

## En torno a la escritura codigofágica en el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpáhin\*

*Alejandro Viveros*

Investigador CONICYT/FONDECYT  
paideiaor@gmail.com

RESUMEN: Este artículo busca posicionar un concepto denominado “escritura codigofágica” como plataforma para analizar e interpretar el *Diario* (1606) de Domingo Chimalpáhin. Con este horizonte problematizaremos el lugar de la crónica y la escritura en las producciones histórico-literarias de indios coloniales. Preguntaremos por los modos de construcción de textos y traducciones culturales muchas veces identificados bajo el género histórico-literario de la crónica. A partir de las proposiciones literarias, historiográficas y filosóficas, principalmente en torno a la obra de Bolívar Echeverría, será posible explicitar aquello que conceptualizamos como “escritura codigofágica”. A través del ejemplo del eclipse solar del 10 de junio de 1611 buscaremos en el estilo de Chimalpáhin, esto es, en su modo de enunciar y cuestionar, el uso y despliegue de la “escritura codigofágica”.

PALABRAS CLAVE: crónicas de indios, Domingo Chimalpáhin, escritura codigofágica, Bolívar Echeverría.

\* Resultado del proyecto CONICYT/FONDECYT Iniciación N° 11160012 “Convivencia interétnica y traducción cultural. Aproximaciones sobre el contenido filosófico-político de las crónicas de indios en el mundo cultural novohispano (1576-1650)”.

ON CODE-PHAGOCYTOSIS WRITING IN EL DIARIO (1606) BY DOMINGO  
CHIMALPÁHIN

**ABSTRACT:** This paper considers a concept called “Code-Phagocytosis Writing” as a platform to analyze and interpret Domingo Chimalpáhin’s *Diario* (1606). With this in mind we will question where the chronicles and writings of colonial Indians fit within their historical-literary work. We will discuss the construction of cultural texts and translations generally classified under the historical-literary genre of the chronicle. Based mainly on the ideas presented by Bolívar Echeverría with respect to literature, historiography, and philosophy, we will explain what we understand by “code-phagocytosis writing”. Then, through Chimalpáhin’s work and using the solar eclipse of June 10th of 1611 as an example, we will analyze his use of “Code-Phagocytosis Writing” through his questions and expressions.

**KEYWORDS:** Indian Chronicles, Domingo Chimalpáhin, Code-phagocytosis Writing, Bolívar Echeverría.

No se trata, por supuesto, de buscar filosofía en todos y cada uno de los registros habituales de la literatura, la historiografía, el pensamiento jurídico-político, la antropología o materias afines, sino de encontrar y examinar crítica y reflexivamente fragmentos de discurso (o sistemas de dispersión) cuyos registros, justamente por su indudable perfil y hondura filosófica, se reconocen incidental y transitoriamente entretreídos en textos literarios, historiográficos, jurídico-políticos, antropológicos y aun técnico-científicos particulares.

Aureliano Ortega

Es momento de repensar las producciones escriturales realizadas por indios coloniales como un encuentro-choque entre horizontes de comprensión siempre forzados a explicarse, yuxtaponerse, tensionarse, apropiarse. El objetivo de este escrito es problematizar algunos posicionamientos que, de un modo u otro, responden a un cuestionamiento central, a saber, ¿cómo comprender e interpretar los modos de enunciación del indio colonial y su escritura? Dedicaremos dos momentos de análisis a fin de explicitar este cuestionamiento. El primero está directamente relacionado con la crónica colonial en una discusión teórico-metodológica. En este nivel

profundizaremos en el análisis de un ejercicio escritural de carácter crítico y semiótico que, siguiendo a Bolívar Echeverría, nombraremos “escritura codigofágica”. El segundo refiere a la obra de Domingo Chimalpáhin (1579-1660). Particularmente, a través de su *Diario*<sup>1</sup> (1606), podremos operativizar algunas propuestas relacionadas con nuestro objetivo mayor, a saber, re-examinar el potencial de las crónicas de indios a partir de la noción de escritura codigofágica. Relevaremos un caso específico vinculado al eclipse del 10 de junio de 1611. Destacaremos cómo en la voz de Chimalpáhin es posible reconocer la operatividad de una escritura codigofágica en el horizonte de la reconstrucción de un acontecimiento histórico extraordinario (un eclipse), en el cual se evidencian su estilo y sus modos de enunciación. Finalmente, este escrito asume el desafío de pensar un acercamiento teórico-metodológico en apertura a través de la aplicación de la noción de escritura codigofágica en el *Diario* de Chimalpáhin, el cual funciona como ejemplo o anclaje para una nueva interpretación sobre las producciones escriturales de los indios coloniales.

## I. EN TORNO A LA CRÓNICA DE INDIOS Y LA ESCRITURA CODIGOFÁGICA

Este apartado procura delinear algunas de las propuestas teóricas que nos permiten rodear el problema de la crónica como género histórico-literario focalizándonos, particularmente, en aquellas que fueron escritas por indios durante el período colonial. A diferencia de un “documento” (Foucault), las crónicas de indios coloniales problematizan la relación documento-archivo, puesto que despliegan una escritura que funciona como nodo y vector y que descompone selectivamente su utilidad (en cuanto que “registro” en un código alfabético) eludiendo el archivo, precisamente, por su condición liminal y fronteriza y por la dificultad o el desdén en su catalogación. Las

<sup>1</sup> Respecto del *Diario* de Domingo Chimalpáhin utilizaremos la versión de Rafael Tena, quien realiza la paleografía y la traducción de los manuscritos originales correspondientes al manuscrito 256B de la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México y el manuscrito mexicano 220 de la Biblioteca Nacional de Francia (Chimalpáhin, *Diario* 11-20). Seguiremos esta traducción debido a la disposición del texto en náhuatl que considera en su trabajo de edición una persistencia en el “sentido de la traducción” como un movimiento explicativo del texto original en náhuatl.

crónicas de indios coloniales se enmarcan en este escenario, pues permiten una proyección semántica en la cual se rememora y reconstruye una experiencia histórica específica. En ellas se entrelaza la recomposición de una subjetividad alternativa, esto es, el indio, desde la positividad discursiva de los elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados en el encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental (Viveros). Es menester, por lo tanto, situar este asunto desde una perspectiva amplia y abierta a nuevas lecturas sobre las crónicas coloniales escritas por indios.

Posicionamos inicialmente las propuestas en torno a la historiografía indiana como campo de estudio en América colonial. En este sentido, seguimos las indicaciones de Eva Stoll, quien afirma que:

La historiografía indiana ofrece un arco increíble de textos heterogéneos en perspectiva y elaboración verbal, que permiten análisis comparativos de diferente dimensión y objetivo. Si nos atrevemos a reconstruir el condicionamiento de la producción textual y a entrar en las complejas interrelaciones, podemos aprovechar plenamente estos textos fascinantes que todavía esconden muchas joyas para nosotros (1281).

