

ENSAYOS Y REVISIONES TEÓRICAS

**Dimensiones Codigofágicas y Cosmohistóricas del
Altepetl de Chalco en el Diario (1606) de Domingo
Chimalpahin**

*Codiphagic and Cosmohistorical Dimensions of the Altepetl of Chalco in Domingo
Chimalpahin's Diario (1606)*

ALEJANDRO VIVEROS ESPINOSA

PAULINA GUTIÉRREZ URIBE

Universidad de Talca, Chile

RESUMEN Este escrito busca desplegar dos enfoques teórico-conceptuales: la codigofagia de Bolívar Echeverría y la cosmohistoria de Federico Navarrete para la interpretación de una obra específica relativa al mundo colonial mesoamericano, a saber, el *Diario* (1606) escrito por el cronista indígena Domingo Chimalpahin. Nuestro acercamiento es exploratorio, por ello consideraremos la presencia, función y sentidos de un término socio-político complejo en los estudios mesoamericanos: el *altepetl*, a través de un caso específico, Chalco, el *altepetl* de Chimalpahin. Procuraremos explicar los conceptos y dar forma a una lectura que repara en las relaciones e intercambios, reflexionando en cómo se presentan dimensiones codigofágicas y cosmohistóricas en esta particular obra.

PALABRAS CLAVE Chimalpahin; Diario; altepetl; codigofagia; cosmohistoria.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

ABSTRACT This essay seeks to deploy two theoretical-conceptual approaches—Bolívar Echeverría’s codiphagy and Federico Navarrete’s cosmohistory—to interpret a specific work related to the world of colonial Mesoamerica: the *Diario* (1606) written by the indigenous chronicler Domingo Chimalpahin. Our approach is exploratory; therefore, we will consider the presence, function, and meanings of a complex socio-political term in Mesoamerican studies, the *altepetl*, through the specific case of Chalco, Chimalpahin’s *altepetl*. We will seek to explain these concepts and shape a reading that considers the relationships and exchanges within this particular work, reflecting on how codiphagous and cosmohistorical dimensions are presented.

KEY WORDS Chimalpahin; *Diario*; *altepetl*; codiphagy; cosmohistory.

1. Introducción

por círculos de vida
 voy y vengo /soy
 centro, circunferencia,
 área de afuera adentro /
 la línea que se curva
 cerrándose y abriendo
 (Anaya, 2020, p. 60).

Este ensayo busca desplegar dos enfoques teórico-conceptuales para la interpretación de una obra específica relativa al mundo cultural novohispano desde la perspectiva indígena, a saber, el *Diario* (1606) escrito por el cronista indígena Domingo Chimalpahin (1579-1660). En ella consideraremos la presencia, función y sentidos de un término socio-político complejo: el *altepetl*. Dedicaremos cuatro secciones que, a manera de rodeos concéntricos, logran profundizar en contenidos específicos desde diferentes perspectivas y que, conjuntamente, permiten dar forma a nuestro objetivo. La primera sección posiciona los conceptos de codigofagia y cosmohistoria en las reflexiones filosóficas de Bolívar Echeverría y etnohistóricas de Federico Navarrete, respectivamente. La segunda sección remite a la figura de Chimalpahin, aludiendo tanto a su persona como a su producción escritural, encaminando nuestro tratamiento sobre el *Diario*. La tercera sección aborda el concepto de *altepetl* desde algunas aportaciones canónicas en el estudio del mundo cultural nahua. Finalmente, en la cuarta sección reconoceremos algunos contenidos relevantes del relato sobre Chalco, el *altepetl* de Chimalpahin, en función de explorar y distinguir sus dimensiones codigofágicas y cosmohistóricas.

2. Los conceptos de codigofagia y cosmohistoria

Conforme a nuestro objetivo buscamos posicionar y relacionar dos conceptualizaciones contemporáneas que, a nuestro juicio, permiten desplegar una perspectiva teórico-crítica novedosa y útil para la interpretación del mundo colonial mesoamericano. Esto implica retomar dos aportaciones teórico-conceptuales que han tenido un derrotero particular en dimensiones disciplinares no tan lejanas, la filosofía de la cultura y la etnohistoria, y que procuramos establecer de forma complementaria o coperteneiente. Entonces, respecto al concepto de codigofagia:

El mestizaje cultural ha consistido en una “codigofagia” 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 substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse de la de los vencidos (Echeverría, 2001, p. 63).

Por una parte, Echeverría refiere al término “codigofagia” para aclarar su comprensión de la historia cultural como un proceso de intercambio o “mestizaje cultural” en términos de un “devorarse” entre “códigos culturales”, donde el devorador (dominador) y el devorado (dominado) “han tenido que jugarse su propia existencia” en un ejercicio simultáneo de supervivencia y apropiación. Es preciso indicar que su concepto de “codigofagia” retoma el sentido lingüístico-semiótico del término “código”, es decir, como un “conjunto de signos” que, siendo compartidos y consensuados, permiten la comunicación. Ahí destacan los límites del código debido a su componente “normativo” y la relación directa con su “campo instrumental” en el cual se concreta su “existencia social” (Echeverría, 2001, p. 129). Esta noción de “mestizaje cultural”, comprendida en cuanto que “codigofagia”, no carga con las necesidades de fundamentación en elementos culturales “sustanciales” o “esenciales”. Echeverría apunta al modo de construcción y actualización de los códigos puesto que “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” (Echeverría, 2012, p. 190). Con ello, evita el mero “formalismo” atribuyendo a los códigos, a sus significaciones y re-significaciones, una experiencia histórica (historicidad). Pero, ¿quiénes y cómo usan esos códigos?, ¿quiénes y cómo los transforman y construyen? ¿En qué contextos se realiza? Sobre ello, destacamos la propuesta en torno a Malintzin:

Puede pensarse, sin embargo, que la Malintzin de 1519-1520, la más interesante de todas las que ella fue en su larga vida, prefigura una realidad de mestizaje cultural un tanto diferente, que consistiría en un comportamiento activo –como el del los hablantes del latín vulgar, colonizador, y los de las lenguas nativas, colonizadas en la formación y el desarrollo de las lenguas romances– destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos (Echeverría, 2005, p. 25).

Aquí la reflexión sobre Malintzin cuestiona una concepción binaria o bipolar poniendo “en escena” una “tercera forma”. La idea de “una forma tercera” es precisamente la clave para comprender el grado de “creatividad” presente en la figura de Malintzin como un ejemplo descriptivo para pensar la codigofagia y el mestizaje cultural. Esto nos permite reflexionar sobre una noción de mestizaje que no carga con las necesidades de fundamentación en elementos culturales “sustanciales” o “esenciales”. Este es un punto central en su lectura sobre el mundo colonial latinoamericano, denotando el interés en buscar un grado de problematización siempre mayor y de carácter civilizatorio en el cual la figura de una mujer producto del encuentro-choque entre los mundos es el ejemplo para relevar un análisis sobre un proceso histórico-cultural de “larga duración” (Braudel, 2013). Por ello, el mestizaje cultural conduce una pregunta central en su obra y mantiene directa relación con su cuestionamiento en torno al lugar de diferentes subjetividades en este “proceso codigofágico” que comienza a operar en América desde el siglo XVI y que, siguiendo a Echeverría, se consolida durante el siglo XVII, particularmente con la participación de los “macehuales”, indios, mestizos, europeos pobres, afrodescendientes, esclavos (Echeverría, 2005, p. 82). Finalmente, Malintzin puede pensarse como una metáfora para todo este espectro de “agentes codigofágicos”. En una visión amplia es posible reconocer que la noción de codigofagia contiene una llave para acceder y pensar las relaciones entre códigos culturales que, siendo asimétrica, no es por ello unidireccional. La agencia presente en la definición de Echeverría es fundamental en este respecto. Sus propuestas funcionan interrelacionadas y nos iluminan hacia una reflexión crucial donde la Conquista no ha terminado, siendo un proceso histórico cultural aún en construcción, basado en el conflicto de las sociedades indígenas con la modernidad capitalista (Echeverría, 2006, pp. 242-260).

