

ELEMENTOS FILOSÓFICO-POLÍTICOS EN LA HISTORIA DE LA CONQUISTA (1599) DE CRISTÓBAL DEL CASTILLO*

POLITICAL PHILOSOPHICAL ELEMENTS ON CRISTÓBAL DEL
CASTILLO'S HISTORIA DE LA CONQUISTA (1599)

Alejandro Viveros Espinosa

ORCID 0000-0002-5788-8974

Universidad de Chile
Santiago de Chile, Chile

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo reconocer algunos elementos filosófico-políticos presentes en la *Historia de la Conquista* (1599) de Cristóbal del Castillo. Para ello nos focalizaremos, por una parte, en su narración de la Noche Triste y, por otra, en sus referencias a uno de los calendarios mesoamericanos, el *tonalpohualli*. Procuraremos establecer algunas consideraciones en torno a las ideas de Cristóbal del Castillo, poniendo en escena el contenido filosófico-político presente en las letras de este cronista, abriendo con ello espacio para reconsiderar el lugar de esta poco conocida obra y el sentido de su relato en el mundo cultural novohispano.

Palabras clave: Filosofía política, Historia de la Conquista, Cristóbal del Castillo, Nueva España.

Resumo

Este artigo visa reconhecer alguns elementos filosóficos-políticos presentes na *História da conquista* (1599) de Cristóbal del Castillo. Para isso, focaremos, por um lado, em sua narração da Noite Triste e, por outro, em suas referências a um dos calendários mesoamericanos, o *tonalpohualli*. Tentaremos estabelecer algumas considerações em torno das ideias de Cristóbal del Castillo, encenando o conteúdo político-filosófico presente nas cartas deste cronista, abrindo espaço para

Abstract

This essay aims to identify some politico-philosophical elements present in the *History of the Conquest* (1599) written by Cristóbal del Castillo. To this purpose we will focus, on the one hand, on his narration of the Noche Triste (The Night of Sorrows) and, on the other, on his references to one of the Mesoamerican calendars, the *tonalpohualli*. We will put forward some considerations around Cristóbal del Castillo's ideas, highlighting the politico-philosophical content present

*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)".

reconsiderar o lugar dessa obra pouco conhecida e o significado de sua história no mundo cultural novohispano.

Palavras-chave: Filosofia política, História de la Conquista, Cristóbal del Castillo, Nova Espanha.

in the chronicler's personal letters, in order to reconsider the significance of his story-telling and the place this little-known work occupies in the cultural world of New Spain.

Keywords: Political Philosophy, History of Conquest, Cristóbal del Castillo, New Spain.

Y este libro será como si siempre estuviera brotando, siempre estuviera germinando, siempre estuviera viviendo, para que en él vean y admiren todas las cosas que no vieron y que nadie conoce bien. Y por eso te ruego que te dignes recibir alegremente todo mi trabajo, mi esfuerzo, para el que trabajé, viví velando todo el tiempo que trabajé (CASTILLO, 2001, p. 129-131).

Este trabajo pretende un acercamiento filosófico político a una obra producida durante la primera etapa de la colonización en Nueva España, específicamente, en una crónica escasamente trabajada o bien considerada una crónica menor: la *Historia de la Conquista* de Cristóbal del Castillo. Nuestro objetivo es analizar e interpretar esta obra destacando algunos elementos que componen sus reflexiones filosófico-políticas y reconociendo cómo se integran y tensionan los horizontes culturales europeos e indígenas. En consecuencia, nos dedicaremos a la explicitación de algunos contenidos o elementos filosófico-políticos específicos en la *Historia de la Conquista*, especialmente, su narración sobre la Noche Triste y la referencia a uno de los calendarios mesoamericanos, el *tonapohualli*. Procuraremos establecer algunas consideraciones en torno a las ideas de Cristóbal del Castillo, poniendo en escena la proyección filosófico-política presente en las letras de este cronista novohispano, abriendo con ello espacio para reconsiderar el lugar de esta poco conocida obra.

Pues bien, siguiendo la definición de José Ferrater Mora (1994), remarcamos que la filosofía política como un área específica de la filosofía responde, en términos generales, a un cuestionamiento por las formas de gobierno, la justicia y la libertad. Un análisis fundamental para el caso americano es el célebre ensayo de Silvio Zavala (1994), donde posiciona la pregunta por una filosofía política de la conquista de América y recoge en su análisis los antecedentes filosóficos canónicos. Ahí cuestiona un evento central relativo a los indios en la discusión hispana durante el siglo XVI en Salamanca y, particularmente, en el análisis de la disputa de Valladolid en