Stoll reconoce la heterogeneidad de estos textos y también la necesidad de análisis comparativos y del asentamiento de las “complejas interrelaciones” (intertextualidad) como axioma metodológico en el estudio de aquel “arco increíble de textos”. De algún modo, Stoll nos presenta la oportunidad de volver sobre la historiografía indiana y sus materiales escritos atendiendo al rendimiento de estos textos en diversas direcciones e interpretaciones.

Asimismo, es posible integrar el concepto de “crónica mestiza” acuñado por Martin Lienhard, porque nos abre a la inclusión de elementos directamente relacionados con una dimensión histórico-literaria en las producciones escriturales realizadas por los indios durante la primera etapa de la colonización americana. Así define Lienhard este concepto:

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

Las crónicas mestizas cumplen así a la vez dos funciones distintas: la

de “apagar la sed de conocimiento histórico y la de ofrecer “historias” de ficción. De este modo, las crónicas mestizas se convierten, en el primer siglo de la Colonia, en la manifestación central de la literatura escrita (literatura dominante) en América: central por la amplitud del fenómeno y también, por su calidad mayor, la de contribuir a crear, en el marco de una sociedad nueva que carece de una identidad auténtica, las premisas de una nueva conciencia global histórica, política y cultural (107).

A través de las “crónicas mestizas”, funcionalizadas como pivote conceptual, es posible elaborar un ejercicio teórico-crítico relativo a un discurso identitario en construcción que contiene elementos histórico-literarios dispuestos a ser pensados y utilizados de forma no dogmática y en apertura a nuevos horizontes de pregunta, que configuran “las premisas de una nueva conciencia global, histórica, política y cultural”.

En esta perspectiva, es posible incorporar algunas reflexiones de Bolívar Echeverría en torno a dos conceptos –para nuestros intereses– fundamentales e interrelacionados. Nos referimos al mestizaje cultural<sup>2</sup> y a la códigofagia.

<sup>2</sup> El problema del mestizaje cultural es siempre difícil y, por cierto, fundamental para comprender el pensamiento de Bolívar Echeverría. Especialmente si queremos relevar cuál es el aporte que realiza en la noción de códigofagia. Es preciso deslindar a Echeverría de la comprensión esencialista del mestizaje que encontramos en los proyectos latinoamericanos de construcción nacional. En su noción de mestizaje cultural hay un basamento teórico relacionado con la semiótica, la filosofía del sentido, el neobarroco y sus lecturas sobre el mundo colonial americano. Para Echeverría, el mestizaje no es un fenómeno tranquilo, de mezcla o de combinación armónica entre distintos colores o sustancias, sino que es un fenómeno histórico-cultural violento que no ha terminado. Es la historia de la conquista que se proyecta como modernidad. Echeverría, en *La modernidad de lo barroco*, ejemplifica la noción de mestizaje cultural a través de figuras históricas que canalizan sus propuestas. Una de ellas es Malintzin, desde donde integra una perspectiva ligada a la traducción cultural. Otra es el jesuita Francisco Suárez, a partir del cual presenta una reflexión filosófica sobre la escolástica y la Contrarreforma. En figuras como estas, entre otras, describe los senderos de la modernidad en América. Para Echeverría el problema del mestizaje cultural tiene relación con la posibilidad de comprender otros modos de la modernidad, modos bifurcados del capitalismo (modernidad capitalista), devenidos como diferentes *ethos* históricos, como modos civilizatorios alternativos, en un proceso de “larga duración”. En este contexto, su teoría de la modernidad múltiple funciona como un horizonte directamente vinculado al concepto de mestizaje cultural. En esta, el modo civilizatorio “barroco”, configurado en América colonial, se articula en tanto

De esta manera Bolívar Echeverría define su relación en “La identidad evanescente”:

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

Echeverría se refiere al proceso de mestizaje cultural como un “devorar” entre “códigos culturales”. Es ahí donde de forma codigofágica se construye un tipo de subjetividad culturalmente tensionada, liminal, en movimiento, que apropia y redirecciona en sentido amplio los horizontes de comprensión e interpretación relativos a la construcción de aquellas subjetividades alternas y mestizas. Esto implica plantear nuevamente la pregunta por la identidad cultural. Frente a ello, indica Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco*:

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

El abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) aleja a Echeverría del esencialismo culturalista latinoamericano. En consecuencia, la noción de “estado de código” compone una subjetividad “evanescente” aplicable en nuestro estudio. La identidad cultural (código cultural) se juega en sus posibilidades para devorar y ser devorada. Luego, la “realidad evanescente” canaliza una transformación bajo la cual las identidades culturales están siendo constantemente reconstruidas.

---

un *ethos* histórico específico que logra resistir la modernidad capitalista precisamente porque despliega el mestizaje cultural (códigofagia) como estrategia de supervivencia y reconstrucción conflictiva de códigos y elementos identitarios y culturales.

Sobre ello, y respecto de una definición de “código”, Bolívar Echeverría sostiene en “Valor de uso: ontología y semiótica”:

Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo. En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refuncionalización –más o menos profunda y más o menos amplia– de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido (190).

Echeverría apunta al modo de construcción y actualización de los códigos en virtud de una “nueva instauración de posibilidades sémicas”. Echeverría evita el “formalismo” atribuyendo a los códigos, a sus significaciones y resignificaciones, una experiencia histórica (historicidad). Pero ¿quiénes y cómo usan y hablan esos códigos?, ¿quiénes y cómo los transforman y reconstruyen? Sobre este cuestionamiento, indica Bolívar Echeverría en “Meditaciones sobre el barroquismo”:

Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o “poniendo en escena” lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo. En una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; era una “puesta en escena absoluta”, que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario (191).

La clave que entrega Echeverría está en aquel “poner en escena” llevado a cabo por los indios, en el cual se fraguó su supervivencia cultural e identitaria.

Finalmente, como “representación o imitación”<sup>3</sup> de un mundo desconocido, como una “imitación” reconfigurada por sus propios y reinventados horizontes de comprensión, alterada en virtud de las circunstancias y los contextos, que se construye permutando “la realidad de la platea con la del escenario”.

Pues bien, dentro de aquellos indios que se vieron obligados a “ponerse en escena” y desplegar los códigos culturales europeos, remarcamos un grupo especial, a saber, los indios que escriben y que han sido catalogados de diferentes maneras, como humanistas y letrados (Garibay; León-Portilla, *El reverso y La filosofía*; Romero), como ladinos (Adorno, *The Polemics* y “El indio”; Bernand; Cornejo Polar), como zonas de contacto (Pratt), como traductores culturales (Añón; Navarrete; Payàs) o bien como *passseurs* (O’Phelan y Salazar). Nos referimos a aquellos que aprendieron y usaron la escritura y que, a través del código alfabético europeo como vehículo, lograron sobrevivir, negociar y reconducir su experiencia histórica. Esto acontece porque es una escritura que pretende “hacer notar” que la historia del indio puede ser escrita también por uno de ellos. Buscamos reconocer cómo los llamados indios, escribiendo y traduciendo, llevan a cabo aquella “puesta en escena” que deviene una construcción histórico-literaria única.