Por otra parte, y desde un enfoque etnohistórico, destacamos el concepto denominado “cosmohistoria” acuñado por Federico Navarrete (2016, 2017, 2018, 2021). En este concepto ubica a sus influencias teóricas, principalmente, en la conceptualización de Isabelle Stengers denominada “cosmopolítica” junto con las aportaciones al concepto hechas por Bruno Latour. Por una parte, Stengers (2014) señala que, al replantear nociones tales como agencia, entidad o ensamblaje y desmontar la noción

de naturaleza descrita por las ciencias básicas, es necesario sumar voces y proposiciones sobre cómo hacer que el pensamiento sea colectivo y opere en presencia y conjunto con otros agentes (seres vivos y no-vivos), que no tienen nada para proponer o bien no pueden hacerlo. Por otra parte, Latour (1993) desmonta la comprensión de la modernidad como normatividad civilizatoria, conduciendo sus postulados a una reinención de la política, entendida desde ahora como construcción de un “cosmos” donde todos los seres existentes convivamos, esto significa, procurar la composición de un “mundo común” (Latour, 2007, pp. 811-812). *Ergo*, las teorizaciones relativas a las interacciones entre humanos y no-humanos y la constitución de colectivos ensamblados buscan redefinir los límites conceptuales en torno a “la política” y “lo político”. La cosmopolítica, entonces, puede ser explicada como una categoría o concepto que, en su diversidad de acepciones, remarca la coexistencia entre la política y lo político, reconociendo las agencias de lo no-humano en ambas. En este respecto, por cosmopolítica apuntamos a un cuestionamiento filosófico crítico en cuanto una ontología política que no está centrada en construir y utilizar enunciados universales o categorías universalizables sino que, por el contrario, está preocupada de cómo aunar, cómo relacionar aquellas unidades incompatibles, esto es, ¿cómo unir lo que es incommensurable? (Maniglier, 2016). A ello, Navarrete conjuga sus ideas con las proposiciones de Eduardo Viveiros de Castro, de quien retoma el “perspectivismo indígena” (amazónico) o “multinaturalismo”, siguiendo un enfoque centrado en las alteridades entre los múltiples seres existentes y no existentes a través de los diversos modos de relación entre éstos. Entonces, estos mundos están compuestos por un conjunto de elementos cuya naturaleza cambia conforme a la identidad del sujeto (quien percibe). Sus propuestas sobre la “equivocación controlada” (Viveiros de Castro, 2004) como método persisten en “una teoría antropológica de la imaginación conceptual, sensible a la creatividad y a la reflexividad inherentes a la vida de todo colectivo, humano y no-humano” (Viveiros de Castro, 2009, p. 7). En corto, ya no se trata de representaciones variables de un único mundo, sino de múltiples mundos que como tales están hechos desde/en las relaciones (Viveiros de Castro, 2015, pp. 189-324).

De igual forma, subrayamos otro concepto fundamental en la composición de la “cosmohistoria”, esto es, el concepto de “cronotopo” (Bakhtin, 1990). Navarrete cataliza en su reflexión sobre el “cronotopo histórico” (Navarrete, 2004) retomando la inspiración literaria incluyendo el reconocimiento de diversos “cronotopos” que componen una “polifonía” o bien una multiplicidad de sentidos constitutiva de toda experiencia histórica (historicidad). Entonces, bajo estas teorizaciones se configura el trasfondo de su propuesta cosmohistórica:

Yo propongo la cosmohistoria como una extensión de este concepto de cosmopolítica para comprender tanto las diferencias como la interacción entre los distintos mundos históricos contruidos por diferentes colectividades en diferentes momentos y regiones del mundo. [...] Los conceptos de cosmopolítica y cosmohistoria nos permiten comprender las maneras en que diferentes sociedades, y también la nuestra, construyen sus propios mundos históricos. Estas configuraciones incluyen actores de toda índole, no sólo humanos, y así extienden las fronteras de sus colectividades más allá de los ámbitos de lo exclusivamente humano y cultural hacia lo natural y lo sobrenatural, por usar los términos con que el pensamiento moderno occidental organiza y construye su propio mundo (Navarrete, 2018, pp. 41-42).

Las ideas de Navarrete al respecto nos conducen hacia el reconocimiento de los diversos agentes (sujetos) y agencias (alianzas y negociaciones) como el basamento para desplegar un enfoque “cosmohistórico”. Este posiciona sus fundamentos y condiciones de posibilidad en la reinterpretación de la relación entre la historia universal, occidental, europeizada y las tradiciones o historias alternativas, en este caso, aquellas indígenas. Lo que está en juego es cómo se articulan y se integran las relaciones entre diferentes dimensiones de las existencias (ontología política) en variados agentes históricos indígenas. Luego, la cosmohistoria:

Reconoce el carácter novedoso de estas negociaciones, es decir, su naturaleza dialógica y creativa, y la manera en que construyeron realidades inéditas que permitieron a los habitantes de los diferentes mundos históricos transitar de uno al otro, o vivir en ambos a la vez (Navarrete, 2021, p. 37).

Un enlace muy atrayente es el realizado por Navarrete (2023) en su texto en torno al *Códice Mendoza* y *El lienzo de Tlaxcala* donde el concepto de codigofagia es utilizado de manera explícita en el análisis de ambos materiales. Su interpretación atiende un contrapunto interesante en ese respecto y puede ser entendida como un diálogo en apertura donde la cosmohistoria en su propio derrotero creativo se enlaza con ideas relativas a la filosofía de la cultura de Echeverría. Será la codigofagia una herramienta para entender las relaciones interétnicas e interculturales presentes en ambos textos. Así lo indica:

Él propuso que las culturas humanas consisten en una multiplicidad de códigos que están constantemente recreadas y modificadas en el presente, a través de procesos creativos y expresivos y como un resultado del cambio social. Estas recreaciones continua permiten que códigos de diferentes origen interactúe entre ellos y se combinen. Codigofagia, el devorar de códigos, ocurre cuando un código cultural absorbe un código “foráneo” en un proceso de producción de una nueva versión de sí mismo, siendo el resulta-

do de una modificación de ambos. Echeverría aplicó este modelo a la colonización de América, proponiendo que los códigos occidentales devoraron a los indígenas, produciendo un nuevo código, el barroco latinoamericano. Usaré este concepto en la dirección opuesta, para demostrar cómo fue el sistema mesoamericano de los *tlacuillo* y los *tlacuilome* mesoamericanos, los escribanos-pintores quienes devoraron a los códigos occidentales de la escritura y representación visual¹ (Navarrete, 2023, p. 85).

Es muy sugerente reconocer cómo la interpretación de Navarrete conjunta tanto al enfoque cosmo-histórico como a la codigofagia. Como es plausible advertir la interpretación de Navarrete traslada sus intereses hacia una codigofagia que es desarrollada como un ejercicio reverso (desde el *tlacuilo* o escribano-pintor²), y que en cuanto traducción cultural mantiene una intencionalidad, precisamente basada en intercambios, negociaciones, adecuaciones y equivocaciones, presentes en textos culturales (en sus narraciones visuales y alfabéticas) de producción indígena. Entonces es posible destacar el encabalgamiento de identidades relacionales. Identidades evanescentes, móviles, que debido a sus relaciones (de alianza o conflicto), son parte de un proceso de rearticulación de sus propios horizontes culturales y civilizatorios.