términos de su impacto en la comprensión cristiana de la libertad como un estadio preparatorio para la emancipación latinoamericana y sus corolarios republicanos (liberales). En consecuencia, lo central en Zavala es una reflexión por la conquista -y la colonización- que se explica a través de un cuestionamiento tanto por el sentido de la libertad, como por la humanidad del indio. Seguimos a Zavala, en términos de volver a pensar al indio, no obstante, el énfasis en nuestro acercamiento está puesto en las posibilidades de enunciación e interpretación que conducen una reflexión filosófico-política en articulación. Buscamos una aproximación filosófico-política focalizada en la apropiación, transferencia y circulación de algunos elementos que responden a un cuestionamiento sobre las formas de organización socio-política, desde su propio posicionamiento enunciativo. En nuestra aproximación subrayamos las proposiciones de la “nueva filología” (*New Philology*) o “etnohistoria filológica” (*philological ethnohistory*) porque relevan las posibilidades de interpretación en las múltiples producciones escriturales y pictográficas de sujetos “indios” durante el periodo colonial (LOCKHART, 2007; RESTALL, 2003). Estas producciones alcanzan un renovado potencial crítico precisamente debido a su atención sobre los contextos lingüísticos y culturales (nahua y europeo) junto con sus condiciones de transferencia y circulación dentro del mundo colonial novohispano (LOCKHART, 2015).

En suma, proponemos ver cómo en la *Historia de la Conquista* se desarrolla la recomposición de una subjetividad alternativa, esto es, el indio, desde la positividad discursiva de los elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados luego del encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental. Queremos destacar cómo esta escritura alude –de forma directa– al intercambio y la transferencia de códigos culturales –junto con sus asimetrías– como elemento central. En ella se reconstruyen no solo los acontecimientos de la conquista de México, sino que también se articula la posición de enunciación de los propios indios. Esto conduce un posicionamiento enunciativo que no se resta de ser parte activa de un proyecto mayor, civilizatorio y moderno, que acontece en el Nuevo Mundo. *Ergo*, a partir de estos relatos histórico-literarios es posible evidenciar un “proyecto civilizatorio indiano”. Éste, ulteriormente, nos propone un horizonte de pregunta útil al momento de reflexionar en torno a los elementos filosófico-políticos específicos presentes en esta obra.

La *Historia de la Conquista* de Cristóbal del Castillo

La obra de Cristóbal del Castillo está mayormente perdida y lo que queda es un material mutilado, fragmentario, escrito en náhuatl. Por lo tanto, cualquier acercamiento hacia sus ideas es siempre complejo. Así también, se conoce muy poco de la biografía de Cristóbal del Castillo, algunos autores

afirman que fue un indígena o mestizo con cultura indígena, con un origen social aparentemente modesto, cristiano y educado en la tradición europea (NAVARRETE, 2001, p. 11-14). Otros sostienen que pertenecía a “algún pueblo del área de Texcoco” (PASTRANA, 2009, p. 255). Es claro que fue un indígena educado puesto que conocía la historia mexica y eligió escribir alfabéticamente sus narraciones en náhuatl. No obstante, es la condición bicultural la cual nos interesa recalcar al momento de comprender su figura histórica. Ora indio, ora mestizo, el aporte fundamental de la obra de Cristóbal del Castillo recorre dimensiones culturales por sobre aquellas raciales.

En términos de la historia del manuscrito, sabemos que la *Historia de la Conquista* fue probablemente compuesta entre 1596 y 1599: “Y ahora termina la escritura de este libro, el miércoles 14 de la cuenta del mes de julio, del año 1599” (CASTILLO, 2001, p. 133). Sus obras pasaron por Horacio Carochi (1586-1666) de quien proviene la información más antigua sobre su persona. El jesuita emplea la obra de Castillo para autorizar su trabajo lingüístico en el que utiliza varias expresiones y palabras de nuestro autor (CAROCHI, 1993 [1645]). Asimismo, Francisco Javier Clavijero (1731-1787) también tuvo acceso a estas obras y describe a Del Castillo como un mestizo que recrea la historia de la migración mexica (CLAVIJERO, 1991 [1780]). Sabemos también que estos materiales pertenecieron a la biblioteca de Antonio de León y Gama (1735-1802), siendo nombrados en sus investigaciones históricas y utilizados en su interpretación de la “piedra solar” (LEÓN Y GAMA, 1978 [1790]). A su muerte, dicha colección pasó a manos de José Antonio Pichardo (1754-1812), con su muerte la “colección de manuscritos pasó a los herederos de León y Gama, y de éstos al francés J. M. Aubin” (NAVARRETE, 2001, p. 15). Joseph Marius Aubin (1802-1891) lleva su colección a Francia, aún cuando en ésta ya no se encontraba el manuscrito original sino la fragmentada copia de Pichardo. Es necesario remarcar el aporte central del “abate Antonio Pichardo, un criollo de principios del siglo XIX que copia parte de las *Historias* y así las salvó de su desaparición” (NAVARRETE, 2001, p. 15-16). Pichardo es la bisagra que permite la actual disposición de los fragmentos de Del Castillo¹. Estos fragmentos corresponden a la recopilación de Francisco de Paso y Troncoso (1908), siendo este material el que utiliza Federico Navarrete para su edición y traducción, y que utilizaremos también en nuestro análisis.