Nuestra perspectiva busca pensar con Echeverría y su método codigofágico puesto en movimiento, especialmente, en y a través de modalidades fronterizas, liminales, alternativas al sujeto moderno-occidental<sup>4</sup>. Estas

<sup>3</sup> Sobre esto es preciso considerar la noción de “mímesis” (*mimicry*) en un contexto teórico poscolonial. Sostiene Homi Bhabha en *El lugar de la cultura*: “En el mimetismo, la representación de la identidad y el sentido es rearticulado sobre el eje de la metonimia” (116). Para Bhabha, el mimetismo es una estrategia de poder/discurso colonial. Bhabha resalta la ambivalencia del mimetismo como una problemática devenida y determinada por la sujeción colonial. Ahora bien, la noción de “imitación” en Echeverría tiene directa relación con la reflexión benjaminiana de la “facultad mimética”. Para Benjamin, la facultad mimética puede ser pensada como una herramienta del ser humano en su adaptación y asimilación al entorno. Sin embargo, contiene la capacidad cognitiva, creativa y rememorativa del ser humano, siendo la fuente principal de la imaginación (Benjamin 109-112). Con ello se determinan sus características fundamentales, esto es, su condición adaptativa y su sentido creativo en el horizonte de un pensar rememorante (*Eingedenken*). Entonces, la rememoración debe ser considerada como una de las funciones intrínsecamente dependientes de la facultad mimética. En este sentido, la imitación no funciona “como representación rearticulada por la metonimia”, sino como vectorización creadora y rememorativa de la experiencia histórica.

<sup>4</sup> Es preciso diferenciar esta lectura de la propuesta por Walter Mignolo presente en su

catalizan y redireccionan discursos y problemas de profundo carácter identitario a través de la escritura. Queremos continuar esta lectura con una propuesta que nombramos como escritura codigofágica. Hablamos de una escritura que permea y trasvasija los códigos culturales, que es alfabética pero que contiene elementos no-alfabéticos. Una escritura que intenta dialogar entre modos europeos de articulación discursiva muchas veces relativa a la tradición bíblica, clásica o humanista, en conjunto con aquellas “fuentes otras”, principalmente referidas a tradiciones orales, a soportes no alfabéticos y a experiencias polisensuales. En esta escritura codigofágica se cruzan y yuxtaponen varios horizontes de pregunta útiles en nuestra problematización, a saber, el filosófico, el histórico, el literario, el semiótico y, por cierto, el político.

Finalmente, podemos sostener que la escritura codigofágica es una modulación de la “códigofagia”; empero esta no se reduce a la escritura sino que en ella se redirecciona. En este sentido, una escritura codigofágica es también un ejercicio de recolección de “fragmentos discursivos” o “sistemas de dispersión fragmentarios” (Ortega). En esta recolección fragmentaria, en efecto, se canaliza una “elección civilizatoria” (Echeverría, “La identidad”) que concede un espacio de enunciación a subjetividades alternativas profundizando en los conflictos y tensiones de su reconstrucción identitaria y cultural. Entonces, el valor de la escritura codigofágica es operacional. Son los modos de recolección de los “fragmentos discursivos”, siempre en un movimiento de constante reconfiguración conflictiva de códigos, aquello que determina también sus modos de vectorización. Procuraremos aplicar este modo de aproximación en tanto que escritura codigofágica a una crónica particularmente poco reconocida, a saber, al Diario de Domingo Chimalpáhin.

---

noción de “pensamiento fronterizo” (*Border Thinking*). Mignolo reconoce el mundo colonial latinoamericano como factor constitutivo de la modernidad occidental y describe los modos de recepción y convergencia entre tecnologías y saberes eurocéntricos y no eurocéntricos en la construcción de un modelo epistémico alternativo para el pensamiento latinoamericano. No obstante, queremos fortalecer las reflexiones de Echeverría como parte de un sendero propio –desde un enfoque más bien posicionado en el pensamiento crítico– relativo al problema de la modernidad en América y que entra en tensión con las propuestas de Mignolo estableciendo un criterio que se aleja de la lectura decolonial precisamente porque no reduce la pregunta a un problema epistémico basado en la oposición eurocéntrico/no eurocéntrico, sino que se focaliza en la construcción de subjetividades alternativas a partir de la reconfiguración de códigos y elementos histórico-culturales siempre en relación asimétrica.

## 2. SOBRE DOMINGO CHIMALPÁHIN, SU *DIARIO* Y EL ECLIPSE

La historiografía y la etnohistoria del México colonial han reconocido la obra de Domingo Chimalpáhin como una producción intertextual que dialoga abiertamente con modelos provenientes de la tradición oral y pictográfica indígena y de la tradición europea hispanocristiana. Respecto de la crítica sobre su obra destacamos, por una parte, a Ángel María Garibay (804-805), quien nos muestra a Chimalpáhin como un indio letrado y humanista, un recopilador de materiales e informaciones que participa activamente del mundo colonial. Siguiendo este acercamiento, Miguel León-Portilla (17-19) presenta a Chimalpáhin como ejemplo de un “modo de pensar” que se relaciona directamente con el pasado precortesiano construyendo un relato histórico-literario único. Asimismo, la lectura de José Romero Galván (331-350) es más cercana al rescate de un relato histórico desde la construcción de un discurso indígena. El rescate y apropiación de los modelos historiográficos europeos expuestos en lengua náhuatl posicionan a Chimalpáhin como una activa bisagra entre el mundo precortesiano y la realidad colonial. No obstante, el modo de exposición (debido a su producción en náhuatl) está referido al horizonte cultural nahua. Así también, James Lockhart (549-557) sugiere que la figura de Chimalpáhin condensa de forma única la interacción entre la lengua náhuatl y el español a través de la escritura alfabética. Lockhart nos propone a un Chimalpáhin que se desenvuelve en la lengua náhuatl y en la lengua española de forma cómoda y ágil y que, en esta posición, logra consolidar y sintetizar la apropiación de los horizontes culturales nahua y europeo. Por otra parte, Susan Schroeder (3-30) sostiene un acabado análisis sobre la intertextualidad de la obra de Chimalpáhin tanto con materiales y fuentes precortesianas como con los modelos cristiano-europeos, destacando cómo Chimalpáhin reescribe la historicidad cristiana occidental en el horizonte cultural nahua. El acercamiento de Schroeder al relato en Chimalpáhin se focaliza en el reconocimiento de un discurso histórico a partir de su negociación con modelos y elementos cristiano-europeos. Serge Grunzinski (133-134), por su parte, posiciona a Chimalpáhin como pieza de su razonamiento sobre la colonización del imaginario en el México colonial. Esta lectura problematiza los contextos de producción de Chimalpáhin, como también profundiza en su estilo, precisamente, entremedio de los horizontes culturales nahuas y cristianos y en un proceso de “mundialización” donde, en efecto, figuras como Chimalpáhin son cruciales. Remarcamos también las indicaciones de Federico Navarrete (*Los orígenes* 343-408) en torno a

