Signos Literarios, vol. xx, no. 39, January-June, 2024, 156-187

FROM A WORLD'S DESTRUCTION TO THE EMERGENCE OF ANOTHER: COLONIAL SEMIOSIS IN MANCEBO DE ARÉVALO'S TAFSIRA *AND CHIMALPAHIN'S* OCHO RELACIONES

ILSE DÍAZ MÁRQUEZ
ORCID.ORG/0000-0001-9258-5912
Universidad Autónoma de Zacatecas
Estancia posdoctoral Conahcyt
ayrazul@hotmail.com

Abstract: *The Hispanist Luce López-Baralt outlined some decades ago a relationship between the aljamiado-morisco literature and the Indian chronicles of the 16th century and the beginning of the 17th. While the former account for the loss of Islamic culture suffered by the Spanish Moors, in the latter we see the emergence of a language that names the reality of the New World. In this article we recover the proposal of López-Baralt to analyze comparatively an aljamiado text, the Mancebo de Arévalo's* Tafsira*, and a mestizo chronicle, the Chimalpahin's* Ocho Relaciones*, from the notion of* colonial semiosis *of Walter Mignolo, with the intention of showing how the destruction of the known world is related in both works through a series of communication strategies that place the authorial voices in certain locus produced by the processes of conquest and colonization.*

Keywords: *Moors*; *aljamía*; *chronicles*; *communication*; *mestizaje*

Reception: 31/10/2023 Acceptance: 21/02/2024

DE LA DESTRUCCIÓN DE UN MUNDO AL SURGIMIENTO DE OTRO: SEMIOSIS COLONIAL EN LA *TAFSIRA* DEL MANCEBO DE ARÉVALO Y LAS *OCHO RELACIONES* DE CHIMALPAHIN

ILSE DÍAZ MÁRQUEZ
ORCID.ORG/0000-0001-9258-5912
Universidad Autónoma de Zacatecas
Estancia posdoctoral Conahcyt
ayrazul@hotmail.com

Resumen: La hispanista Luce López-Baralt esbozó hace algunas décadas una relación entre la literatura aljamiado-morisca y las crónicas de Indias del siglo xvi e inicios del xvii. Mientras la primera da cuenta de la pérdida de la cultura islámica que sufrieron los moriscos españoles, en las segundas asistimos al surgimiento de un lenguaje que nombra la realidad del Nuevo Mundo. En este artículo, recuperamos la propuesta de López-Baralt para analizar comparativamente un texto aljamiado, la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, y una crónica mestiza, las *Ocho Relaciones* de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, a partir de la noción de *semiosis colonial* de Walter Mignolo, con la intención de mostrar cómo en ambas obras se relata la destrucción del mundo conocido a través de una serie de estrategias enunciativas que colocan a las voces autorales (o *sujetos dicentes*) en determinados *locus* producidos por los procesos de conquista y colonización.

Palabras clave: moriscos; aljamía; crónicas; enunciación; mestizaje

Recepción: 31/10/2023 Aceptación: 21/02/2024

[…] ni uno solo de nuestros correligionarios
sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo alcorán,
ni comprende las verdades del adin
ni alcanza su excelencia apurada,
como no lo sean convenientemente declaradas
en una lengua extraña,
cual es la de estos perros cristianos,
nuestros tiranos y opresores iconfúndalos Alá!
Manuscrito aljamiado anónimo

[…] nunca se perderá ni olvidará lo que hicieran,
lo que asentaran en sus escritos y pinturas,
su fama, y el renombre y recuerdo que de ellos hay [...]
siempre lo guardaremos nosotros, los que somos hijos, nietos,
hermanos menores, bisnietos, tataranietos,
descendientes, sangre y color suyos;
[...] los hijos de los mexicanos.
Fernando Alvarado Tezozomoc,
Crónica mexicáyotl

INTRODUCCIÓN

La hispanista y arabista Luce López-Baralt definió hace algunas décadas la literatura aljamiado-morisca del siglo xvi como "la crónica de la destrucción de un mundo", puesto que en sus páginas encontramos el relato de la decadencia de la cultura hispanoárabe y del intento desesperado de sus últimos representantes por preservar los restos de su antiguo esplendor.