Destacamos la edición y la traducción de Navarrete (2001) y, especialmente, su “Estudio preliminar” porque organiza a Del Castillo desplegando una lectura en la cual el cronista representa la voz de los macehuales (indios de clase baja) en un ejercicio de rescate y rememoración hacia un pasado prehispánico que se diluye en los avatares del mundo colonial.

¹ Los fragmentos actualmente se ubican en el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París; los Manuscritos n° 262, 263, 294, 297, 304, 305 y 306 corresponden a las copias de Pichardo.

Ahí identifica las líneas centrales distinguiendo tanto la construcción del texto como sus contenidos, tópicos y temáticas específicas. Navarrete señala que siendo una obra que está escrita en náhuatl, es probable que el autor buscara dirigirse a los indígenas, pero también a los frailes que los asistían, que conocían sus lenguas y se preocupaban por rescatar sus historias. Es la ambigüedad de su discurso aquello que consolida una perspectiva que “no parece pertenecer a ninguna tradición específica, no se acoge a ningún discurso que lo trascienda y garantice la verdad de lo que afirma” (NAVARRETE, 2001, p. 71). Del Castillo, en consecuencia, ofrece en sus letras una configuración identitaria polifónica y dúctil, abierta a que en ella resuenen la mixtura de voces, tradiciones y verdades, de elementos culturales a la luz de un objetivo *mayor*, es decir, rescatarlas del olvido.

Por otra parte, recogemos los aportes de Alexander Christensen (1996) en torno a la migración de los mexicas desde Aztlán hacia la Cuenca de México. Christensen busca problematizar los paralelismos entre la migración mexica y los relatos del Viejo Testamento, especialmente, el célebre éxodo de Egipto, particularmente en su otra obra conocida, la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*. Siguiendo a Christensen, Del Castillo pretende escribir un texto que podemos comprender como una “historia religiosa”. Para ello retoma la tradición e historia indígena y más allá de replicar un códice prehispánico en prosa o bien adoptar un modelo europeo ya usado para la escritura histórica, escribe un texto nuevo, un trabajo de mérito a los ojos hispanos al momento de relatar la historia de los orígenes mexicas y el sentido de su migración.

Miguel Pastrana (2009) sigue este problema. Su análisis sobre las obras de Del Castillo caracteriza a los mexicas como un pueblo o gente belicosa. Pastrana señala que el gesto estilístico de Del Castillo consiste en consolidar un pasado prehispánico a través de dos vertientes. Por una parte, la de los “antiguos pobladores” sometidos por los mexicas que, si bien tenían falsos dioses, rendían a ellos un culto pacífico; y por otra: los mexicas, “seguidores del demonio e introductores de las terribles guerras de conquista y del sacrificio humano” (PASTRANA, 2009, p. 256). Ambas vertientes funcionan como fundamentos del relato diaspórico que refiere a la participación de estos dos tipos de indios, en el cual el objetivo de Del Castillo parece ser marcar una diferencia cualitativa entre ambos.

Así también, subrayamos el artículo de María Inés Aldao (2016) que persiste en una lectura de las obras de Cristóbal del Castillo que reconoce a estas producciones novohispanas como fuente de información de gran profundidad sobre el México colonial. Aldao aborda las obras de Del Castillo desde un enfoque que enfatiza en los elementos retóricos y literarios reflexionando sobre el complejo modo en que las tradiciones indígena y europea inciden

en su discurso. En su análisis demuestra cómo conviven de forma tensionada el discurso occidental y la oralidad indígena proveniente de cantos nahuas a partir de un análisis centrado en los cruces existentes entre la retórica oral nahua preconquista y postconquista y las narraciones presentes en las *Historias*.

Ahora bien, volviendo al texto, es posible establecer que en la *Historia de la Conquista* se nos presenta una lectura multidimensional de los acontecimientos relacionados con la llegada de Cortés a Tenochtitlan. Dentro de la narración distinguimos algunos ejemplos que nos permiten rastrear un contenido filosófico político, por una parte, la narración de la célebre Noche Triste y, por otra, sus indicaciones sobre uno de los calendarios mesoamericanos, el *tonalpohualli*.