1. He proposed that human cultures consist of a multiplicity of codes that are constantly re-created and modified in the present, through creative and expressive processes and as a result of social change. Such continual re-creations allow codes of different origin to interact with each other and to combine. Codigophagy, the devouring of codes, occurs when a cultural code absorbs a “foreign” code in the process of producing a new version of itself, the result being a modification of both. Echeverría applied this model to the colonization of the Americas, proposing that Western codes had devoured Indigenous ones, producing a new code, the Latin American Baroque. I shall use his concept in the opposite direction, to show how it was the Mesoamerican *tlacuillo* system, and the Mesoamerican *tlacuilome*, the writer-painters who devoured Western codes of writing and visual representation.

2. Para un acercamiento sobre el *tlacuilo* contemplamos el trabajo de José Rabasa (2012) en términos de un proceso de etnosuicidio/etnogénesis acaecido durante la segunda mitad del siglo XVI en Nueva España específicamente en la producción del *Códice Florentino* (1577).

3. Sobre Domingo Chimalpahin

Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhthleuanitzin (1579-1660) nació dentro de la nobleza local de Amecameca, Chalco, territorio ubicado al sur del valle de México. En 1593, con catorce años, se mudó a la Ciudad de México con el fin de trabajar como *fiscal* en la pequeña iglesia de San Antonio Abad en el *barrio* de Xoloco.

§ El martes 5 de octubre de 1593 entré a [servir] en la iglesia y casa de mi querido padre el señor San Antonio abad, aquí en Xoloco, yo Domingo de San Antón Muñón Chimalpáhin, natural de Tzacualtitlan Tenanco Amquemecan Chalco (Chimalpáhin, 2001, p. 51).

Siendo educado por la iglesia católica, constituyó su perfil como indígena noble cristiano. Su formación lo moldeó como intelectual humanista al acercarse a sus raíces originarias, manteniendo rasgos de esta civilización, para luego investigarla (Battcock, 2019). Se afirma que asistió al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en su periodo de decadencia, permitiéndole impregnarse de la cultura europea (León Portilla, 2017, p. 69). Su interés por la escritura se inicia con la herencia de su padre quien le legó algunos escritos genealógicos en náhuatl. Además, él mismo reunió y copió otros manuscritos nahuas. En estos materiales se hablaba de los linajes nobles, de sus historias de formación como entidad política y de los acontecimientos memorables para su construcción identitaria y cultural (Tena, 2012; Schroeder, 2014). Chimalpahin escribió para una audiencia educada en náhuatl clásico, sea la élite indígena o bien los europeos en misión evangelizadora o en labores jurídicas-administrativas. Entendiendo que, desde mediados del siglo XVI y aún más durante el siglo XVII, el desarrollo de la lengua náhuatl tomaba términos y modelos del castellano y del latín en la adquisición de sustantivos y, principalmente, de verbos, permitiendo la incorporación de conceptos y categorías socio-culturales enriqueciendo su horizonte o campo semántico (Bernand y Gruzinski, 1996, pp. 340-343; Lockhart, 2015, pp. 441-443).

Asimismo, al momento de clasificar su producción histórica, resulta dificultoso deslindar su adscripción étnica y cultural como indio, como también persistir en una separación de la historiografía novohispana en aquella indígena, mestiza y española. Es posible sostener que en Chimalpahin la relación entre sus orígenes indígenas y su producción historiográfica es de carácter dinámica, dialógica e intercultural (Levin y Navarrete, 2007, p. 17-19). Se ha estudiado su obra bajo el concepto de “crónica” evadiendo la dicotomía español e indígena y ofreciendo una “vía para la consideración de una crónica ‘mestiza’³ como categoría intermedia, que no se vincula únicamente a

3. El concepto de crónica mestiza, acuñado por Martin Lienhard (1983), retoma a producciones escriturales alfabéticas de indígenas coloniales en las áreas mesoamericana y andina entre 1570 y 1620. Es posible integrar el estudio de María Inés Aldao (2021) respecto al concepto desde sus dimensiones histórico-literarias y los alcances dentro de la crítica literaria y los estudios coloniales.

la etnia de origen” (Inoue, 2007, p. 17). Siguiendo a Inoue (2007), el caso de Chimalpahin expone una identidad plural resultado de la convergencia de cuatro influencias: etnia y grupo social (élite indígena), región de origen (Chalco, su *altepetl*), religión (católica) y formación (intelectual humanista).

A través de su escritura Chimalpahin renueva y re-escribe una versión propia de lo que él consideró importante dentro de los múltiples materiales históricos de producción indígena (crónicas, relaciones, mapas, lienzos, *et alter*) y las fuentes orales vivas con las cuales compartió aquellas “historias antiguas”. Por ejemplo, utilizó breviarios europeos para relatar la creación del mundo desde una perspectiva católica, como es el caso de sus célebres *Relaciones*, en particular la primera y la segunda (Chimalpáhin, 2003, I, pp. 28-71), donde los protagonistas son Dios y Jesucristo. Las *Relaciones* son “anales” que siguen el antiguo calendario mesoamericano yuxtapuesto con las fechas julianas y gregorianas. Las entradas tratan típicamente sobre un evento particular en un tiempo particular y depende casi enteramente de su interpretación de las imágenes pintadas en sus documentos y códices (Schroeder, 2014, pp. 108-109). En suma, Chimalpahin procuró insertar el pasado de los chalcas en la gran historia salvífica regida por la Providencia, retratando las relaciones con el territorio y el mundo cultural colonial e integrándose a una historia universal cristiana y perfilando, más bien, una perspectiva monohistórica (Battcock, 2019). Las *Relaciones* vuelven a tiempos bíblicos y al principio del tiempo desde un profundo comentario teológico. Sin embargo, el interés en su relato concuerda con la rememoración de la historia de las sociedades nahuas del centro de México. Chimalpahin sintetiza elementos de origen europeo (católico) o bíblico en un discurso polifónico, que integra las tradiciones indígenas, construyendo un doble diálogo cultural que relaciona diferentes tradiciones históricas (Navarrete, 2007, 2012, 2018).

Recientemente se ha incorporado una lectura sobre Chimalpahin que profundiza en su relación con el náhuatl como herramienta para la sobrevivencia no solamente de la tradición nahua, sino también de la tradición europea medieval. Una figura de convergencia entre mundos culturales que adecuó las formas de registro y memoria con el objetivo de construir nuevas formas para la historiografía indígena en Mesoamérica. La obra de Chimalpahin representa una nueva fase en el desarrollo del náhuatl, en términos de ver en este un vehículo para el conocimiento, para la filosofía, la literatura y la historia. En ese sentido, Chimalpahin buscaba asegurar que su propia lengua pudiera competir con el castellano vernáculo, reclamando para el náhuatl un estatus equivalente o comparable al del latín (Laird, 2024, pp. 302-307). Así lo condensa Laird (2024) en las conclusiones de su texto: “Chimalpahin no era un simplemente un portavoz del pasado prehispánico sino también un modernizador: su fusión

de los estilos de registro europeos e indígenas sirvió para elevar el náhuatl como un potencial medio literario para sus contemporáneos y sucesores”⁴ (p. 313).

4. En torno al concepto de *altepetl*

Este apartado busca poner en escena los principales contenidos relativos al concepto de *altepetl*, un concepto fundamental al momento de comprender las sociedades mesoamericanas nahuas. Buscaremos distinguirlo como una entidad o bien unidad de organización política basal. Además, realizaremos una focalización sobre Chalco, encausando nuestro tratamiento hacia el Diario de Chimalpahin. Primeramente, seguimos la definición de James Lockhart (2015) quien, con un guiño a Chimalpahin, sostiene:

La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl in tepetl*, “el(las) aguas, la(s) montaña(s)”, y por tanto se refiere, en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño podía considerarse un *altépetl* y, en ocasiones, el analista náhuatl Chimalpahin, cuyos intereses eran muy amplios, incluye a Japón, Perú y las Islas Molucas dentro de esta clasificación. No obstante, en las condiciones del México central, el *altépetl* era quizá comparable en tamaño a las viejas ciudades-estado mediterráneas (p. 27).