Desde esta perspectiva, los textos de los últimos moriscos españoles pueden leerse como el reverso de las crónicas de Indias que en esa misma época se escribían del otro lado del Atlántico. Comenzando por Colón, los cronistas europeos en América buscaron reconstruir en sus escritos el hallazgo y la conquista de un nuevo mundo, y con ese fin se vieron empujados a buscar un lenguaje propicio para describir y narrar escenarios, pueblos y costumbres

Signos Literarios, vol. xx, núm. 39, enero-junio, 2024, 156-187, ISSN: EN TRÁMITE

por completo desconocidos, recurriendo para ello a estrategias lingüísticas y retóricas que les permitieron comparar imágenes familiares con los objetos y lugares extraños con los que se iban encontrando —por ejemplo, el castellanizar vocablos indígenas o el llamar "mezquitas" a los *teocallis*, como lo hace Cortés en sus *Cartas de Relación*—. El esfuerzo por nombrar lo ignoto dio pie al enriquecimiento de la lengua española, mismo que en adelante no cesaría; por el contrario, al contacto con las lenguas indígenas, el español americano floreció, lo que aumentó considerablemente su acervo léxico y le permitió adquirir inesperados matices morfosintácticos, semánticos y fonéticos.

Mientras tanto, en España, los cronistas o, más bien, "anticronistas" moriscos se veían empujados a mezclar los conocimientos que les quedaban de la lengua árabe con las lenguas romances en las que ahora escribían sus textos, dejando constancia de un fenómeno opuesto al de Indias. Al buscar del mismo modo un código que les permitiera nombrar su realidad, que, en este caso, no era la del descubrimiento de nuevos territorios, sino la del deterioro de su propia cultura, mostraron un empobrecimiento del lenguaje, por la imposibilidad de cristalizar debidamente el cruce lingüístico para dar lugar a una expresión nueva. López-Baralt señaló cómo en los textos moriscos es posible detectar que los autores ya no conocían adecuadamente la ortografía del árabe, modificaban los significados de palabras del campo religioso y, en general, iban "perdiendo los referentes lingüísticos tan complejos y ricos de los símbolos de la teología y de la mística musulmana anterior, que ahora traducen con vocablos castellanos" (López-Baralt, 1980: 31).

En el presente estudio, deseo recuperar la propuesta de López-Baralt (esbozada en sus estudios sobre literatura morisca, pero no desarrollada a profundidad), para analizar comparativamente un texto de inicios del siglo XVI perteneciente al corpus aljamiado, la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, y otro de principios del siglo XVII, correspondiente al conjunto específico de crónicas de Indias que han sido denominadas *crónicas mestizas*, las *Ocho Relaciones* de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Parto de la hipótesis de que es posible establecer una relación histórico-literaria entre ambas obras, considerando cómo una de ellas resulta representativa del fin de la presencia musulmana en la Península ibérica y del declive de dicha cultura, mientras que la segunda es un ejemplo paradigmático de la apertura de nuevas sendas literarias en el contexto del mestizaje llevado a cabo en la Nueva España.

Para tales fines, me acercaré en un primer momento a la literatura aljamiado-morisca y a las crónicas mestizas, para presentar un contexto de producción relativo a cada uno de los corpus, así como sus principales rasgos compositivos; en un segundo momento, enlazaré dicho contexto y dichos rasgos con las dos obras en cuestión y plantearé un análisis de cada una de ellas, tomando como eje el concepto de *semiosis colonial* desarrollado por el semiólogo Walter Mignolo. Finalmente, a partir de tal análisis, retomaré el enfoque de López-Baralt para establecer una relación entre ambas obras, en tanto que éstas se nos aparecen como apertura y cierre del primer siglo de la modernidad colonial.

LA LITERATURA ALJAMIADO-MORISCA Y LAS CRÓNICAS MESTIZAS

Comenzaré por hacer referencia al conjunto de manuscritos que hoy se denominan *literatura aljamiado-morisca*, la cual se produjo en España en los años posteriores a la toma de Granada (1492), último bastión musulmán de la Península ibérica, a manos de los Reyes Católicos. Las sucesivas conquistas cristianas de los territorios musulmanes en la etapa final de la Edad Media trajeron consigo una progresiva pérdida de la lengua árabe entre los miembros de las comunidades islámicas, tanto en lo concerniente a la variedad clásica utilizada en los textos litúrgicos, como en lo referente a las variedades dialectales (Gómez Renau, 2000: 76).