Ciertamente, los acontecimientos de la Noche Triste² son el grueso del relato y en esta narración destacan algunos elementos específicos, especialmente en el levantamiento mexica y la persecución de las tropas de Cortés. Al respecto indica Cristóbal del Castillo:

Entonces llegaron allá a Coatechimanantitlan, hasta el cuarto canal, el lugar llamado Canal Tolteca. Pero ahí fueron vistos, [se vio] que salían, que se iban perdiendo en la noche, que iban a escapar secretamente de noche los españoles y todos los tlaxcaltecas. [...]

E inmediatamente, entonces, una persona, un hombre, vino a dar voces desde arriba [del templo] de Hutzilopochtli, y por doquier sobre toda la gente sonó claramente el llamado, pues toda la gente lo escuchó entre los mexicas y tlatelolcas. Y de este modo supieron que era él, el *tlacatecólol*/Tetzauhtéotl, quien [los] llamaba, puesto que toda la gente escuchó que la llamaba. Y dijo para llamarlos:

“¡Guerreros mexicas! Ya van saliendo vuestros enemigos, que vayan rápidamente todas las barcas de guerra”.

En cuanto de esta manera fue oído su llamado, todos lo que también escucharon lo que dijo inmediatamente se levantaron y fueron corriendo a las barcas de guerra, [que estaban] en el gran canal, y también tomaron el camino (CASTILLO, 2001, p. 142-145).

Lo que encontramos en esta cita es el llamado de la divinidad *tlacatecólol*/Tetzauhtéotl como la evocación de una virtud ético-política. Consecuentemente, Del Castillo resalta en medio de la gloriosa victoria militar un contenido filosófico político ligado al horizonte cultural mexica que remarca el valor del guerrero y de la violencia. Este elemento es gravitante al

2 La Noche Triste fue la derrota militar sufrida entre el 30 de junio y el 1 de julio de 1520 por las tropas de Cortés y sus aliados, que se ven forzadas a abandonar de México-Tenochtitlan. Destacamos también el relato de Bernal Díaz del Castillo sobre los eventos de la Noche Triste (DÍAZ DEL CASTILLO, 2017, p. 364-409)

momento de reconocer un contenido filosófico político puesto que canaliza un modo de gobierno basado en un tipo de dominación y en una “virtud guerrera”. Del Castillo presenta claramente este asunto en la *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos*, donde sostiene:

Entonces él, el gran *tlacatecólōtl*/Tetzauhtéotl, se mostró y habló como persona a Huitzilópoč, cuidador del tlacatecólōtl adivino, servidor del tlacatecólōtl. Le dijo:

“¡Oh, mi macehual! ¡Oh, Huítzil! En verdad me causas mucha compasión tú, y mucha todos vosotros mis macehuales, los ribereños mecitin. Pero ya fui a observar dónde está el lugar bueno y recto, el único lugar que es como éste, donde también hay un lago muy grande, donde todo crece, todo lo que habréis de necesitar [...] Pero allá donde os doto, donde os prometo tierras, es en la tierra de otros, pues ya por doquier están asentados, y en ninguna parte está desocupada” (CASTILLO, 2001, p. 95).

Del Castillo desarrolla un relato sobre la diáspora mexicana desde el mítico “Chicomóztoc Aztlán” (CASTILLO, 2001, p. 87) y expone esta relación en el mito fundacional. Considerando las propuestas de Alfredo López Austin (1973) y Serge Gruzinski (1989) es posible utilizar el concepto de Hombre-Dios para comprender este pasaje, específicamente en la convergencia entre el “gran *tlacatecólōtl*/Tetzauhtéotl” (divinidad) y “Huitzilópoč” (humano). Ahora bien, junto con estas ideas, es necesario recalcar una perspectiva centrada en el sentido de la relación entre lo humano y lo divino, en este caso ejemplificadas en una promesa diaspórica. Sobre ello Federico Navarrete (2018) tiene algunas indicaciones sugerentes sobre la relación entre lo humano y lo divino a través del acto sacrificial. Navarrete propone un trasfondo cosmohistórico –y cosmopolítico (LATOURET, 1993)– en el cual el acto de unión sacrificial entre hombre-dios conduce un proceso de transformación o construcción de la deidad Huitzilopochtli como deidad tutelar, constituyendo un elemento central en la narración sobre la migración mexicana.

Entonces, la promesa migratoria, pagada simbólicamente con sacrificios y sangre, es una promesa hecha para guerreros. La promesa es elocuente: tierras para conquistar y una forma de gobernar sobre sus habitantes. Del Castillo indica sobre esto: “los que gobernarán no [serán] más que aquellos, los que ya [son] guerreros, ya han capturado, los *tequihuaque*” (CASTILLO, 2001, p. 101). A través de la violencia los guerreros mexicanos (*tequihuaque*) mantienen su poder y gobiernan sobre otros. En este sentido, podemos sostener que Del Castillo narra la historia mexicana a la vez que revela la naturaleza violenta (y los orígenes) de su clase dominante, donde el liderazgo político mexicano está fundado en relaciones de dominación materiales y simbólicas que funcionan como basamento para una autoridad y una virtud ético-política.