La palabra *altepetl* significa literalmente “montaña-agua”⁵. Es un difrasismo⁶ que se compone de las palabras *atl*, “agua”, y *tepetl*, “montaña”. Ahora bien, “la fusión de *atl* y *tepetl* debería producir *atepetl*, pero la forma *altépetl* es un arcaísmo que indica que esta lexicalización se realizó muy tempranamente y es testimonio de la antigüedad

4. Chimalpahin was not a mere spokesman for the pre-Hispanic past but a modernizer as well: his fusion of European and Indigenous styles of record-keeping served to elevate Nahuatl as a potential literary medium for his contemporaries and successors.

5. Para esta traducción indicamos que en náhuatl el orden parte por el segundo término (Navarrete, 2012, p. 23).

6. Los difrasismos son formas retóricas en náhuatl que utilizan dos términos significantes para hacer alusión a un tercer significante. Acuñado por Ángel María Garibay (2007, pp. 19-20), los difrasismos son significantes contruidos a partir de, por lo menos, dos significantes de cuya unión resulta un significado distinto al que enuncia cada palabra por sí sola. Mercedes Montes de Oca (2013) sostiene que un difrasismo es la fusión de dos o aún tres o más lexemas cuyo significado no se construye desde la suma de sus partes sino que a través de una yuxtaposición que compone un tercer significado. Algunos difrasismos son más bien ejemplos de “núcleos conceptuales mesoamericanos” (Montes de Oca, 2013, pp. 49-87). Verbigracia, “el agua, el fuego” aludía a la guerra; “la estera, el sitial” al poder del gobernante; entre muchos otros ejemplos.

de este concepto político en la cultura náhuatl” (Navarrete, 2012, p. 24). En efecto, el término *altepetl* es de difícil aprehensión sin atender a la carga semántica y la profundidad de ambos términos en el horizonte cultural nahua. Tanto agua como montaña son principalmente vectores de una experiencia histórica que nos habla del paisaje y su interpretación dentro del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) mesoamericano. El término *altepetl*, “montaña-agua”, remite a una fuente de agua para beber y mantener los cultivos, y una montaña sagrada, donde vive el dios patrono junto a los antepasados. Montaña y agua simbolizaban las bases para la identidad de la entidad política así como su continuidad en el tiempo.

En su estudio Lockhart (2015) distingue la definición de Alonso de Molina en su *Vocabulario* (1571), quien traduce el término *altepetl* como “pueblo” (p. 15). A su juicio, es el contexto del siglo XVI y la funcionalización colonial de esta estructura social aquello que permite comprender la supervivencia del *altepetl* desde tiempos prehispánicos como unidad sociopolítica básica en el mundo cultural nahua. *Grosso modo*, un *altepetl* es la estructura fundamental de la vida nahua y debe cumplir con las siguientes características: “un territorio, un conjunto (por lo común un número canónico fijo) de partes constitutivas cada una con su nombre propio, y un gobernante dinástico o *tlatoani*” (Lockhart, 2015, p. 27). Direccionando una definición como “organizaciones celulares o modulares” Lockhart (2015) indica:

La manera nahua de crear grandes unidades, ya fuera en la política, en la sociedad o en la economía, tendió a acercar a una serie de partes relativamente separadas y autónomas, que constituían el todo, cuya unidad consistía en el número y la disposición de esas partes, su relación idéntica con respecto a un punto de referencia común, y su rotación ordenada, cíclica. A este modo de organización se le puede llamar celular o modular, en oposición del modo jerárquico, sin que esto quiera decir que es ineficaz para producir unidades grandes cohesivas y perdurables (p. 29).

Lockhart (2015) analiza al *altepetl* en función de los *calpultin*, esto es, un “término que significa literalmente ‘casa grande’” (p. 30). Entendemos por calpulli a las subunidades que componen a un *altepetl*. Lockhart nos habla de un conjunto de unidades que inicialmente funcionaban como relaciones familiares o de parentesco, siendo más bien unidades basadas en identidades grupales étnicas. “Con frecuencia cada parte tenía su propio dios. Cada una tenía un nombre distintivo que se conservaba igual durante largo tiempo, y que en la mayoría de los casos se refería a rasgos geográficos o a la afiliación étnica” (Lockhart, 2015, p. 31). Los *calpultin* componían un microcosmos dentro del *altepetl*. A su vez, los *calpultin* se dividían en secciones o distritos de viviendas familiares (20, 40, 80, 100) con liderazgos, responsabilidades y territorios propios, junto con una relativa flexibilidad en su composición y sin un nombre distintivo. En ese respecto, Lockhart advierte las asimetrías entre los dife-

rentes *altepeme*, sobre ello, introduce la categoría del “*altépetl* complejo” (Lockhart, 2015, pp. 36-47) para proseguir en una conceptualización que reconoce, precisamente refiriendo a Chalco y Chimalpáhin:

En el caso de Chalco, es posible discutir la organización en reinos complejos con mayor claridad de la acostumbrada, gracias principalmente al trabajo del historiador de Chalco, Chimalpahin. Según Chimalpahin, una serie de grupos migratorios que llegaron sucesivamente a lo que hoy es la región de Chalco, la mayoría de los cuales eran “chichimeca” y de ninguna manera relacionados todos entre sí, estableció en el curso de los siglos XIII y XIV un conjunto de reinos que, al terminar ese proceso, tenían una organización y jerarquía numérica de dos niveles. A todos estos pueblos se les consideraba chalca, y Chimalpahin llama a toda la estructura un *altépetl*, Chalco o Chal-cayotl (“entidad colectiva de los chalca”). Las cuatro partes tenían un orden jerárquico que empezaba por Tlamanalco, al que seguían Amaquemecan, Tenanco y Chimalhuacán, en el mismo orden cronológico de su fundación (Lockhart, 2015, pp. 40-41).

Consecuentemente, cada *altepetl* funcionaba como una comunidad independiente, mantenía su propio gobierno local, y su propia identidad cultural y étnica que lo diferenciaba de otros. Y, a la vez, integraba una identidad colectiva, por ejemplo: “Chalcayotl”, donde se reconducían elementos transversales e integrativos. Cada *altepetl* tenía además su propia historia sobre cómo fue fundado y logró mantenerse, incluso aceptando la dominación de otros *altepeme*. Cada *altepetl* tenía, además, una deidad patronal, que lo protegía y representaba, tal como actualmente lo hacen los santos patronos católicos en variadas comunidades, localidades y pueblos a través de Mesoamérica. Sin embargo, en cuanto al enfoque cosmo-histórico, advertimos la perspectiva “polifónica” para interpretar cómo en el mundo cultural nahua coexistían diferentes *altepeme* (es decir, los grupos sociales y étnicos que los conformaban) y que en su conjunto operaban en el valle de México como una compleja red de interrelaciones políticas y económicas como un horizonte plural y relacional propio del encuentro entre verdades históricas y tradiciones culturales diferentes pero convergentes.

Una manera muy similar de concebir la pluralidad de las verdades históricas se encuentra en las tradiciones históricas de los *altépetl* del valle de México. Cada entidad política era dueña y poseedora de la verdad sobre su propia historia, pero eso no invalidaba las tradiciones históricas de las entidades políticas vecinas, que eran verdaderas en lo que tocaba a sus historias particulares. Cuando estas diferentes verdades particulares entraban en diálogo, negociaban una verdad común a ambas, sin que ninguna de las tradiciones

subordinara o asimilara plenamente a la otra. El ejemplo más claro de este proceder se encuentra en la magna obra del historiador chalca Domingo Chimalpahin, quien reunió en sus libros cuatro distintas tradiciones históricas de su altépetl nativo, Chalco Amaquemecan, las de otros altépetl chalcas, como Atenco y Tlalmanalco, y también las de Mexico-Tenochtitlan y Colhuacan, pero nunca las confundió ni las integró en una sola narración ni en una sola verdad, de modo que para hablar de los mexicas se refería únicamente a las fuentes de ese pueblo y para hablar de Chalco a las fuentes chalcas, sin pretender que la verdad de unas se impusiera sobre la verdad de las otras (Navarrete, 2012, p. 16).