Dicha pérdida no ocurrió de manera simultánea en todas las regiones: la más temprana fue la de los *mudéjares*, como se llamó a los musulmanes que permanecían en territorios conquistados por los cristianos en Castilla (Gómez Renau, 2000: 76). Llegado el siglo xvi y una vez lograda la unificación de los reinos hispánicos, el árabe se conservaba en las regiones de Granada y Aragón (Narváez Córdoba, 1978: 15), pero conforme se iba acercando el momento de la expulsión definitiva de 1609, se hacía evidente que los *moriscos* —es decir, los musulmanes que se habían convertido, voluntaria o forzosamente, al cristianismo— desconocían cada vez más la lengua del Corán.

Por lo tanto, la utilización, en su lugar, de las lenguas romances alcanzó la expresión escrita, dando lugar al fenómeno de la *aljamía*, es decir, la aparición de textos redactados en lenguas como el castellano y el aragonés, pero

utilizando caracteres semíticos, concretamente el alifato o alfabeto árabe.[1] Si bien en la Edad Media española ya se habían elaborado textos aljamiados entre los hispanohebreos, quienes utilizaron su alfabeto para escribir en lenguas romances, y a pesar de que los textos que nos ocupan son difíciles de fijar debido a sus problemas de autoría y a la falta de alusiones temporales,[2] optamos aquí por acotar el corpus aljamiado-morisco al siglo xvi y a los inicios del xvii, puesto que sus temáticas y la información secular que en ellos encontramos nos remite —como veremos— al proceso de despojo cultural que los moriscos vivieron entonces.

Antes de la unificación ibérica propiciada por el matrimonio de los Reyes Católicos, los mudéjares no estuvieron obligados a abandonar su religión ni sus costumbres. Empero, a partir de 1500, y a pesar de las garantías de respeto identitario que las capitulaciones —tanto de Granada como de otras provincias— otorgaban a los vencidos,[3] las estrategias de evangelización y asimilación puestas en práctica por las autoridades cristianas se fueron volcando cada vez más hacia una política de conversiones forzadas y de prohibición de toda manifestación lingüística o literaria asociada al islam. Así, una serie de pragmáticas (1501, 1502, 1524, 1526, 1566) condenó tanto las prácticas religiosas islámicas, como el uso del árabe y la posesión de libros en esa lengua (López-Baralt, 1980: 73).

Es claro que, a pesar de que la lengua de los textos aljamiados no era el árabe, la utilización de las grafías y su contenido los proscribían por igual. Escritos y resguardados por moriscos que habían decidido seguir practicando en secreto su antigua religión y que luchaban por conservar sus tradiciones en medio de la persecución, los textos tuvieron que ser ocultados entre paredes, en techos o pisos falsos, que fue donde se les comenzó a encontrar a partir

1 El significado etimológico del término *aljamía* es "extranjero, bárbaro, profano" (Liman, 2002: 72).

2 Según Gómez Renau, el uso de la lengua aljamiada "comienza a clarificarse con la aparición de dos documentos fechados en Calatayud en 1507", así como con la aparición de otros documentos mudéjares de finales del siglo xv encontrados en el Archivo de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza (Gómez Renau, 2000: 77).

3 *Vid*. "Capitulaciones de la Guerra de Granada" (1975: 19-28).

del siglo xviii.[4] Algunos investigadores aseveran que el uso del alifato tuvo que ver precisamente con la necesidad de la secrecía, de procurar la protección frente a los tribunales inquisitoriales, cosa que los caracteres permitirían hasta cierto punto (Gómez Renau, 2000: 76); otros autores consideran que, ante la pérdida de la lengua sagrada —pues en árabe fue como se le otorgó a Mahoma la Revelación—, los moriscos buscaron mantener aunque fuera un último vestigio de la misma, para justificar que seguían perteneciendo a la comunidad islámica —a la *umma*—, pese al conflicto que representaría tener que instruirse en una lengua profana (Liman, 2002: 73-74). También la atmósfera de persecución explicaría el hecho de que los textos aljamiados, que convivieron con la literatura del Siglo de Oro español, no hayan sido llevados a la imprenta y, en cambio, se hayan conservado en manuscritos, muchos de los cuales reclaman todavía una edición moderna.