Por otra parte, queremos profundizar en la explicación que Del Castillo desarrolla en torno a uno de los calendarios mesoamericanos, la cuenta de días en veinte trecenas, el *tonalpohualli*, y que refiere en su texto (CASTILLO, 2001, p. 162-175). Nuestra lectura destaca que al incluir su explicación sobre el *tonalpohualli* y su “contar de los días”, Del Castillo nos permite avizorar e integrar su función en el ordenamiento social como parte del contenido filosófico político de esta obra.

Las referencias a los calendarios mesoamericanos son siempre difíciles y la presencia de calendarios en códices y crónicas, prehispánicos y coloniales, es un asunto bien conocido. Sin embargo, es posible distinguir, dentro de los estudios sobre el tiempo y las temporalidades en Mesoamérica, algunas corrientes de interpretación bajo las cuales los sistemas calendáricos han sido agrupados conforme a criterios, principalmente, arqueológicos, lingüísticos y etnohistóricos. Destacamos dentro de las numerosas investigaciones sobre los calendarios mesoamericanos los trabajos de Paul Kirchhoff (1950), Alfonso Caso (1967), Johanna Broda (1969) y Anthony Aveni (1975, 1980), entre otros, particularmente relacionadas con la clasificación y descripción de las “cuentas de los días” y las diferentes tradiciones culturales en Mesoamérica, así como de un análisis sobre sus funciones sociales, políticas, religiosas y celebrativas. Asuntos que son profundizados en el trabajo de Rafael Tena (1987) y su concepto de “cronografía”, Michel Graulich (1995) quien releva elementos rituales y celebrativos en la tradición cultural nahua, y Barbara Tedlock (1982) desde una perspectiva etnográfica participativa (con comunidades quiché y, particularmente, con sus *ajk'ij* o “contadores de días”) que comprende la categoría de “tiempo cíclico”. Reconocemos el aporte de Nancy Farriss (1985) a partir de una dicotomía entre una comprensión del tiempo estacionaria y cíclica determinada por oposiciones complementarias, y una comprensión lineal o teleológica. Por su parte, James Lockhart (2015) afirma *grosso modo* la función social y su relación con la estructura político-religiosa de los sistemas calendáricos de tradición nahua y su adaptación del sistema calendárico maya. Alfredo López Austin (2015) sostiene que los calendarios mesoamericanos construyen un sistema cronológico que combina ciclos de diferente duración (ritual o religiosa y laboral o agrícola, íntimamente vinculadas). López Austin reconoce en el ordenamiento calendárico un cargado sentido político comunitario, de reciprocidad, y distingue que el uso de los sistemas calendáricos mesoamericanos responde, en consecuencia, a la vivencia cíclica del tiempo como una forma específica del ordenamiento de la vida o cosmovisión. Es posible integrar también la interpretación de Ferdinand Anders, Luis Reyes y Maarten Jansen (1991) quienes conducen este argumento sosteniendo que la calidad mántica de los calendarios mesoamericanos más bien compone un “calendario adivinatorio o propiciatorio”, determinándolo

como una secuencia de valores y/o cualidades culturales que expresan la vivencia mesoamericana del tiempo.

Remarcamos también las investigaciones de Jesús Galindo (2009) quien, desde un acercamiento arqueo astronómico, establece los principales elementos de las observaciones astronómicas prehispánicas y sus sistemas calendáricos en relación con los movimientos de traslación del sol, la luna y el planeta Venus. Sus investigaciones profundizan en los espacios urbanos y la disposición territorial de sus edificaciones político-religiosas en relación con las mediciones astronómicas prehispánicas (GALINDO, 2013). Finalmente, el trabajo de Ana Díaz (2013) en torno a los calendarios mesoamericanos despliega una relectura sobre el modo de interpretación del *tonalpohualli*. Desde su noción de “epistemología calendárica” Díaz problematiza a las temporalidades, es decir, a las tradiciones culturales de los diferentes sistemas calendáricos y sus relaciones con elementos cosmológicos. Díaz desarrolla un análisis de sus elementos dinámicos, principalmente de acción ritual y celebrativa, definidos desde su interrelación con elementos humanos y no humanos (dioses, astros, animales, entre otros), cuestionando la manera en que se han construido y sistematizado las explicaciones de los calendarios de tradición nahua a partir de las descripciones etnográficas del siglo XVI.