Sin embargo, los diferentes altépetl del valle de México formaban parte de un sistema más amplio de interdependencia política, económica y cultural. En primer lugar, para poder funcionar plenamente como tal, cada altépetl requería del reconocimiento de sus altépetl vecinos. Por otro lado, los altépetl competían entre sí por el control del territorio y de los recursos relativamente escasos de la región. De igual modo intercambiaban constantemente grupos y personas, desde los humildes calpulli de campesinos que emigraban de uno a otro, hasta los miembros de sus linajes gobernantes que se casaban entre sí para establecer alianzas dinásticas. [...] Finalmente, todos los altépetl del valle de México compartían elementos culturales esenciales, entre los que destacan un idioma dominante, el náhuatl, así como las identidades culturales tolteca y chichimeca y los “bienes culturales” que las encarnaban (Navarrete, 2012, p. 27).

En la perspectiva de Chimalpahin las tradiciones históricas de cada *altepetl* y de los diferentes grupos étnicos que le dan forma, conviven, se enriquecen y se contradicen, sin fundirse en un único discurso. Bajo este punto de vista cada entidad política (*altepetl*) conservaba su autonomía interna y su identidad particular como parte de un sistema complejo de dominación política y militar, y de integración económica y cultural. La supervivencia y adaptación del *altepetl* durante el mundo colonial es un elemento que se explica desde la reorganización de los tributos, las autoridades y los territorios y, ciertamente, de la participación y agencia de quienes lo habitaron.

5. El *Diario* y el *altepetl* de Chalco

El *Diario* de Domingo Chimalpahin, fechado en 1606 debido al inicio de las labores y finalizado *circa* 1624, es una obra significativa y de profundo alcance para los estudios sobre la Nueva España. Actualmente, el manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia, identificado como el Manuscrito Mexicano 220 (272 folios) y en la Colección Antigua del Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México, identificado como el manuscrito 256B (folios 17-18). Seguiremos

la traducción de Rafael Tena quien incluye en su edición el fragmento del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México descubierto por Luis Reyes García, y que registra en el *Diario* el período entre 1577 a 1589 (Chimalpáhin, 2001, pp. 24-33).

El *Diario* en cuanto que registro de noticias es, de cualquier manera, una fuente inconmensurable para acceder a la mundo cultural novohispano. Como testigo informado del acontecer de la Ciudad de México, Chimalpahin narra la alternancia en el poder, en sus funcionarios y cargos de gobierno español e indígena, civiles y religiosos; narra los sucesos grandes y pequeños, aquellos que intervenían disruptivamente en la realidad de la urbe novohispana. Es considerado como un “diario” debido a que realiza un registro cotidiano de noticias sobre su persona y su familia (Durand-Forest, 2022; Martínez, 2007). A diferencia de las *Relaciones*, y dentro del conjunto de su obra, el *Diario* corresponde a su obra más personal que procura, no obstante, minimizar sus impresiones y parcialidades en la construcción del relato donde destaca el accionar de las instituciones (europeas y mesoamericanas), los eventos políticos y diplomáticos, los aspectos económicos y comerciales, las celebraciones y festividades religiosas, las catástrofes y fenómenos naturales (eclipses, terremotos, inundaciones), entre muchos otros tópicos (Lockhart, 2015, pp. 533-557; Lockhart et al. 2002, pp. 3-14).

Existe una reticencia de Chimalpahin en asumir una voz autoral y monológica, productora de una verdad en el sentido occidental de la historia. *Contrario sensu*, las tradiciones históricas indígenas son plurales, colectivas y transgeneracionales: vienen de los antepasados, por ello, el papel del narrador es transmitirla a sus descendientes para rememorarla. En este respecto, su narración entrelaza las tradiciones indígenas con la historia del viejo mundo. El cronista chalca se presenta como un narrador cuya verdad está garantizada en la vigencia de diferentes relaciones político-comunitarias, económicas, de parentesco (orígenes), entre otras.

Sin embargo, habrá que fijarse en los pasajes en que Chimalpáin se identifica de otras maneras. En su *Diario* aparece repetidas veces el término timamacehualtin “nosotros los macehuales”. El macehualli puede significar “plebeyo”, es decir, contraparte de pilli (noble); pero su sentido original parece haber sido “vasallo”, y así, en la época colonial llegó a significar también “indio”. Chimalpáin asumiendo este significado ya colonial, se considera a sí mismo como uno de esos “indios” en la sociedad colonial (Navarrete, 2007, p. 109).

Ahora bien, la aparición del concepto de *altepetl* y sus diversas variaciones (*altepetlypan*, *altepetlypan tlaca*, *altepehuaque*) tiene lugar en variados pasajes del *Diario*, desde los inicios del texto, en 1583, con el relato de la limpieza de acequias (Chimalpáhin, 2001, p. 27), hasta el pasaje final ubicado en 1615, en que se trata el reclamo frente a la entrega en merced de Iztactepetl a los religiosos teatinos (Chimalpáhin, 2001, p. 405). Se puede observar al orden colonial a partir de las directrices legales y administrativas, en este caso, que los *altepetl* deben dar cumplimiento. Chimalpáhin describe la participación de los habitantes en celebraciones de carácter oficial, las facultades atribuidas a ciertas autoridades y su accionar en el territorio contemplando la producción de documentaciones legales:

§ El martes 6 de enero, fiesta de los [Santos] Reyes, danzaron para el señor virrey don Juan de Mendoza y Luna; vino gente de todos los pueblos a bailar y danzar (Chimalpáhin, 2001, p. 91).

§ Y para que esto se lleve a efecto, en todos y cada uno de los pueblos se han de construir escribanos, cuyo oficio será asentar los testamentos, pues así se decreta en la real provisión (Chimalpáhin, 2001, p. 137).

§ Entonces no se encontraba en México el comisario, pues se había ido a Guatemala; y tampoco el provincial se hallaba en México, pues andaba por los pueblos realizando una visita (Chimalpáhin, 2001, p. 257).

Pues bien, remarcamos principalmente aquellas relativas a cómo el control político y económico era ejercido a través de la carga tributaria:

§ En el año 1592 se [nos] impuso el tributo de 4 y de 2 tomines; estaba destinado al rey, para que pagara a los soldados. Se impuso en todos los pueblos, y se informó que sería a perpetuidad; comenzamos [a pagar] el tributo siendo alcalde Francisco de la Cruz, regidor mayor Tomás de Aquino, y merino Pablo Jiménez de Tequicaltitlan (Chimalpáhin, 2001, p. 43).

§ El miércoles 7 de junio de 1595 se hizo pregón en el mercado de San Hipólito acerca de las gallinas [de la tierra] que debíamos tributar en México: el tributo se tasó en 7400 y tantas gallinas, cuyo precio [se nos repartió,] tocando a cada [tributario] 4 y 2 tomines en promedio; el tributo se impuso en todos los pueblos, por disposición del virrey (Chimalpáhin, 2001, p. 59).

