cristiano, acaso eclesiástico—, sino también porque la figura de Dios aparece como otro de los motivos que justifican la escritura:

⁶ Aquí queda en evidencia la intervención del copista-editor Antonio Pichardo: si los fragmentos que sobreviven de la obra son los que han atravesado el tamiz de su selección, es significativo que haya decidido preservar las secciones que corresponden a la llegada de los franciscanos a México. Si bien solo podemos trazar conjeturas acerca del criterio de selección de Pichardo, lo que podemos constatar es que a partir de esta decisión se refuerza la identificación cristiana que se construye en el prólogo.

Porque ya no soy joven, ya me hice grande, ya envejecí, ya no gano fuerzas; y ya tampoco se muestra mi vista, se ha cansado mucho; y también ha desfallecido mi existencia humana, mi vida; y se ha cansado y ha desfallecido mi carne terrenal. Pero él, Nuestro Señor Dios, me fortaleció para que dispusiera todas las cosas que están escritas aquí, en este libro (Del Castillo, 2001: 131).

El cuerpo abatido del enunciador se sitúa en primer plano, correlato material del esfuerzo que implica la tarea de asentar por escrito la historia oral: la vista se ha cansado, las fuerzas han mermado y el tiempo invertido en el trabajo de la escritura ha sido restado de la propia vida. Las dolencias del cuerpo envejecido, listadas una a una mediante un uso marcado del polisíndeton —que otorga vertiginosidad— y del difrasismo —recurso en el que “cada reiteración ilumina una dimensión significante ligeramente distinta de la anterior” (Añón, 2017: 13)—, consolidan la imagen de sujeto despojado y sufriente evocado por la tradición franciscana, sostenido únicamente por su entrega a Dios. Esta figura, desde un segundo plano, aparece como aquella que impulsa al cuerpo doliente a concluir su tarea. Es la providencia divina, de este modo, la que se encuentra detrás de la realización de la obra y la que autoriza, así, a la voz enunciadora a que disponga “todas las cosas que están escritas aquí” (Del Castillo, 2001: 131). La escritura de la historia se configura, entonces, como una empresa al servicio de Dios: “sólo [fue] por la venerable voluntad de Nuestro Señor *Dios*⁷, porque él me favoreció y me animó” (Del Castillo, 2001: 131). Dios no es solo quien guarda a los muertos —incluidos los del bando indígena—, sino que es también quien impulsa la tarea de Del Castillo de guardar la historia oral en su libro-*amoxtli*. Esta autofiguración de sujeto disminuido, en conjunto con la evocación a Dios, constituyen un ejemplo de la apelación que hace el enunciador a la retórica cristiana para construir legitimidad.

El párrafo final del prólogo culmina con una reiteración del servicio a Dios e inicia con una *captatio benevolentiae* que retoma el motivo del conocimiento incompleto:

Y lo que digo es lo que averigüé, pues nada sé, nada conozco enteramente. Pero ya hice conocible y asenté el camino que seguirá el experto, el conocedor verdadero, que asentará y expondrá rectamente en primer lugar lo bueno, lo maravilloso, lo digno de fama. Y si lo hace de esta forma servirá mucho a Nuestro Señor Dios y también a mí me hará mucho bien (Del Castillo, 2001: 133).

⁷ La cursiva corresponde al original.

El uso del verbo “decir”⁸, en la oración de apertura de este último párrafo, remite, una vez más, a la dimensión oral de la historia indígena que, pese a tratarse de un libro escrito, aún exhibe sus huellas en el discurso del enunciador. Por otra parte, la metáfora de que el libro asienta un “camino” —“otli”, en la sección en náhuatl— da cuenta de que la indagación del pasado reciente no aparece como una tarea concluida, sino como un proceso que será continuado por otros. Se despliega así una operación doble: por un lado, se proyecta el libro como un legado para lectores futuros, expertos que tomarán esta historia como fuente legítima de conocimiento y referencia; por el otro, el enunciador traza lazos de filiación con otros historiadores que, después de él y también en servicio de Dios, volverán sobre el pasado y producirán nuevas obras: en este grupo podemos situar a Antonio de León y Gama⁹ y al ya mencionado Antonio Pichardo. Ante el sentimiento de orfandad, la construcción de una genealogía aparece como el atisbo de una solución.

“Y este libro será como si siempre estuviera brotando”

Dentro del archivo colonial, la enunciación mestiza se abre camino desde los márgenes, en un movimiento pendular que vira entre la reivindicación del mundo prehispánico y la celebración de la conquista como llegada del catolicismo a América. Las crónicas mestizas amplían los límites del archivo, operando en sus grietas y sus silencios (Añón, 2017). En este sentido, la apelación estratégica a la dimensión afectiva expande los márgenes de lo decible: al no tener una voz autorizada —lejos están los historiadores mestizos de contar con la legitimidad de los historiadores de la metrópolis europea o la de los partícipes españoles de la conquista—, narran desde la afectación emotiva, zona discursiva a la que son relegados aquellos sujetos que no cumplen con los estándares de la razón de acuerdo con la episteme occidental (Ahmed, 2017). Es este lugar de enunciación el que les permite deslizar críticas veladas hacia el proceso de conquista a partir de la inscripción del lamento por la pérdida.