Sin embargo, ¿cuál es el interés de Cristóbal del Castillo por incluir y explicar una cuenta de los días, en específico, al *tonalpohualli*? La palabra *tonalpohualli* aglutina dos términos, a saber, *tonalli*: día y *pohualli*: contar, llevar la cuenta. Alonso de Molina en su *Vocabulario* la define como: “adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo” (MOLINA, 2013, p. 149). Esta indicación es avizora. Primero, es claro que para Molina el *tonalpohualli* es un “ritual” basado en un “calendario antiguo”. En este contexto, es conveniente sumar las reflexiones de Bernardino de Sahagún en cuanto “arte adivinatoria:

Las fiestas movibles que están al fin del calendario recopiladas, salen de otra manera de cuenta que usaban en el arte adivinatoria, que contiene doscientos sesenta días, en la cual hay fiestas y como esta cuenta no va con la cuenta del año, ni tiene tantos días, vienen las fiestas a variarse cayendo en días diferentes un año de otro” (SAHAGÚN, 2001, p. 76).

Sobre ello enfatiza:

Empero la cuenta de la arte adivinatoria a la cual falsamente se llama calendario, es cuenta por sí, porque su fin se endereza a adivinar las condiciones y sucesos de los que nacen en cada signo, o carácter; esta cuenta sabíanla solamente los adivinos y los que tenían la habilidad para aprenderla, porque contiene muchas dificultades y obscuridades. Y a éstos que sabían esta cuenta llamábanlos

tonalpouhque, y teníanlos en mucho y honrabanlos muchos; teníanlos como profetas y sabidores de las cosas futuras, y así, acudían a ellos en muchas cosas, como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas (SAHAGÚN, 2001, p. 258).

Asimismo, es posible integrar la lectura de Diego Durán quien refiere al “calendario antiguo” como:

La cuenta de los años, de los días, meses y semanas por donde esta gente en su infidelidad se regía; los nombres y figuras que a los días tenían dados para conocer los sinos, las venturas, las inclinaciones de los que en ellos nacían; el orden de su calendario y fiestas, así ordinarias, como principales, que cada veinte días celebraban; el bisiestro, la cuenta que de allí redundaba, sin discrepar del sembrar, del coger, del ensillar y encerrar en los graneros, sobre lo cual había tanta cuenta de que había de ser tal y tal día o tiempo, que no había de faltar allí (DURÁN, 2006, p. 219).

En las indicaciones de Sahagún y Durán logramos identificar la perspectiva europea sobre el ejercicio de contar los días en el mundo prehispánico. Sahagún afirma que en cuanto que “arte adivinatoria”, el *tonalpouhque*, no es propiamente un calendario (“falsamente llamado calendario”) pero lo reconoce como un conocimiento críptico que mantenían los *tonalpouhque* o contadores de días. Por otra parte, Durán lo explica desde la “infidelidad” al “calendario antiguo”, reconociendo tanto su dimensión adivinatoria como también su rol en el ordenamiento social y económico. Si volvemos sobre la lacónica definición de Molina: “adivinar por signos o sueños, o sacar las fiestas por su calendario antiguo” (MOLINA, 2013, p. 149), entonces es posible subrayar la primera acepción: “adivinar por signos o sueños”. Claramente lo adivinatorio y lo onírico se muestran en esta dimensión sémica. Así también, es claro que Molina acepta su calidad de “cuenta de días” y, en este contexto, la explicación del *tonalpouhque* retoma su sentido y utilidad no sólo astronómica, señala Molina en la segunda acepción: “sacar las fiestas”, en alusión a un contenido ritual o religioso de carácter social y celebrativo.

Nuevamente, ¿cuál es el interés por incluir y explicar al *tonalpouhque*? Esta vez atendemos las indicaciones de Cristóbal del Castillo:

Lo que primeramente asentamos es el libro del *tonalpouhque*. Lo sigue la cuenta de las fiestas, las veintenas con las que hacían fiesta, y seguirán sus nombres. Y con las veintenas con las que celebraban fiesta era la manera [en que hacían] la cuenta de los meses (*Metztlapouhque*, *metztli*: luna y *tlapouhque*: cuenta)” (CASTILLO, 2001, p. 163).

De modo que hizo acompañar los doce meses de un año, los hizo corresponder con las veintenas con las que festejaba la gente vieja, los ancianos, y también [incluyó] sus nombres. Y enseguida está la cuenta de los años, la que corre de año en año hasta que acaba uno de sus vueltas, [cuando] se atan todos los años, que se llama ‘se atan nuestros años’ (*Toxiuh molpilia*: finalización del ciclo de 52 años). [...]

Primeramente se asienta la sucesión de los días que corren, que son trece. Y en dos partes van listados los que son sus *quecholli* y también los que se hacen sus cargas, que son precisamente la cuenta del *tonalli*, y que también son trece. Y a continuación abajo se dice el juicio de los que nacen en ellos, y se nombran las estrellas que en ellos hablan, los llamados planetas (CASTILLO, 2001, p. 165).