Expone detalladamente aquellas labores relacionadas con el control y distribución del agua en Chalco:

§ El sábado 15 de septiembre de 1607 se empezó a excavar en canal [del desagüe] en Amaquemecan Chalco; por orden del señor virrey don Luis de Velazco se impusieron trabajos que debían cumplir las cuatro [regiones] de Chalco. [...]. Se decidió excavar el canal porque se pensaba y se decía que por ahí se podrían conducir y sacar a Chimalhuacán las dos [corrientes de] agua de los deshielos que bajan hacia México. [...] Por esta razón se quería conducir el agua hacia Chimalhuacán, encajonando el agua que escurría en todas direcciones, para que fuera por Amaquemecan y no se precipitara a Chalco Atenco, y [así] poderla sacar toda al dicho Chimalhuacán. Todos los macehuales de las cuatro regiones de Chalco fueron a trabajar en las excavaciones.

También entonces los chalcas de las cuatro regiones bajaron del monte los llamados morillos; a los amaquemecas se les impuso la tardea de bajar 300 [morillos] para llevarlos a México (Chimalpáhin, 2001, pp. 123-125).

En su relato Chimalpáhin describe cómo los chalcas realizaban la actividad de corte de madera, “bajar del monte la madera”, siendo dirigida principalmente hacia la Ciudad de México⁷. En tal caso, el autor expone la producción de madera en términos de un tributo:

§ En este mismo mes de octubre de 1604 se impuso tributo a las cuatro regiones de Chalco, por disposición del señor virrey. Entonces comenzaron los chalcas a bajar madera, pues se les asignó la tarea de [entregar] morillos, y por ello anduvieron agobiados; tenían que traerlos de las laderas del Iztac-tépetl y del Popocatépetl. Allá los fueron a contar los amaquemecas, para luego bajarlos a la ribera de Ayotzinco, y [ésta] fue la tarea exclusiva de los amaquemecas; se trajeron a México en total 6 mil morillos (Chimalpáhin, 2001, pp. 97-99).

§ El 5 de noviembre de 1607, nuevamente ordenó el virrey que los chalcas de las cuatro [regiones] cortaran, sacaran y bajaran del monte madera, les impuso la tarea de [entregar] morillos. Los chalcas se pasaron todo el mes de noviembre cortando madera (Chimalpáhin, 2001, p. 127).

7. Sobre la producción de madera por indígenas novohispanos destaca el trabajo de Felipe Castro (2022) donde describe las características en que se realizaba esta labor y se argumenta que este tránsito de hombres y productos a base de madera incidía en el desarrollo tanto en las urbes novohispanas como en sus pueblos de origen. Sostiene que el impacto de la producción de madera (principalmente de leña y carbón) no puede comprenderse en términos meramente económicos, puesto que en ésta refleja conjuntamente diversas relaciones y prácticas socio-culturales entre campo/ciudad e indio/español.

§ Vino el mes de diciembre de 1607. Entonces los amaquemecas terminaron de sacar y bajar madera del monte; fue tarea de los chalcas bajarla, y los amaquemecas se encargaron de cortar 7 mil morillos en el transcurso de este año de 1607. Sufrieron mucho por ello; en cada casa, a los casados se les asignaron 13 [morillos], a todos se les impuso [esa cuota], sin excepción. (...) Y si se calcula todo el tributo de morillos de las cuatro regiones en que se está dividido Chalco [a saber]: Tlalmanalco, Amaquemecan, Tenanco y Chimalhuacán, y de todos los sujetos de las respectivas cabeceras de Chalco, resultan 80 mil los morillos que entre las cuatro [regiones] trajeron a México. En la pascua de la Navidad de Dios nuestro señor comenzaron los chalcas a traer los morillos a México. Termina el año 11 Ácatl, 1607 (Chimalpáhin, 2001, p. 129).

Chimalpáhin declara su región de origen desde los inicios de *Diario*. Adicionalmente, denota su interés por el Chalco al dar cuenta de información específica sobre la región, en detrimento de otros *altepetl*. De hecho, es sugerente cómo habla de “los nuestros” al referirse a los habitantes de Chalco:

§ El viernes 1 de julio de 1611, a las 5 de la tarde, llegaron y entraron a San Francisco de la ciudad de México el padre fray Isidro y el donado Francisco Faustino Quetzalmazatzin, religioso de San Francisco; venían del llamado Nuevo México, y a su llegada los fueron a recibir otros religiosos. Este dicho donado Francisco Faustino Quetzalmazatzin era de los nuestros, pues era natural de Amaquemecan Chalco, donde era principal (Chimalpáhin, 2001, p. 243).

De igual manera, incluye información personal de carácter familiar, verbigracia, el fallecimiento de su abuela, apuntando que también era originaria de Chalco:

§ El 24 de octubre de 1606, en Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan murió mi abuela doña Marta de Santiago Amaxochtzin, nombre señora de Tenanco Tepopolla, de donde era nativa; fue esposa del nombre (señor) don Domingo Hernández Ayopochtzin, natural de Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan. Vivió esta señora en la tierra 72 años. Era hija del noble señor don Juan Ehuacayotzin, que tenía su casa en el tecpan llamado Tlailotlacan Tecalco, perteneciente a la ciudad [cabecera] de Tenanco Texocpalco Tepopolla Chalco (Chimalpáhin, 2001, p. 111).

Es clave tomar atención en el acto de posicionar el abolengo de su abuela, y cómo también lo realiza con otras personas provenientes de Chalco:

§ El sábado 18 de septiembre de 1610 mi querido padre fray Agustín del Espíritu Santo, [religioso] de nuestro querido padre San Antonio abad, fue ordenado para [decir] la misa; juntamente con él fue ordenado para [leer] la epístola fray Tomás de Ribera, religioso de Santo Domingo y natural de Chalco Amaquemecan, el cual era hijo de Marcos de Ribera, [a su vez] yerno nieto del señor don Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin Teohuateuctli que fue tlatohuani de Tlailotlacan Amaquemecan Chalco (Chimalpáhin, 2001, p. 213).

También registra acontecimientos con alcance político relevantes ocurridos en Chalco, por ejemplo, al contravenir y reclamar por la entrega de tierras:

§ El miércoles 10 de junio de 1615 se informó por citación a los pobladores de Amaquemecan Chalco que el [señor] virrey quería otorgar en merced el Iztactépetl a los padres religiosos de la Compañía de Jesús, también llamados teatinos; [estos] religiosos pretendía además apoderarse de dos sitios de estancia con sus bosques, para que allí pastaran los rebaños. Pero no lo lograron, porque los macehuales amaquemecas y tlalmanalcas se quejaron, y también se inconformaron religiosos dominicos y franciscanos que tienen a su cuidado la ciudad así como los vecinos españoles (Chimalpáhin, 2001, pp. 405-407).

Pues bien, varios son los elementos que podemos subrayar en las referencias señaladas. Las citas en su conjunto procuran mostrar el tratamiento que realizó Chimalpahin en su *Diario* sobre la región de Chalco, su *altepetl*. Su descripción permite establecer información detallada con niveles políticos y económicos. Hay un contexto histórico-cultural que se muestra en su relato, pero también hay un aroma propio, algo en construcción. De modo aclaratorio, en las citas se canalizan relaciones de parentesco y arraigo, fortaleciendo el aspecto personal o de identificación del autor con su *altepetl*. Así también, hemos remarcado aquellas relaciones económicas derivadas de las ventajas de Chalco en recursos naturales y sus consecuentes tributaciones al orden colonial (producción maderera, trabajo con recursos hídricos). Igualmente, hemos expuesto las relaciones políticas también enlazadas al Chalco. Esto tanto en la legitimidad del orden colonial como en la capacidad de resistencia política del *altepetl*. Podemos afinar la mirada hacia este último elemento, quizá por necesidad de reparar en un reclamo grupal exitoso al confrontar las decisiones del orden colonial en asuntos territoriales. Lo interesante es que el relato detalla que no fueron solamente por causa de la queja de los habitantes indígenas de Chalco, “los macehuales amaquemecas y tlalmanalcas”, también estuvieron inconformes los “religiosos dominicos y franciscanos que tienen a su cuidado la ciudad así como los vecinos españoles”. Esta información en particular deja entrever la relación entre alteridades en la cual

Chimalpahin pone en ejecución su mirada plural. Chalco es aquí un *axis mundi*, un lugar de encuentro, donde se voces con diferentes trasfondos se aúnan en virtud de una posición política. Las negociaciones, las alianzas, ulteriormente, las estrategias de sobrevivencia que llamamos: relaciones, son aquí puestas en escena.