su trabajo sobre el área conocida como Chalco y su particular modo de recopilación histórica de los diferentes *altépetl*<sup>5</sup> que la constituían. En este ejercicio incorporamos a la “escritura polifónica”<sup>6</sup> como concepto basal para proseguir en el reconocimiento del estilo de Chimalpáhin en la descripción y análisis de la complejidad histórica, social y política acaecida en el Chalco. Sobre ello, sostiene Federico Navarrete en *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*:

La manera en que la obra de Chimalpáhin integra las diversas tradiciones históricas indígenas, chalcas y también colhuas y mexicas, en un conjunto polifónico donde cada una conserva su autonomía e independencia a la vez que entre todas constituyen una historia mayor que es la suma pero no la síntesis de sus componentes particulares (346).

Navarrete reconstituye la historicidad del Chalco a través de Chimalpáhin reconociendo que su versión es parcial pero que, a su vez, remarca la coexistencia interétnica entre grupos humanos migrantes a la zona sur del valle del Anáhuac. Así prosigue:

- 5 Sobre el concepto de *altépetl* destacamos su significado como “unidad fundamental de carácter político, territorial e identitario” en el mundo precortesano y colonial. El término en náhuatl remite a “in alt in tepetl” y significa literalmente “el(las) agua (aguas), la(s) montaña(s)” retomando el sentido básico de “una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio” (cfr. Lockhart 27-88).
- 6 Respecto del concepto de “escritura polifónica” nos remitimos, como lo hace Navarrete, a Mijaíl Bajtín y su noción de la polifonía en el análisis e interpretación de la obra de Dostoievski. Indica Bajtín sobre la polifonía: “[N]o se estructura como la totalidad de una conciencia que objetivamente abarque las otras, sino como total interacción de varias, sin que entre ellas una llegue a ser el objeto de la otra” (33). La noción de una “escritura polifónica” deviene de este acercamiento en el cual sin interacción y diálogo no hay discurso. Sostiene Bajtín que estos discursos dialogantes y constitutivos entre sí funcionan cuando “el pensamiento humano llega a ser pensamiento verdadero, es decir, una idea sólo en condiciones de un contacto vivo con el pensamiento ajeno encarnado en la voz ajena, es decir, en la conciencia ajena expresada por la palabra” (125). La “escritura polifónica”, en este sentido, refiere a un modo de “comprensión” de la historicidad de los acontecimientos del mundo de la vida que reconoce la alteridad radical (voz ajena) sin reducir su profundidad y contenido.

Los diversos *altépetl* de Chalco sumaron a sus identidades particulares, que siguieron defendiendo con orgullo, una nueva identidad común vinculada con un ámbito natural y humano muy particular, heredado de la historia de las relaciones de los grupos que vivían anteriormente en él. Como sucedió en el caso de otros *altépetl* del valle de México, el proceso de definición de esta identidad étnica fue inseparable de la consolidación de estos estados y sus formas de dominio, así como del surgimiento del sistema político regional en el cual todos participaban (408).

En consecuencia, el rendimiento político de la identidad común es funcional a los proyectos de las identidades particulares. Navarrete apunta a una “nueva identidad común” que acomoda y resignifica las “identidades particulares” o los “diversos *altépetl* del Chalco” en un horizonte amplio y adscrito a una “identidad étnica”, que se juega con la “consolidación de estos estados y sus formas de dominio” y que opera como un “sistema político regional”, en el cual “todos participaban”. Entonces, el trabajo de Chimalpáhin es ejemplo de este modo polifónico de articular y escribir la historicidad, que posiciona un cuestionamiento relativo a la construcción de identidades culturales y su correlación con los espacios geográficos en una perspectiva interconectada y multidireccional. Esto se presenta en la creación de identidades étnicas y su relación con la organización territorial, y nos dirige a reconocer la interpenetración entre nociones étnicas o raciales y la producción de espacios (en dimensiones políticas y geográficas)<sup>7</sup>.

Sin embargo, ¿cuál es el lugar del *Diario* en la obra de Domingo Chimalpáhin? ¿Cuál es la condición creativa que se despliega en el *Diario*?

<sup>7</sup> Un claro ejemplo de esto es el indicado por Daniel Nemser respecto de la política española de la “congregación” como el posicionamiento de técnicas gubernamentales a través del cuales se producen y reconfiguran materialmente identidades en un espacio político-geométrico. Sostiene al respecto Nemser: “Estas ciudades ordenadas, dispuestas en cuadrículas e insertadas en los mercados regionales y globales facilitaron nuevas formas productivas de tributo y de extracción de la mano de obra mientras, al mismo tiempo, constituyen la infraestructura o condiciones de posibilidad materiales para la construcción del ‘indio’ como una categoría significativa de la identidad, en el sentido tanto de adscripción racial como de subjetivación. No fue solamente la violencia de la conquista o el saqueo de los conquistadores que caracterizaron el proceso de acumulación primitiva, sino también una serie de intervenciones productivas que reconfiguraron el espacio colonial y racializaron los cuerpos que la habitan” (335).

La motivación de este escrito parece deambular entre un proyecto personal y un modo de registro emparentado con los “anales” (Lockhart; Gruzinski). El *Diario* redirecciona varios modelos de escritura y argumentación influenciados directamente por las obras y autoridades contemporáneas y por el acervo cultural del propio Chimalpáhin. El *Diario* en tanto que “modo de registro” se refiere a eventos previos a la vida de Chimalpáhin junto con aquellos efectivamente contemporáneos en un espacio vital específico: la Ciudad de México<sup>8</sup>. Establecer como un proyecto personal la escritura de su *Diario* permite dejar claro que el texto se abre a problemas diferentes, en cierto modo, mucho más atentos a los inconmensurables detalles del diario vivir, a la convivencia y a la cotidianidad de los acontecimientos en la metrópoli novohispana. Detalles no menores para un acercamiento hacia los parámetros y problemas de sociabilidad entre diferentes subjetividades (europeos, indios, negros, mestizos) que se entrecruzan dentro del orden colonial. Por otra parte, relacionar el *Diario* con la tradición nahua de registro (escritura pictográfica) de los analess nos permite comprender el sentido y dar continuidad al ejercicio de Chimalpáhin como parte de una producción intertextual, abierta a apropiar, agenciar y resemantizar los modos de construcción discursiva en tensión y continuidad, esto es, entre-medio de la tradición nahua y la europea.