En estas citas se presenta la explicación del *tonalpohualli* o “cuenta de los días” y cómo en éste se presenta también un trasfondo fundamental para la comprensión de la vida de los mexicas (su ordenamiento social y político), que otorga sentido a las labores sagradas y cotidianas, incluyendo las tareas agrícolas, los rituales, las festividades, el orden de las funciones religiosas. No obstante, Del Castillo sostiene que el *tonalpohualli* también canaliza determinaciones o elementos subjetivos, por ejemplo, el otorgamiento del nombre, la suerte o el destino, y otros elementos relativos a un nivel individual de la vida. Notamos que –más allá de las detalladas aclaraciones entre veintenas, trecenas y ciclos– Del Castillo indica: “se dice el juicio de los que nacen en ellos, y se nombran las estrellas que en ellos hablan, los llamados planetas”. En esta dimensión podemos hablar de elementos “mánticos o adivinatorios”, elementos determinados por el “juicio” en su nacimiento y atento a cómo en los designios “las estrellas y los llamados planetas hablan”. Recordamos entonces la segunda definición de Molina: “adivinar por signos y sueños”.

Es posible sostener que para Del Castillo la explicación sobre el *tonalpohualli* es siempre una explicación sobre su modo de vida, sus usanzas y costumbres, que procuran ser traducidas al horizonte cultural europeo y su comprensión del tiempo cristiano-occidental (lineal y progresiva). Advertimos que en el *tonalpohualli* se direcciona (da sentido) al conjunto de las actividades (grupales e individuales) de la sociedad mexicana prehispánica. Esa es la motivación de Del Castillo por explicar y traducir al *tonalpohualli*. Podemos sostener que las reflexiones filosófico-políticas conducen una descripción del *tonalpohualli* como un claro ejemplo de un trasfondo social-individual, que está íntimamente vinculado tanto con el mito y lo arcaico, con el rito y la magia, como con la cotidianidad y con el mundo de la vida.

Finalmente, Del Castillo articula una lectura sobre los enlaces entre los sistemas calendáricos y la reconstrucción de la vida social y política desde el contexto de la apropiación de los horizontes culturales (entre lo prehispánico

y lo europeo-cristiano) durante la primera etapa de la colonización de Nueva España. En corto, la imposición del calendario cristiano desarrolla un proceso de transformación y yuxtaposición sobre elementos indígenas que, a su vez, persisten como contenidos o marcadores culturales, y que sobreviven a través de procesos de adaptación específicos, verbigracia, el *tonalpohualli*.

Consideraciones finales

A modo de recapitulación podemos decir que la *Historia de la Conquista* de Cristóbal del Castillo rememora y reconstruye una experiencia histórica específica. Es menester, por lo tanto, ubicar este asunto desde una perspectiva abierta a delinear otras lecturas que posibiliten reconocer sus motivaciones, expectativas y vectorizaciones. En la *Historia* se entrelaza la recomposición de una subjetividad alternativa, esta es, el indio, desde una construcción discursiva que retoma elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados luego del encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental. A través de estos relatos histórico-literarios es posible comprender su operatividad y evidenciar el proyecto civilizatorio que se cataliza en sus líneas. En ellas se re-construyen no solo los acontecimientos prehispánicos (arcaicos, míticos y fundacionales) o bien aquellos referidos a la conquista (y colonización), sino que también se re-articula la posición de enunciación de los propios indios. Queremos destacar cómo esta escritura alude –de forma directa– al intercambio y la transferencia de códigos culturales –junto con sus asimetrías– como elementos centrales. En esta crónica se gesta la imbricación y la propositividad de un posicionamiento enunciativo que no se resta de ser parte activa de un proyecto mayor, por cierto, civilizatorio, que acontece en Nueva España. Se logra aquí una plataforma para reflexionar sobre los alcances de una propuesta específica en torno al fundamento filosófico político presente en estas obras.

Si retomamos lo indicado podemos establecer el contenido filosófico político de forma específica. Del Castillo posiciona en la diáspora mexicana un elemento filosófico político crucial, a saber, la promesa y la virtud del guerrero y la alianza con Huitzilpochtli en la revuelta de la Noche Triste. A ello dedica una sugerente explicación del *tonalpohualli* en el cual expone el trasfondo y la función social y política en la comprensión y el ordenamiento del tiempo. Asimismo, es plausible reconocer que las motivaciones e intencionalidades que se juegan tras estos escritos son siempre ambiguas y con indicaciones algunas veces evidentes, otras crípticas. En estas “crónicas” (como en otros textos culturales de indios coloniales) encontramos una construcción elaborada desde la negociación con el horizonte cultural europeo, y en medio de ésta, una perspectiva parcial a su propia construcción identitaria, que no olvida ni desmonta lo arcaico (prehispánico) de su alteridad (otredad).