Es prudente entonces volver a pensar el sentido de las relaciones en términos de una potencialidad conjunta, es decir, de llegar a ser algo más que una mera adaptación o bien una afirmación de una funcionalidad específica. Es decir, las relaciones de parentesco, arraigo, o bien relaciones materiales, es decir, trabajo y tributos (producción y mercancías) o bien los reclamos políticos, como ya hemos indicado, no se reducen a su función particular (evitando un enfoque funcionalista). Por el contrario, nuestro enfoque sobre las relaciones advierte que en éstas se están a la vez modificando aquellos quienes participan. Tal como hemos señalado la codigofagia es basal al momento de considerar la presencia y el cruce de códigos culturales de ambos horizontes culturales ora mesoamericano ora europeo-cristiano. Chimalpahin como traductor cultural ejemplifica un agente codigofágico, tal como hemos señalado en el caso de Malintzin. En un sentido cosmohistórico, es una subjetividad con agencia, que compone un relato alternativo sobre sus orígenes y los eventos de sus tiempos desde la pluralidad de voces. Las informaciones sobre Chalco en el *Diario* evidencian cómo Chimalpahin lo incorpora en la historia de la Ciudad de México desplegando una aproximación que tiene en su *altepetl*, un anclaje o bien una clave de interpretación para su relato.

Los enfoques codigofágico y cosmohistórico nos permiten retomar el concepto de “*altepetl* complejo” (Lockhart, 2015, pp. 36-47) y desde ahí posicionar un concepto alternativo o bien complementario, esto es, el “*altepetl* relacional”. A través de un “*altepetl* relacional” es posible remarcar la adaptación y la apropiación de códigos culturales, endógenos y exógenos, junto con la apertura a lo heteróclito desde el polílogo entre diferentes experiencias históricas, tradiciones y subjetividades. El “*altepetl* relacional” se comprende consecuentemente dentro un complejo proceso de rearticulación referido, por una parte, a la modificación de su propia identidad colectiva (verbigracia, los Chalcos) y, por otra, a los contextos de interacción con el orden colonial y con otras identidades (con otros grupos nahuas, europeos, africanos, asiáticos). El caso del *altepetl* de Chalco, en nuestro acercamiento, responde a un contexto ya integrado al mundo virreinal. Hemos recurrido a una exposición selectiva y exploratoria de las relaciones que Chimalpahin señala al momento de identificar a Chalco. Este tratamiento nos permitió acceder al texto aplicando los postulados de la codigofagia y cosmohistoria, para rastrear y extraer variados ejemplos que indagan y describen diferentes contenidos y actividades (sociales, políticas, territoriales, económicas, simbólicas e identitarias), siendo posible distinguirlas y agruparlas contemplando sus dimensiones relacionales dentro del *Diario*. Con el concepto de “*altepetl* relacional”, y a partir del ejemplo de Chalco, intentamos prestar atención no solo al

análisis del *altepetl* como estructura o unidad socio-política compleja (sus elementos y componentes centrales y transversales en el mundo cultural nahua), sino más bien al reconocimiento y comprensión de los múltiples intercambios, fluctuaciones y reconstrucciones de los diferentes altepeme acaecidas durante los siglos XVI y XVII. Observar el caso del *altepetl* de Chalco desde una perspectiva o bien un mirador relacional es precisamente un punto de partida útil y sugerente para el estudio de otros casos en América colonial.

6. Recapitulación

A modo de cierre, hemos trazado las trayectorias de ambos enfoques teórico-conceptuales subrayando en sus postulados específicos como también en las cercanías entre ambos. La codigofagia demuestra su utilidad como un concepto crítico que posiciona una definición semiótico-ontológica sobre la cultura y la identidad. Su alcance explicativo canaliza una interpretación no esencialista en torno a la creación de códigos y tradiciones culturales. La profundidad filosófica de esta reflexión por los procesos humanos de imbricación y cruces, decanta en el concepto de codigofagia como horizonte de interpretación. En ese sentido, la propuesta de una “escritura codigofágica” (Viveros, 2017) en la narración del *Diario* de Chimalpahin, debido al uso de tecnologías escriturales europeas (alfabéticas) junto con el traspaso y actualización de códigos culturales entre las tradiciones europeas y mesoamericanas, logra avanzar hacia la comprensión del proceso codigofágico (devorarse entre códigos culturales) focalizado en la composición o configuración de una identidad colectiva: el *altepetl* de Chalco durante tiempos virreinales.

En cuanto a la cosmohistoria, en nuestro acercamiento concluimos que en ella se consolida un basamento conceptual centrado en un enfoque plural que apuesta por el reconocimiento de historias alternativas, principalmente subalternas e indígenas en términos de sus co-pertenencias y agenciamientos. La cosmohistoria funciona entonces como una conceptualización que contiene una reflexión en conjunto con la cosmopolítica y que, en abierto contraste con la historia académica tradicional, construye una perspectiva propia relativa a la memoria histórica y social. Actualmente, a través de un polílogo entre diferentes memorias sociales, entre variadas temporalidades y subjetividades alternativas, avanza hacia una “historia pública” (Navarrete, 2024, pp. 52-87). A nuestro ver, en cuanto proyecto o vector, la propuesta cosmo-histórica forma parte de un horizonte de pregunta que problematiza y rompe con los actuales enfoques teórico-conceptuales propiciando, con ello, una nueva entrada o modelo estudio para la etnohistoria y los estudios mesoamericanos.

El posicionamiento de ambos conceptos como ejes de análisis e interpretación permite dar continuidad a una relectura sobre las crónicas coloniales, mestizas o indígenas, considerándolas como algo más que fuentes históricas. En ese respecto, la

principal aportación de la codigofagia y la cosmohistoria estriba en el cedazo que otorgan para pensar textos culturales, crónicas tales como el *Diario*, a saber, una particular atención por las relaciones, los entrelazamientos, las yuxtaposiciones y los palimpsestos que dieron forma a las sociedades indígenas en el mundo colonial mesoamericano. Las relaciones, en consecuencia, señalan hacia el colectivo, apuntan a la asociatividad entre subjetividades por sobre la mera sumatoria de éstas. Podemos concluir que las relaciones son ontogenéticas y mantienen dimensiones complementarias. Por una parte, configuran un elemento pre-establecido para cualquier reflexión sobre la cultura, la identidad y la co-existencia y, por otra, son claves para la apertura a una dimensión poética (creativa). A lo largo de nuestra argumentación ahondamos en la capacidad o habilidad de desdoblamiento y vectorizaciones que, desde las mismas relaciones (desde sus motivaciones, negociaciones y resonancias), integran una propuesta plural y heterogénea. Retomamos las palabras de Édouard Glissant (2019) en torno a una filosofía de la relación: “Cambio por intercambiar con el otro, sin por ello perderme o desnaturalizarme” (p. 75). En este derrotero, esto es, desde el intercambio, desde un horizonte de pregunta relacional, advertimos aquellas dimensiones codigofágicas y cosmohistóricas a fin de reconocer (y embonar) el ejercicio de reflexión crítica que conjuntamente conducen en cuanto enfoques teórico-conceptuales alternativos para los estudios coloniales en Mesoamérica.