Al momento de enfrentar el texto “como tal”, podemos distinguir un orden cronológico, muchas veces lacónico y otras en extremo exhaustivo, en la descripción de los acontecimientos relevantes ocurridos entre 1577 y 1624 en la Ciudad de México. Situando un enfoque crítico en torno a esta producción histórico-literaria es posible dividir la obra en, por lo menos, cinco partes. La primera corresponde al período entre 1577 y 1591, anterior al nacimiento de Chimalpáhin, que coincide literalmente con lo descrito en el final de su “Séptima relación” (Chimalpáhin, *Las ocho* 247-269). Al parecer es un apartado introducido en el *Diario* a fin de entregar información más amplia y acuciosa, y que proviene, muy probablemente, de materiales y textos recopilados o heredados. La segunda parte corresponde a 1592 y 1607. Este período es trabajado de la misma

---

<sup>8</sup> Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*: “El martes 5 de octubre de 1593 entré [a servir] en la iglesia y casa de mi querido padre el señor San Antinio abad, aquí en Xoloco, yo Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin, natural de Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan Chalco” (51). He ahí el momento en el cual comienza a habitar la metrópoli virreinal.

manera, es decir, exponiendo avatares y acontecimientos de forma progresiva, algunas veces de forma muy directa, otras muy ornamentada, detallando los personajes históricos involucrados y sus consecuencias en términos sociales, verbigracia, la muerte de clérigos, las celebraciones públicas o bien varias informaciones misceláneas. La tercera parte corresponde al año de 1608 y, según parte de la crítica, es el *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España* (1606) de Henrico Martínez la obra que lo influencia transversalmente (Rodrigo Martínez 29). Por ello notamos los listados de autoridades, a saber, de gobernantes mexicas-tenochcas, de virreyes, oidores y arzobispos de Nueva España. La cuarta parte de la descripción corre entre 1609 y 1615. Son casi doscientas páginas dedicadas en detalle a la descripción de la vida política y social, a los acontecimientos ordinarios y extraordinarios. El registro es acucioso, destacan las fechas importantes en el calendario cristiano, a saber, “Pascua de Resurrección” o “Navidad”, o bien la delicada descripción de los asuntos políticos mayores y espectaculares, es decir, procesiones, funerales, ordenanzas, entre otros. Otro asunto destacable es el relato sobre la matanza de esclavos negros y mulatos durante abril y mayo de 1612. En un sutil movimiento de exposición de los hechos, Chimalpáhin releva los miedos a las revueltas y las sanguinarias decisiones de los españoles a través de encarnizadas descripciones de sus violencias genocidas<sup>9</sup> (*Diario* 279-301). En este apartado es posible reconocer las descripciones sobre los viajeros que pasan por la Ciudad de México, especialmente en 1614, a través de la embajada

<sup>9</sup> Sobre la matanza de esclavos negros y mulatos, destacamos el trabajo realizado por María Elena Martínez, quien permite establecer este tipo de prácticas contra sujetos afrodescendientes en un contexto bajo el cual el orden colonial ejerce diferentes dispositivos de poder, principalmente basados en criterios raciales y de género. Ante ello cabe la pregunta por la forma en que Chimalpáhin se posiciona respecto de la relación con los afrodescendientes. Señala en su *Diario*: “Y dizque, si hubieran dado muerte a sus señores los españoles, ellos luego habrían tomado el gobierno; dizque habría habido un rey negro, el cual desposaría a una mulata morisca de nombre Isabel, para que fuera reina y gobernara en México. Dizque los negros ya se habían repartido todos los pueblos de la Nueva España, donde algunos de ellos habrían de gobernar como duques, otros como marqueses y otros como condes; y dizque los naturales de esta tierra habríamos de ser sus esclavos, pagándoles tributo y sirviéndoles, y que nos habrían de marcar en la mejilla en señal de que ellos eran nuestros amos” (289). En consecuencia, el relato de Chimalpáhin se explica considerando su etnocentrismo y los alcances de un cambio social que no incluye ni favorece a los indios.

japonesa<sup>10</sup> (365-371). Finalmente, la quinta parte corresponde al período entre 1623 y 1624. Claramente, este cierre es un escueto agregado, que, como hemos indicado, pretende incorporar informaciones de un período posterior y que Chimalpáhin extrae tal como indica en su *Diario*: “Del Diario del bachiller Gregorio Martín de Guijo” (413). Aquí el estilo vuelve a ser sucinto y directo, recopilando información política y religiosa relevante y culminando con un cierre aún más lacónico. Sostiene en su *Diario*: “Domingo 3 de noviembre entró por el arco y tomó posesión de su gobierno el Marqués de Cerralvo” (415). A esas alturas, sospechamos, Chimalpáhin estaba ya concentrado en la escritura de sus *Relaciones*, abandonando el *Diario* como parte de su proyecto histórico-literario.

Es posible pensar en los motivos que lo llevan a abandonar el *Diario* en cuanto que proyecto histórico-literario debido a los avatares de su propia vida y su participación en un plan político de rescate y traducción de elementos relacionados con una motivación mucho más profunda existencialmente. Su condición de “recopilador” conduce a la comprensión de sus *Relaciones*<sup>11</sup> (1631), por sobre el *Diario*, como un ejemplo mucho más claro (y necesario) de su talante como “traductor cultural” (Añón; Navarrete; Payàs). En ese contexto, el *Diario* irrumpe como un proyecto diferente. El *Diario* en su propia enunciación profundiza en el uso y la explicación de códigos culturales en una perspectiva móvil en la que se vehiculizan múltiples modos de apreciación y apropiación de los acontecimientos históricos. El modo de registro parece ser aleatorio pero, por el contrario, es correlativo. Hay fechas conmemorativas y períodos del año que se repiten, motivos que se van adecuando a sus tiempos.

<sup>10</sup> Nos referimos al texto de Miguel León-Portilla (“La embajada”) sobre la embajada de los japoneses en México durante 1614. De forma tangencial, queremos remarcar el lugar de la Ciudad de México como *axis mundi* en el contexto del orden colonial hispano. Por ello, es imposible pensar la realidad del mundo colonial novohispano de forma aislada. Esto es trabajado por Ottmar Ette (2012), quien siguiendo la perspectiva transareal remarca los grados de movilidad entre personas y producciones culturales. En este contexto, destaca el lugar del “Galeón de Acapulco a Manila” como vehículo para la transferencia de saberes y tecnologías entre las Indias orientales y la Ciudad de México.