En cuanto a la composición de estas obras, me limitaré ahora a resumir la variedad de sus géneros y a señalar escuetamente sus temáticas. Para este propósito, resulta pertinente la clasificación que lleva a cabo Bouzineb, quien divide las obras en tres grandes grupos genéricos: el primero es el de la literatura doctrinal, la cual engloba a los breviarios coránicos, los tratados de hadices y otros libros de instrucción islámica; la temática de estos libros puede resumirse en la recopilación y tratamiento de los preceptos musulmanes. El segundo grupo es el de la literatura polémica, centrada igualmente en la defensa del islam, pero dirigida no sólo a los fieles musulmanes, sino también a los enemigos infieles, poniendo en cuestión los dogmas centrales de la teología cristiana —la Trinidad, la Encarnación de Cristo, la virginidad de María—, a través de un discurso militante y comprometido (Bouzineb, 1987: 121-122). Finalmente, el tercer grupo es el de la literatura de entretenimiento o de evasión, que incluye cuentos, leyendas, novelas y poesía; las obras de este último grupo suelen compartir motivos y temas con textos de la tradición occidental, especialmente cuando se trata de lances amorosos o historias caballerescas; también evocan los tiempos gloriosos del islam en España u ofrecen enseñanzas históricas o morales (Bouzineb, 1987: 120).

[4] Es paradigmático el hallazgo de manuscritos aljamiados ocurrido en el pueblo de Almonacid de la Sierra, Zaragoza, en 1884, "entre un piso ordinario y un falso piso de madera" (Codera y Zaidín, 1884).

Por último, no queremos dejar de lado el problema de la autoría, pues la gran mayoría de los textos son anónimos e incluso en aquellos que sí poseen firma suele ser muy complicada la identificación de los autores, quienes probablemente se concebían no como tales en el sentido moderno, sino más bien, de acuerdo con lo que señala Liman, como transmisores "más en la línea de filiación de una tradición sagrada remota en el tiempo" (Liman, 2002: 68).

Pasemos ahora a referirnos a las crónicas mestizas, denominación que tomo de Lienhard, quien agrupa en este corpus un conjunto de obras escritas en español o en lenguas indígenas, en las zonas del centro de México y los Andes, entre el inicio de la Conquista española y las primeras décadas del siglo XVII, por autores indígenas, españoles o mestizos. Así, la adjetivación *mestiza* no se debe al origen étnico de los autores, sino a los dos rasgos que resultan predominantes en estos textos: uno es la mezcla de materiales históricos y literarios provenientes de las culturas tanto precolombinas, como occidental; el otro es la presencia de una perspectiva que, a diferencia de las crónicas plenamente europeas, integra también la visión indígena en la construcción discursiva (Lienhard, 1983: 105).

Las crónicas mestizas surgen en el contexto del proceso educativo que se desarrolló a la par de la evangelización, el cual alcanzó sobre todo a las élites indígenas, quienes aprendieron el castellano, el latín, la escritura alfabética, la tradición grecolatina y la bíblica (Lienhard, 1983: 110). De este modo, en el siglo XVI, de forma paralela al proyecto de asimilación religiosa y cultural que se había puesto en práctica con los moriscos españoles, se echó a andar el de conquista espiritual en México,[5] aunque con resultados disímiles: entre los indígenas americanos la evangelización tuvo mucho más éxito que entre los musulmanes, de ahí que hallemos sus frutos en la producción histórica y literaria desde las primeras décadas de la evangelización, pues, al ir acompañada la instrucción religiosa de la alfabetización occidental, los indígenas instruidos colaboraron con los frailes para recopilar y reelaborar la historiografía indígena

[5] Sumamente ilustrativo sobre el tema es el análisis comparativo sobre los dos procesos de evangelización que lleva a cabo Louis Cardaillac en *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América* (2012).

contenida en los códices prehispánicos que habían sido destruidos durante los primeros años de la dominación española (Lienhard, 1983: 105).[6]

En este sentido, cabría imaginar la génesis de las crónicas mestizas como un fenómeno a caballo entre la representación oral, que habría sido realizada por personajes versados en la tradición histórica indígena, y la fijación escrita del relato efectuada por sujetos conocedores tanto de los modelos formales europeos, como de las formas de representación pictóricas y escriturales prehispánicas (Troncoso Pérez, 2013: 149).