En el caso particular del prólogo a la *Historia de la conquista* de Del Castillo, se construye un diálogo en el que el enunciador se autofigura como sujeto despojado y movido por Dios que ruega a su enunciatario le dé un buen recibimiento a su obra. Se produce, con una clara impronta cristiana, una situación de entrega; el enunciador lega su obra a los lectores —presentes y futuros— con una esperanza: “este libro será como si siempre estuviera brotando, siempre estuviera germinando,

⁸ “niquitoa”, en el original, es una construcción a partir del verbo “decir” —“ihtoa”—, la partícula “ni” (pronombre de conjugación que remite a la primera persona del singular y se utiliza antes del verbo) y “qui”, el objeto directo. Esta expresión es traducida por Federico Navarrete Linares como “lo que digo” (Del Castillo, 2001: 133).

⁹ Antonio de León y Gama (17?-1802), erudito, coleccionista y arqueólogo criollo, fue quien le heredó los manuscritos de Del Castillo a Antonio Pichardo (Navarrete Linares, 2001).

siempre estuviera viviendo” (Del Castillo, 2001: 129). De este modo, busca recomponer el ciclo de transmisión oral quebrado por la conquista, y apuesta por la transcendencia del libro-*amoxtli* como un conjuro contra el olvido.

Bibliografía

Fuentes

Del Castillo, Cristóbal (2001), *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, CONACULTA (Cien de México), [traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares].

Bibliografía referida

AA.VV. (2012), *Gran diccionario de Náhuatl*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, [disponible en <https://gdn.iib.unam.mx/presentacion#Espa%C3%B1ol>].

Ahmed, Sara (2017), *La política cultural de las emociones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, [traducción de Cecilia Olivares Mansuy].

Aldao, María Inés (2019), “Reflexiones en torno a las crónicas misioneras”, en *XXXI Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, [disponible en [https://ilh.institutos.filob.uba.ar/files/Aldao%20Mar%C3%A1Da%20In%C3%A9s_5.pdf](https://ilh.institutos.filob.uba.ar/sites/ilh.institutos.filob.uba.ar/files/Aldao%20Mar%C3%A1Da%20In%C3%A9s_5.pdf)].

----- (2021a), “Crónica mestiza”, en Colombi, Beatriz (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, pp. 149-154.

----- (2021b), “‘Las velas durmiendo en profundo sueño’: versiones de la Noche Triste en dos crónicas mestizas”, en Cobas Carral, Andrea (comp.), *Filiaciones y desvíos: lecturas y reescrituras en la literatura latinoamericana*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, NJ Editor, pp. 171-183.

----- (2022), “Misión, poder y desencanto: la ‘Carta al Emperador Carlos V’ de Fray Toribio de Benavente Motolinía (1555)”, *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. 13, n° 25, pp. 13-27.

Añón, Valeria (2017), “Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, traspósito y autoría en el Libro VII del ‘Códice Florentino’”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, nº 85, pp. 1-27.

Battcock, Clementina (2021), “Una generación de cronistas indígenas novohispanos”, *Orbis Tertius*, vol. 26, nº 34, pp. 1-11.

----- (2024), “*El Códice entrada de los españoles en Tlaxcala: trazos y sospechas en torno a la tradición narrativa tlaxcalteca sobre la conquista*”, *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, vol. 34, nº 1, pp. 103-139.

Cortés, Hernán (2010), *Segunda Carta de Relación y otros textos*, Buenos Aires, Corregidor, [prólogo y notas de Valeria Añón].

Costilla Martínez, Héctor y Ramírez Santacruz, Francisco (2019), *Historia adoptada, Historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*, Madrid, Iberoamericana.

Garibay, Ángel María (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa.

----- (1999), *Llave del náhuatl, colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario náhuatl-castellano, para utilidad de principiantes*, México, Editorial Porrúa.

Genette, Gérard (2001), *Umbrales*, México, Siglo XXI Editores.

Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.

Lienhard, Martin (1983), “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 9, nº 17, pp. 105-115.

----- (1990), *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas.

Ludmer, Josefina (1985), “Las tretas del débil”, en *La sartén por el mango*, Puerto Rico, Ediciones El Huracán, pp. 47-54.

Muñoz Camargo, Diego (1998), *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Navarrete Linares, Federico (2001), "Estudio preliminar", en Del Castillo, Cris-tóbal, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, México, CONACULTA (Cien de México), pp. 11-74.

Ortiz, Fernando (1977), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Ayacucho.

Poupeney Hart, Catherine (1992), "La crónica de Indias: intentos de tipología", *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 19, pp. 117-126.

Romero Galván, José Rubén (coord.) (2003), *Historiografía mexicana*, vol. 1, *His-toriografía novohispana de tradición indígena*, Ciudad de México, UNAM-IIH.

Sahagún, Bernardino de (2016), *Historia de la conquista de México: Libro XII de la Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Corregidor, [edición, prólogo y notas de Valeria Añón].

Viveros Espinosa, Alejandro (2020), "Elementos filosófico-políticos en la *Historia de la Conquista* (1599) de Cristóbal del Castillo", *Alea: Estudios Neolatinos*, vol. 22, nº 1, pp. 93-107.

© 2025 por los autores; licencia otorgada a la revista Cuadernos del Sur Letras. Este artículo es de acceso abierto y distribuido bajo los términos y condiciones de una licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 (CC BY-NC-SA 4.0) de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.