<sup>11</sup> Nos referimos a *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, escritas por Domingo Chimalpáhin entre 1606 y 1631. Las *Relaciones* contienen el acervo histórico del Chalco-Amaquemecan abarcando el período prehispánico y el colonial. Escritas en náhuatl, como hemos señalado, constituyen un ejemplo de su trabajo como traductor cultural y recopilador (cfr. Gruzinski; Lockhart; Navarrete).

En suma, el complejo estilo de articulación en su relato, más allá de la cronología, nos habla de una reflexión selectiva en su ejercicio escritural, particularmente relativa a qué destacar y, por cierto, qué ocultar. En este sentido, el “cómo” es un problema y también una oportunidad que se abre a un posicionamiento móvil y polifónico en torno no solo a su estilo sino a su propositividad como enunciación sobre la experiencia histórica (y su multiplicidad) en Nueva España.

Pues bien, dejemos hablar al texto. Es preciso profundizar en un ejemplo o anclaje para mostrar, como hemos indicado previamente, la escritura codigofágica de Chimalpáhin. Bien sabemos que Chimalpáhin presenta siempre detalles inconmensurables en su sentido histórico-literario y político-cultural. De la múltiple gama de tópicos, personajes y hechos relatados nos concentraremos en uno, a saber, su célebre descripción del eclipse que oscureció a la Ciudad de México el 10 de junio de 1611. Sobre ello, apunta en su *Diario*:

El viernes 10 de junio de 1611, a las 3 de la tarde, sucedió que se cubrió la faz del Sol o, como decían los antiguos, “el Sol fue comido”. La Luna se situó delante del Sol, desapareció completamente la luz del Sol, [porque la Luna] ocultó su resplandor y nos dejó en tinieblas; de repente se hizo como si fueran las 8 de la noche, y cuando oscureció del todo aparecieron las estrellas en el cielo, pero no duró mucho tiempo la oscuridad total, sólo un poco, y luego volvió a aparecer el Sol.

Como se acaba de decir, ocurrió lo que nuestros abuelos llamaban “el Sol es comido”; con ello se turbaban [mucho] pues no sabían [por qué o] cómo es que los varios cielos se hallan juntos, están superpuestos, siguen su curso, van girando, se adelantan, va cada uno de ellos siguiendo su camino (229).

El relato inicial posiciona un evento particular en varios sentidos. Destacamos el enlace con el mundo prehispánico en la fórmula “el Sol fue comido” o “oqualoc tonaiuh”<sup>12</sup>. Aquí sobresale la descripción de un

<sup>12</sup> Respecto de la fórmula “el Sol fue comido” seguimos la lectura de Jaime Echeverría García. En este texto, se desmontan los “modos de comprensión” y los “horizontes de expectativa” que entregan sentido a los fenómenos astronómicos en el contexto del pensamiento nahua y mesoamericano. Ahí se propone una lectura que, desde la historiografía y la etnografía, explica las prácticas culturales que rodean a los eclipses tanto en las sociedades nahuas prehispánicas y coloniales, como en las contemporáneas.

fenómeno natural que provocaba caos (“se turbaban”) e incertidumbre (“pues no sabían [por qué] o cómo”) entre los “abuelos”. Es patente que hay un ejercicio argumentativo en Chimalpáhin que recurre a la tradición cultural nahua. Sin embargo, el siguiente párrafo da un giro determinante. Chimalpáhin se refiere a un “libro [intitulado] *Sermonario*<sup>13</sup> que compuso el muy reverendo padre fray Juan Bautista, religioso de San Francisco, lo compuso en náhuatl y en él habla acerca del Sol, [explica] cómo parece lo ‘que es comido’” (229). A continuación, realiza un acto de “traducción cultural” que traslada el conocimiento occidental al horizonte cultural nahua “pues, al traducir al náhuatl su composición, la está sacando y tomando de las palabras de los filósofos y astrólogos entendidos en [las cosas d]el cielo” (229). Luego, incorpora un largo párrafo en el cual se cita al *Sermonario* y que fortalece una argumentación letrada sobre un evento particular como un eclipse siguiendo la canónica división de los cielos hecha por Ptolomeo. Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*:

He aquí la explicación sobre cómo se oscurecen el Sol y la Luna. El Sol y la Luna no están en un mismo cielo, sino que cada uno [de ellos] está en su propio cielo, y así el Sol se halla en el cuarto cielo; y cada uno de los [varios] cielos superpuestos gira por su cuenta. Y cuando sucede que la Luna se sitúa delante del Sol, precisamente mientras se hallan [así] alineados, [la Luna] tapa los rayos [del Sol] y nos deja en tinieblas, de modo que no podemos ver la luz del Sol (231).

En este punto podemos sostener que Chimalpáhin ostenta su conocimiento sobre el eclipse como una superposición en los cielos y una alineación en los astros. Luego, refiere al eclipse como fenómeno astrológico y filosófico, y a la vez explica la condición de sus “abuelos” y por qué carecían de este conocimiento. Señala Chimalpáhin en su *Diario*:

Estas palabras, que, como ya se dijo, están tomadas de un libro de astrología, son obra y pensamiento de grandes sabios, de los filósofos y astrólogos que estudian y escriben sobre las cosas de la Tierra y sobre la esencia de todo lo que vemos y admiramos. Pero nuestros

<sup>13</sup> El texto citado es el *Sermonario en lengua mexicana* (1606) del franciscano fray Juan Bautista Viseo (1555-1613), del cual Chimalpáhin incorporó en su *Diario* el fragmento sobre los eclipses de sol. La circulación del *Sermonario* (y su influencia en el *Diario*) confirma su condición de “modelo” o “referencia” de carácter “letrado” en la comprensión del ejercicio escritural de Chimalpáhin (Rodrigo Martínez 30).

abuelos los antiguos, que aún eran gentiles, nada sabían acerca de esto, y por eso [tanto] se turbaban (231).