A diferencia de la literatura aljamiado-morisca —a la que me he referido líneas atrás esbozando apenas una clasificación por géneros—, las crónicas mestizas se nos presentan ya de por sí como un subgénero de la cronística de Indias, lo cual supondría, por principio, una acotación mucho mayor de sus rasgos y temática, suposición que nos llevaría a adjudicarles los mismos rasgos que a la mayoría de tales crónicas. Sin embargo, aquello que las distingue —y en lo cual radica su complejidad— es el hecho de que, en múltiples niveles textuales, estas obras están colocadas en un *entrelugar*,[7] pues, además de remitirse a fuentes indígenas —códices, estelas, relatos orales, títulos primordiales— (Troncoso Pérez, 2013: 148) y a fuentes europeas —pasajes bíblicos, obras grecolatinas y cristianas—, recurren tanto a procedimientos narrativos novelescos propios de la historiografía europea —sucesión lineal de acontecimientos, visión retrospectiva— (Lienhard, 1983: 107), como a la adaptación de procedimientos pictóricos de sus antiguos libros, tales como los difrasismos, la articulación de elementos míticos (Añón, 2017: 12) o el uso de cronologías indígenas.

Otro aspecto que resulta importante destacar —como en el caso de la literatura aljamiado-morisca— es el de la autoría. Las crónicas mestizas se alejan

6 También Gruzinski se ha ocupado ampliamente del paso de la pictografía a la escritura alfabética en el México del siglo xvi. Este autor considera como una de las principales consecuencias de la conquista española la "doble naturaleza de las fuentes indígenas del siglo xvi (pintadas y manuscritas)" (Gruzinski, 1991: 10).

7 El término nahua *nepantla* (en medio) se usó para designar el espacio intermedio entre la cultura indígena y la cristiana en la que se encontraban los sujetos de la época (Aldao, 2021b: 154 y Troncoso Pérez, 2013: 149).

de los textos moriscos españoles de la época, pues sí consignan el nombre de sus autores, información que da cuenta de una multiplicidad de procedencias.[8] Pese a ello, su interpretación no está exenta de problemas referentes a la configuración de la voz autoral; en este sentido, varios investigadores apuntan que los cronistas tienden no solamente a buscar la integración del pasado indígena anterior a la Conquista en la historia universal de la salvación cristiana, sino que, además, construyen una visión crítica de dicho periodo, mostrando su crueldad de formas más o menos matizadas, pero, en general, considerándola como una pérdida del mundo conocido en todos sus aspectos. En esta misma línea, el discurso narrativo se inclina por enfatizar personajes y sucesos que las crónicas europeas o peninsulares suelen colocar en segundo término o simplemente omitir (Aldao, 2021a: 152).

Asimismo, cabe apuntar que, al igual que con los manuscritos moriscos, las crónicas mestizas —con alguna extraordinaria excepción— no alcanzan en el momento de su aparición la calidad de obras impresas (Lienhard, 1983: 115), aunque sí lograrán, en los siglos posteriores, muchas más ediciones modernas que los textos moriscos españoles.

Finalmente, me parece importante señalar cómo, tanto en la literatura aljamiada como en las crónicas mestizas, podemos encontrar un procedimiento análogo (hasta cierto punto) para preservar la memoria y la identidad de sus respectivos pueblos. En ambos casos, los vencidos hicieron uso de la lengua española —en el primero, asimilada por varios siglos; en el segundo, impuesta en pocos años y en convivencia con las lenguas indígenas— para consignar la mayor cantidad posible de elementos culturales y religiosos de las tradiciones islámica e indígenas. Sin embargo, los moriscos prefirieron utilizar las grafías del árabe, acaso como un último vestigio de la lengua que progresivamente

[8] Aldao consigna como crónicas mestizas varias obras "tan disímiles entre sí como *Relación de Texcoco*, de Juan Bautista Pomar, *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos* e *Historia de la conquista*, de Cristóbal del Castillo, *Crónica mexicayótl*, de Hernando de Alvarado Tezozomoc, *Obras históricas*, de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de las Indias e islas de Tierra Firme*, de Diego Durán, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, *Comentarios reales*, del Inca Garcilaso de la Vega, *Nueva corónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, por nombrar algunas" (Aldao, 2021a: 149).

perdían, en tanto los autores novohispanos, además de escribir sus crónicas y relaciones en castellano, usaron el alfabeto latino para transcribir las lenguas originarias y para reescribir los relatos prehispánicos.