En consecuencia, en la *Historia de la Conquista* se re-direcciona la voz de una civilidad alternativa, de un proyecto civilizatorio que atiende al intercambio de códigos culturales desde la explicitación y rearticulación de los mismos. Cuando desciframos estas obras bajo la consideración de su propuesta civilizatoria es posible observar cómo aquellos elementos indios se relocalizan en medio de la imposición colonial, y cómo la imposición colonial es, a su vez, capaz de adaptarlos e incluso reconocerlos. Hablamos entonces de la canalización de un discurso múltiple que, dentro del entramado colonial, establece –en su realidad política y en textos como los de Del Castillo– una propuesta civilizatoria que sostiene una experiencia histórica construida sobre la base de una conflictiva negociación entre lo prehispánico y lo colonial, en un contexto de supervivencia frente a un cambio radical en el mundo cultural nahua.

Referencias

- ALDAO, M. Tradición y oralidad en las crónicas mestizas novohispanas: el caso Cristóbal del Castillo. *Exlibris*, n. 5, 2016, p. 155-172.
- ANDERS, F., REYES, L. y JANSEN, M. (1991). *El Libro del cihuacoatl. Homenaje para el Año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado códice Borbónico*. México: Akademische Druck-Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- AVENI, A. *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*. Austin: University of Texas Press, 1975.
- AVENI, A. *Skywatchers of Ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1980.
- BRODA, J. *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems*. Viena: Engelbert Stiglmayr, 1969.
- CAROCHI, H. *El arte de la lengua mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983 [1645].
- CASO, A. *Los calendarios mesoamericanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
- CASTILLO, C. Historia de la Conquista. In: CASTILLO, C. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la Conquista*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 [1599], p. 128-175.
- CASTILLO, C. Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos. In: CASTILLO, C. *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la Conquista*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 [1600], p. 85-125.
- CHRISTENSEN, A. Cristóbal del Castillo and the Mexica Exodus, *The Americas*, n. 52, v. 4, 1996, p. 441-464.

- CLAVIJERO, F. 1780. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 1991.
- DÍAZ, A. Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 46, 2013, p. 159-197.
- DÍAZ, A. *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Barcelona: Austral, 2017 [1632].
- DURÁN, D. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. II Tomos. México: Porrúa, 2006 [1579].
- FARRISS, N. Recordando el futuro, anticipando el pasado. Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán. In: FLORESCANO, E. et al. *La memoria y el olvido. Segundo simposio de historia de las mentalidades*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 47-60.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- GALINDO J. La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica. *Ciencias*, n. 95, 2009, p. 66-71.
- GALINDO J. La traza urbana de ciudades coloniales en México: ¿Una herencia derivada del calendario mesoamericano? *Indiana*, n. 30, 2013, p. 33-50.
- GRAULICH, M. *Ritos aztecas. La fiesta de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indígena, 1995.
- GRUZINSKI, S. *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press, 1989
- KIRCHHOFF, P. The Mexican Calendar and the Founding of Tenochtitlan and Tlatelolco. *Transactions of the New York Academy of Science*, n. 12, v. 4, 1950, p. 126-132.
- LATOURE, B. *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993.
- LEÓN PORTILLA, M. *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1964.
- LEÓN Y GAMA, A. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. México: Porrúa, 1978 [1790].
- LOCKHART, J. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- LÓPEZ AUSTIN, A. *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

- LÓPEZ AUSTIN, A. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Era, 2015.
- NAVARRETE, F. Estudio preliminar. In: DEL CASTILLO, C. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 11-85.
- NAVARRETE, F. *Historias mexicas*. México: Turner, 2018.
- MOLINA, A. *Vocabulario de la lengua mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013 [1571].
- PASO YTRONCOSO, F. *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos en lengua náhuatl, por Cristóbal del Castillo a fines del siglo XVI*. Florencia: Tipografía de Salvador Landi, 1908.
- PASTRANA, M. *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México, 2009.
- RESTALL, M. A History of the New Philology and the New Philology in History. *Latin American Research Review*, n. 38, v. 1, 2003, p. 113-134.
- SAHAGÚN, B. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 2001 [1585].
- TEDLOCK, B. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: New Mexico University Press, 1982.
- TENA, R. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- ZAVALA, S. *Filosofía de la Conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Alejandro Viveros Espinosa. Doctor en Estudios Latinoamericanos, Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política, y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Ha participado de cursos, estancias e investigaciones bibliográficas en la Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Brown, Universidad de Potsdam, el Instituto Iberoamericano de Berlín, entre otras. Sus investigaciones se han focalizado en el estudio de la filosofía política presente en el mundo colonial latinoamericano, especialmente a través del análisis e interpretación de crónicas indígenas mesoamericanas y andinas.

E-mail: aviveros@u.uchile.cl

Recibido em: 01/08/2020

Aceito em: 30/10/2019