En la cita se cierra lo que podemos identificar como una aclaración respecto del fenómeno celeste conforme a los paradigmas de la época y, ciertamente, el ya indicado reconocimiento al saber “gentil” de “nuestros abuelos” que “nada sabían acerca de esto”. Sin embargo, una vez entregada esta aclaración, Chimalpáhin formula un relato que podemos aventurar que fue obtenido ya no de los libros. El relato advierte cómo “los sabios españoles, esos que entienden en [las cosas d]el cielo y que se llaman astrólogos” (233) predijeron el eclipse. Señala Chimalpáhin: “[E]l viernes 10 de junio, se cubrirá la faz del Sol y se hará de noche; a las 11 horas comenzará a amarillear hasta que se oscurezca, y a las 2 de la tarde [todo] habrá terminado, y volverá a clarear” (233). Destaca la recomendación realizada: “Que nadie mire [entonces] hacia arriba, que todos se abstengan de [mirar] hacia allá, que se encierren en sus casas” (233). En el siguiente párrafo, sostiene que esta recomendación fue tomada seriamente: “[C]uando llegó el momento en que habían dicho los sabios que el Sol comenzaría a ponerse amarillo, a opacarse y oscurecerse, todos los españoles y los naturales se encerraron en sus casas” (233). No obstante, la predicción adolecía de la imperfección humana. El relato detalla que la predicción de los sabios astrólogos fue acertada en el día pero no en el horario. Indica Chimalpáhin en su *Diario*:

Pasado ya el tiempo y el momento que había dicho los sabios, cuando dieron las 2 y media, finalmente comenzó a amarillear, y lentamente se fue oscureciendo, ya no alumbraba tan fuerte [el Sol], y las nubes se fueron poniendo sobre el Sol. Y porque ya había pasado [el momento] en que, [según] habían dicho los sabios, comenzaría a oscurecer, [es decir] las 11 horas, para ir a terminar a las 2, cuando nuevamente aparecería el Sol, por haber pasado [ese momento], mucha gente pensó que ya no sucedería lo que habían dicho los sabios que le pasaría al Sol. Los tacharon, pues, de mentirosos, y algunos españoles decían: “[Nos] mintieron, ¿qué saben ellos?, quizá nomás se emborracharon, quizá de su borrachera [salió] lo que dijeron los sabios astrólogos que sucedería; ya es el momento, y nada sucede” (233).

Más allá del error en la medición o la embriaguez, el eclipse sucedió y tomó por sorpresa a algunos. En este contexto, Chimalpáhin integra la descripción directa del evento celeste. Seguimos lo señalado en su *Diario*:

Y como al tiempo en se oscureció sobre nosotros, cuando el Sol nos dejó en tinieblas, los naturales de esta tierra no sabíamos cómo es que los cielos van siguiendo su curso y girando, cómo sucedió ahora que vinieron a encontrarse el Sol y la Luna [...] por esta razón todos temieron y se espantaron, los hombres y especialmente las señoras, y también los naturales [y nuestras] mujeres; todos se encerraron en sus casas, teniendo junto a sí a sus hijos, y mientras estaba oscuro lloraban y gritaban diciendo: “¿Qué pasa?, ¿qué quiere de nosotros Dios nuestro señor?: ¡ay de nosotros!, esto es por nuestros pecados”. Solo dejaron de llorar cuando se acabó y desapareció la oscuridad; y algunos, hombres y mujeres, se refugiaron en las iglesias, donde estaban rezando. Porque los religiosos también habían predicado que sucedería lo que ahora sucedió, diciendo: “Que nadie tema ni espante cuando el Sol sea comido, porque estará oscuro sólo un momento; venid a reuniros en la iglesia donde nosotros os confortaremos”; y por eso algunos se refugiaron en la iglesia (235-237).

El relato expone las reacciones de los indios (“los naturales de esta tierra no sabíamos”) y de los españoles (“los hombres y especialmente las señoras”) en torno a este acontecimiento. Remitiendo al temor y el espanto, que tanto españoles como naturales experimentaron, recrea esa extraña sensación frente a lo desconocido. En ese contexto, el enlace que realiza con su referencia a la “iglesia” puede ser considerado como un ejemplo de la autoridad del discurso religioso (“[p]orque los religiosos también habían predicado que sucedería lo que ahora sucedió”), que en tal particular coyuntura jugó un rol de contención social frente a la histeria y la confusión colectiva.

Luego, una vez descrito el evento celeste, Chimalpáhin nos muestra un comentario algo escéptico y crítico sobre los efectos del eclipse:

Los sabios astrólogos también dijeron que por esto que aconteció se denota que un reino va a perecer, aunque no se sepa dónde va a suceder ni por qué perecerá, y que también un personaje importante, [quizá] un príncipe, morirá, aunque tampoco sepa quién morirá o en qué país, pues dónde hayan de suceder [estas cosas] se sabrá hasta que sucedan; pero ya apareció [todo] en el Sol, cuando se oscureció, ya se ha prefigurado cómo sucederá.

Sobre esto que sucedió el dicho viernes y que se llama “el Sol fue comido”, aquí se ha puesto toda la relación de cómo sucedió, para que por ella puedan ver y enterarse todos los que en el futuro han de nacer y venir a vivir sobre la tierra, [tanto] los que nunca verán algo semejante, [como] los que alguna vez en algún lugar lo verán, aunque todavía falta mucho y han de pasar muchos años antes de que otra vez suceda, y entonces nuevamente puedan ver y admirar cómo se ocultará el Sol y será comido, como nos ocurrió a nosotros ahora en este presente año (239).

Chimalpáhin destaca respecto de los “sabios astrólogos” que su “ciencia” no es completamente cierta, pues queda en el ámbito de la especulación y la ficción todo aquel impacto del eclipse en la vida humana en una dimensión política (“un reino va a perecer” o, bien, “un príncipe morirá”) por carecer de una clara causalidad (“pues donde hayan de suceder [estas cosas] se sabrá que sucedan”). Por eso llama la atención el párrafo siguiente, en el que vuelve sobre la metáfora “el Sol fue comido” para explicar el eclipse y se releva su condición de registro (“relación de cómo sucedió”) para quienes “han de nacer y venir a vivir sobre la tierra”.