SUJETOS DICENTES Y SEMIOSIS COLONIAL EN LA TAFSIRA Y LAS OCHO RELACIONES

Los tratamientos más recurridos del corpus con el que me he propuesto trabajar han sido el lingüístico y el historiográfico: los textos aljamiado-moriscos han sido leídos como documentos que muestran las transformaciones que sufrieron las lenguas romances al final de la Edad Media o bien la influencia del árabe en el español (Gómez Renau, 2000: 71; Narváez Córdova, 1978: 11), mientras que las crónicas mestizas han sido analizadas principalmente como fuentes para el estudio de la Conquista y la historia prehispánica de los pueblos indígenas (Aldao, 2021a: 149). Sin embargo, reitero mi interés en plantear —siguiendo a Lienhard— una lectura histórico-literaria (Lienhard, 1983: 106), pues no cabe duda de que las obras que nos ocupan presentan elementos estéticos, al igual que complejos procedimientos retóricos y narrativos, gracias a los cuales logran reunir tradiciones heterogéneas y, sobre todo, reconstruir el relato de la pérdida de un mundo conocido para sus culturas, a la vez que preservar elementos propios de sus tradiciones y posicionarse críticamente frente al proceso de asimilación que experimentan sus pueblos.

Considerando lo anterior, me decantaré por situar la *Tafsira* y las *Ocho relaciones* en medio de los contextos de producción expuestos líneas atrás, con la finalidad de establecer un fondo para este análisis que —como ya he señalado— tomará como punto de referencia el concepto de *semiosis colonial* desarrollado por Mignolo. Con *semiosis colonial*, este teórico se refiere a las "interacciones semióticas de control, adaptación, oposición, resistencia, etcétera en las que se trata de encontrar un nuevo lugar, un nuevo 'locus de enunciación' en el terreno de una constante guerra de decires" (Mignolo, 2013: 120).

El concepto surge de la necesidad de estudiar las manifestaciones literarias surgidas en América en el seno de los pueblos conquistados, en el contexto de la primera Modernidad, que debemos ubicar en el siglo xvi, cuando, gracias a la expulsión definitiva de los musulmanes de España y a la empresa de conquista del imperio español, Europa comenzó a moverse "desde una situación periférica en relación con el Islam, hacia una posición central" (Mignolo,

2009: 170). La relación entre los procesos de conquista llevados a cabo por el naciente Imperio español en ambos lados del Atlántico ha sido planteada de manera semejante por investigadores de la literatura morisca como Lisette Balabarca Fataccioli, quien, al analizar la representación de moriscos e indios en textos literarios españoles de los siglos XVI y XVII, afirma que, en ambos casos, la relación "del Imperio español, con sus futuros súbditos es bastante similar: se trata, a fin de cuentas, de una relación vertical que mira al subalterno desde una posición de superioridad y autoridad moral, avaladas por la divinidad cristiana y por el poder político-militar que sostiene" (Balabarca Fataccioli, 2022: 13). En este sentido, estimo que, al ser la evangelización, persecución y expulsión de los moriscos parte del proceso constitutivo de esta primera Modernidad, y al ser el corpus aljamiado-morisco producto de una cultura en situación de conquista, la propuesta interpretativa de la semiosis colonial es igualmente aplicable a su análisis.

Al proponer esta categoría, Mignolo busca hacer frente al problema de la constitución de un canon literario colonial que, concebido a partir de nociones occidentales, desplaza a fenómenos expresivos tales como los códices o la oralidad (Mignolo, 2013: 131-132). La semiosis colonial no pretende analizar las representaciones, ni describir los efectos que la conquista y la colonización tuvieron en las lenguas de los conquistados o en sus modos de relatar el pasado, lo que busca es más bien "identificar los espacios del medio producidos por la colonización" (Mignolo, 2009: 174), los nuevos "locus de enunciación" desde donde se posicionan los "sujetos dicentes", los cuales también nos permiten reconocer los papeles que desempeñan en la sociedad (Mignolo, 2013: 123).