Ciertamente, no ha sido nuestro objetivo resolver o retomar las múltiples informaciones expuestas por Chimalpahin, sino rastrear en éstas, en un ejercicio codigofágico y cosmohistórico, un cauce desde el cual avanzar en el reconocimiento de nuevas posiciones de enunciación e interpretación en torno a las múltiples producciones escriturales de indígenas coloniales en Mesoamérica. Proponemos entonces un horizonte de pregunta que, desde los conceptos de Echeverría y Navarrete, incorpora un mirador útil para la comprensión de una experiencia histórica atravesada por diferentes relaciones. Estas convergen en el relato sobre un lugar que guarda y re-direcciona su identidad indígena, sus orígenes, y que rememora como vector de un identidad colectiva o comunitaria. En ese respecto, Chimalpahin nos habla de Chalco declarando una decisión central en el relato del *Diario* y que, en cada momento, en cada información, despliega una historicidad en movimiento, finalmente, la suya propia, la de su *altepetl*.

Agradecimientos

Este artículo es resultado del proyecto ANID-Fondecyt Regular N° 1230081 “Filología polilógica, cosmohistoria y codigofagia. Bases para una filosofía política en traducciones culturales de indios letrados novohispanos (1564-1692)” y del proyecto ANID-ANILLO ATE220054 “Heritage, Space and Gender: Understanding the Ethnological Heritage and its Cosmvision from a Gender Perspective”.

Referencias

- Aldao, M (2021). Crónica mestiza. En: B. Colombi (coord.). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. (pp. 149-154). CLACSO Memoria Académica. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4968/pm.4968.pdf>.
- Anaya, J. V. (2020). *Hikuri (Peyote)*. The Operating System. https://theoperatingsystem.org/wp-content/uploads/2020/10/H%C3%ADkuri_2020_openaccess.pdf.
- Bakhtin, M. (1990). Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes Towards a Historical Poetics. En M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination. Four Essays* (pp. 84-258). University of Texas Press.
- Battcock, C. (2019). Chimalpahin, su formación y sus noticias sobre la presencia de la Iglesia Católica en Chalco Amaquemecan, siglos XVI-XVII. *Revista de Historia de América*, (157), 71-85. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7985690.pdf>.
- Bernand, C. & Gruzinski, S. (1996). *Historia del nuevo mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (2013). *La dinámica del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro, F. (2022). Los indios leñadores, madereros y carboneros en la sociedad novohispana. *Cuadernos de Historia*, (57), 27-49. <https://dx.doi.org/10.5354/0719-1243.2022.68831>.
- Chimalpáhín, D. (2001). [1606] *Diario*. CONACULTA.
- Chimalpáhín, D. (2003). [1631] *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Vol. I-II. CONACULTA.
- Durand-Forest, J. (2022). Algunas observaciones sobre el ‘Diario’ de Chimalpahin. *Estudios De Cultura Náhuatl*, 25 (9), 417-23. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78181>.
- Echeverría, B. (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. Tramasocial.
- Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. Era.
- Echeverría, B. (2012). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Garibay, Á. (2007). *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa.
- Glissant, É. (2019). *Filosofía de la relación*. Miluno.

- Inoue, Y. (2007). Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía no-vohispana temprana. En D. Levin, y F. Navarrete (coords.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 56-96). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Laird, A. (2024). *Aztec Latin. Renaissance Learning and Nahuatl Traditions in Early Colonial Mexico*. Oxford University Press.
- Latour, B. (1993). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Debate.
- Latour, B. (2007). Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper. *Social Studies of Science*, 37 (5), 811–820. <http://www.jstor.org/stable/25474548>.
- León Portilla, M. (2017). *Humanistas de Mesoamérica*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Levin, D. y Navarrete, F. (2007). Introducción. El problema de la historiografía india. En *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 13-19). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lienhard, M. (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 9 (17), 105-115. <https://doi.org/10.2307/4530089>.
- Lockhart, J. (2015). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Lockhart, J., Schroeder, S. y Namala, D. (2002). *Annals of His Time: Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Stanford University Press.
- Maniglier, P. (2016). ¿Cuántos planetas tierra? El giro geológico en antropología. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 199-216. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169053775008>.
- Martínez R. (2007). El Diario de Chimalpáhin. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 38, 283-312. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9355>.
- Montes de Oca, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.iifilologicas.unam.mx/ebooks/los-difrasismos-en-el-nahuatl/>.
- Navarrete, F. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. En V. Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica* (pp. 29-52). Universidad Nacional Autónoma de México. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/428/428_04_03_ElPasado.pdf.

- Navarrete, F. (2007). Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural. En D. Levin, y F. Navarrete (coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 97-112). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Navarrete, F. (2012). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/origenes/origenespueblos.html>.
- Navarrete, F. (2016). Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria. *Nikon Raten Amerika Gakkai (Anales del Instituto Japonés de Estudios Latinoamericanos)*, (36), 1-32. http://www.ajel-jalas.jp/nenpou/back_number/nenpou036/pdf/36-001_Navarrete.pdf.
- Navarrete, F. (2017). Historia mundial y cosmohistoria. En C. Riojas y S. Rinke (eds.), *¿Historia global, historia por áreas o historia nacional? Tensiones y nuevas perspectivas* (pp. 39-54), Asociación de Historiadores de América Latina/Freie Universität Berlin. https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/34320/9783534274598_Refubium.pdf;jsessionid=0A5DAE163FC2C5583AEF74657D9A3E52?sequence=1.
- Navarrete, F. (2018). *Historias mexicanas*. Turner.
- Navarrete, F. (2019). *¿Quién conquistó México?* Debate.
- Navarrete, F. (2021). La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales. En J. Neurath e I. Martínez (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis* (pp. 23-39). Ediciones SB.
- Navarrete, F. (2023). The Codex Mendoza and Lienzo de Tlaxcala, two examples of codigophagy. *Res: Anthropology and Aesthetics*, 79/80, 81-98. <https://doi.org/10.1086/725597>.
- Navarrete, F. (2024). *Historia pública. El diálogo entre las memorias sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rabasa, J. (2012). *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnocide in the Colonial Mesoamerican World*. University of Texas Press.
- Schroeder, S. (2014). Chimalpahin and Why Women Matter in History. En G. Ramos y Y. Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes* (pp. 107-131). Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822376743-008>.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>.
- Tena, R. ed. (2012). *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilatorios de Domingo Chimalpahin*. CONACULTA.

- Viveros, A. (2017). En torno a la escritura codigofágica en el Diario (1606) de Domingo Chimalpáhin. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (8), 127–151. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2017.45399>.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America*, 2 (1), 3-22. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/>.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Metafísicas caníbales*. Katz.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU.

Sobre los autores

ALEJANDRO VIVEROS ESPINOSA es profesor asociado al Instituto de Estudios Humanísticos ‘Juan Ignacio Molina’ y al Centro de Documentación Patrimonial de Universidad de Talca. Es Doctor en Estudios Latinoamericanos, Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política, y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Sus publicaciones abordan el estudio de la filosofía política en el mundo colonial latinoamericano, especialmente en las crónicas indígenas mesoamericanas y andinas. Es Director de *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* de la Universidad de Talca. Correo Electrónico: alejandro.viveros@utalca.cl.

 <https://orcid.org/0000-0002-5788-8974>

PAULINA GUTIÉRREZ URIBE es Profesora de Historia y Geografía por la Universidad de La Serena, Magíster en Políticas Públicas y Gobernanza Territorial por la Universidad Católica del Norte y, actualmente, Doctoranda en Ciencias Humanas de la Universidad de Talca. Sus líneas de investigación son Geografía de la Educación, Desigualdad Educativa Espacial y Territorial, Análisis Socioespacial y Políticas Públicas. Correo Electrónico: paulina.gutierrez@utalca.cl.  <https://orcid.org/0009-0009-1613-3581>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)