Nuevamente, “el Sol fue comido” parece ser la mejor manera de condensar conceptualmente lo que significa un eclipse. Esto implica reconocer las características particulares que contenían los eclipses para el mundo cultural nahua, a saber, su lugar en la vida política y su condición sacrificial (Jaime Echeverría). Siguiendo este camino, el relato del eclipse finaliza con un comentario que nos alerta sobre esta dimensión política y sacrificial en el horizonte cultural nahua y de sus implicaciones en las calles de la Ciudad de México. Sostiene Chimalpáhin en su *Diario*: “Después que el Sol fue comido, mucha gente, tanto españoles como naturales, comenzaron a ser asesinados a estocadas en la ciudad de México; el año de 1611 vino a terminar con esos asesinatos” (239). Este comentario final expone, ulteriormente, los efectos sociales (político-sacrificiales) del eclipse y que, de alguna manera, precisamente en cuanto que “asesinatos a estocadas”, de forma sutil persisten a la vez que resemanizan los códigos culturales precortesianos.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos posicionado el *Diario* de Chimalpáhin como una modulación de la “crónica mestiza” (Lienhard) que, desde el horizonte lingüístico-cultural de una escritura en náhuatl (Gruzinski; Lockhart; Schroeder) y a partir de la interacción e interrelación entre diferentes “tradiciones históricas” (Navarrete), desarrolla un ejercicio de recodificación sobre la historicidad del mundo cultural novohispano. Sin embargo, deseamos fortalecer algunos elementos referidos al concepto de escritura codigofágica y su relación con el *Diario* de Chimalpáhin. El sentido de una escritura codigofágica se juega en mantener y potenciar una tensión creativa. Esto responde a la imposibilidad de alcanzar una síntesis armónica en el “devorarse” entre códigos culturales (Echeverría, “La identidad evanescente” 63). Con ello, la escritura codigofágica se constituye en tanto modo de enunciación-interpretación que operativiza la interacción entre los códigos culturales explotando sus asimetrías como el basamento para una transacción creativa. Ejemplo de ello es el uso de fuentes, referencias y materiales que Chimalpáhin recopila y resemaniza en la composición de su texto cultural. La selectividad y la tensión en torno a qué decir y qué omitir, cómo y por qué decirlo, a nuestro juicio, determina el sentido codigofágico en la obra de Chimalpáhin. El *Diario* como una escritura codigofágica, y de forma ejemplar en su descripción del eclipse de junio de 1611, profundiza en el reconocimiento de diferentes posiciones de enunciación-interpretación, soslayando la unidireccionalidad discursiva y vectorizando de forma multidireccional el “encabalgamiento de proyectos de sentido” (Echeverría, “Valor”: 190). En consecuencia, en el *Diario* de Chimalpáhin se consolida el ejercicio de una escritura codigofágica, es decir, una escritura que persiste en la resignificación y la recreación múltiple y conflictiva de códigos culturales como el escenario para “nuevas instauraciones de posibilidades sémicas” (190). Finalmente, la perspectiva de una escritura codigofágica nos presenta cómo en el *Diario* de Chimalpáhin (siendo este parte de la producción escritural de un tipo específico de indios, a saber, cronistas indios, ladinos, traductores culturales) múltiples experiencias históricas e identitarias logran sobrevivir, negociar y reconducirse mediante el código alfabético europeo en un horizonte rememorativo que, a su vez, reconfigura su mundo cultural en una narración histórico-literaria de los eventos y avatares acontecidos en la Ciudad de México durante tiempos coloniales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, ROLENA. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven/Londres: Yale Univerity Press, 2007. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “El indio ladino en el Perú colonial”. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*. Manuel Gutiérrez Estévez et al, eds. Madrid DF: Siglo XXI, 1992. 369-375. Impreso.
- AÑÓN, VALERIA. *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor, 2012. Impreso.
- BAJTÍN, MIJAÍL. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986. Impreso.
- BENJAMIN, WALTER. “Sobre la facultad mimética”. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Caronte, 2007. 109-112. Impreso.
- BERNAND, CARMEN. “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla, coord. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001. 105-131. Impreso.
- BHABHA, HOMI. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2007. Impreso.
- CHIMALPÁHIN, DOMINGO. 1631. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Diario*. 1606. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001. Impreso.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores, 2011. Impreso.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. “La identidad evanescente”. *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial, 2001. 57-77. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La modernidad de lo barroco*. México DF: Era, 2005. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Meditaciones sobre el barroquismo”. *Modernidad y blanquitud*. México DF: Era, 2010. 183-207. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “Valor de uso: ontología y semiótica”. *Valor de uso y utopía*. México DF: Siglo XXI, 2012. 153-197. Impreso.

- ECHEVERRÍA GARCÍA, JAIME. “El Sol es comido’: representaciones, prácticas y simbolismos del eclipse solar entre los antiguos nahuas y otros grupos mesoamericanos”. *Revista Española de Antropología Americana* 44.2 (2014): 367-391. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/50721>. Digital.
- ETTE, OTTMAR. “EntreMundos o la relacionalidad transarchipiélica de Nueva España”. *Revista Iberoamericana* 48.12 (2012): 157-170. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/452/137>. Digital.
- FOUCAULT, MICHEL. *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI, 2001. Impreso.
- GARIBAY, ÁNGEL MARÍA. *Historia de la literatura náhuatl*. México DF: Porrúa, 2007. Impreso.
- GRUZINSKI, SERGE. *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: Siglos XVI–VIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2001. Impreso.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México DF: Editorial Joaquín Mortiz, 1964. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966. Impreso.
- \_\_\_\_\_. “La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin”. *Revista Estudios de Asia y África* 16.2 (1981): 215- 241. Impreso.
- LIENHARD, MARTIN. “La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17 (1983): 105-115. Impreso.
- LOCKHART, JAMES. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2015. Impreso.
- MARTÍNEZ, MARÍA ELENA. “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”. *The William and Mary Quarterly* 61.3 (2004): 479-520. Visitado el 7 de diciembre de 2016. <http://www.jstor.org/stable/3491806?origin=JSTOR-pdf>. Digital.

- MARTÍNEZ, RODRIGO. "El *Diario* de Chimalpáhin". *Revista Historias* 95 (2006): 25-40. Visitado el 7 de febrero de 2016. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/2198/2123>. Digital.
- MIGNOLO, WALTER. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press, 2000. Impreso.
- NAVARETE, FEDERICO. "Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural". *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Danna Levín y Federico Navarrete, coords. México DF: Universidad Autónoma de México, 2007. 97-112. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Impreso.
- NEMSER, DANIEL. Primitive Accumulation, Geometric Space, and the Construction of the "Indian". *Travesía. Journal of Latin American Cultural Studies* 24.3 (2015): 335-352. Impreso.
- O'PHELAN, SCARLETT Y CARMEN SALAZAR, eds. *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005. Impreso.
- ORTEGA, AURELIANO. "¿Qué pregunta la filosofía desde América?". *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas*. Ana Cristina Ramírez Barreto, coord. Quito: Abya Yala, 2011. 17-43. Impreso.
- PAYÀS, GERTRUDIS. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Madrid/Fránfort: Iberoamericana/Vervuert, 2010. Impreso.
- PRATT, MARY LOUISE. "Arts of the Contact Zone". *Profession* 91 (1991): 33-40. Impreso.
- ROMERO GALVÁN, JOSÉ RUBÉN, coord. *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Impreso.
- SCHROEDER, SUSAN. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson: Arizona University Press, 1991. Impreso.
- STOLL, EVA. "Competencia escrita, pragmática textual y tradiciones discursivas en la historiografía colonial (en los siglos XVI y XVII)". *La renovación de la palabra en el bicentenario de la Argentina. Los colores de la mirada*

*lingüística*. Víctor M. Castel y Liliana Cubo de Severino, eds. Mendoza: Editorial Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Cuyo, 2010. 1273-1284. Impreso.

VIVEROS, ALEJANDRO. “Aproximaciones al contenido filosófico político de la noción de indio en Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (1570) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1615)”. *Revista Diálogo Andino* 49 (2016): 357-369. Visitado el 7 de febrero de 2016. <http://www.scielo.cl/pdf/rda/n49/art32.pdf>. Digital.

Recepción: 15.09.2016

Aceptación: 13.12.2016