Por otro lado, a pesar de mostrar cómo la antropología, la etnografía y los estudios literarios negaron por mucho tiempo la cualidad de literatura a estos textos, colocándolos en un nivel de inferioridad con respecto a las manifestaciones de la escritura fonética, Mignolo no aboga por una reivindicación de dicho término para el conjunto de obras surgidas en esa primera Modernidad, pues sostiene que la literatura es en sí misma una práctica regional y europea —de ahí que prefiera utilizar el vocablo *semiosis*— (Mignolo, 2013: 132). El concepto me interesa porque otorga la posibilidad de localizar las hibridaciones y estrategias enunciativas que podrían conectar obras aparentemente tan disímiles como la *Tafsira* y las *Ocho relaciones*, aunque difiero en este último punto, pues, en la tarea de descentrar el canon, me parece

fundamental el hecho de nombrar como propiamente literarias a obras que, si bien integran en su composición elementos provenientes del ámbito de lo oral o de lo pictórico, pertenecen a tradiciones escriturales aparentemente periféricas que convivieron en su momento con el conjunto de textos que conforman al canon occidental.

De acuerdo con las reflexiones anteriores, en las páginas que siguen, intentaré mostrar de qué manera se presenta la semiosis colonial en la *Tafsira* y en las *Ocho relaciones*.

La Tafsira *del Mancebo de Arévalo y la pérdida de Al-Ándalus*

La *Tafsira* es un texto aljamiado-morisco escrito en la primera mitad del siglo xvi por un autor que firma como el "Mancebo de Arévalo", en concordancia con la característica de anonimato que prima en esta literatura. La génesis de la obra nos remite al ambiente de las aljamas criptomoriscas durante las primeras décadas de las conversiones forzadas, cuando sus miembros luchaban clandestinamente por mantener viva la llama del islam. El Mancebo de Arévalo es enviado por un grupo de "alimes doctos" de Zaragoza, en un viaje que le permitirá visitar a varios sabios musulmanes y consultar documentos islámicos diseminados por diversas poblaciones del territorio español, con la finalidad de elaborar un libro que reúna el conocimiento que ha quedado disperso tras la derrota de los últimos reinos hispanoárabes.

El autor refiere en las primeras líneas de su obra el haber asistido a una reunión que convocó a más de veinte musulmanes, quienes discutieron ahí acerca de la situación por la que se encontraba pasando su comunidad en las primeras décadas del siglo xvi, con la finalidad de encontrar un sentido a dicho trance. El Mancebo relata cómo se le encomienda la misión de redactar la *Tafsira*:

> Akí me rrogaron eštoš onrradošš ʿalimeš / biyendo la demensiyya šobredicha de nuweštoro alddīn / ke, en el intere de miy parda [*sic*], yo me okuwpaše en / rrenuwmerar alguna parte šuštansiyyal de ššalheš [*sic*] / de nueweštoro honrado Alqurʾăn, lo maš berebe i konpendiyyošamente pošible. (Mancebo de Arévalo, 2003: 104, [3v])

Más allá de este pasaje, poco nos dirá ya el autor sobre sí mismo; tampoco abundará en los detalles del viaje, fuera de algunas referencias geográficas. Tales vacíos de información relativa a la identidad autoral han puesto a discutir a los investigadores, quienes, para tratar de llenarlos, se han dirigido a otra de las cuatro obras conocidas del Mancebo:[9] el *Breve compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, escrito en coautoría con Baray de Reminyo, un alfaquí o sabio musulmán de Cadrete, localidad también aragonesa. En el *Breve compendio*, Baray de Reminyo describe al autor de la *Tafsira* como "un mancebo escolano, castellano, natural de Arévalo, muy experto y dotrinado en la lectura arábiga, [h]ebraica, griega y latina y en la aljemiada muy ladino" (Rubiera Mata, 2002: 843).

Partiendo de esta breve referencia, así como del manejo de fuentes que el autor muestra en sus textos, se ha desarrollado el debate sobre su identidad, el cual ha tenido entre sus puntos principales el de la formación del Mancebo, aludiendo a la posibilidad de que éste tuviera estudios universitarios, probablemente no en un estudio general, sino en uno particular, tal vez en un convento franciscano, donde habría adquirido conocimientos básicos del latín y de los autores cristianos, además de acercarse al pensamiento humanístico (Rubiera Mata, 2002: 845). En cuanto a la cercanía del Mancebo con la tradición musulmana, si bien en un primer momento se planteó que los conocimientos relativos al islam que éste poseía eran muy superficiales, más recientemente la argumentación se ha reconfigurado, al incorporar hallazgos sobre los elementos "pertenecientes a una imaginería que podría explicarse en relación al discurso sufí de autores persas y sufíes" (Pérez-Pérez, 2021: 22) que el autor integra en sus obras, mismos que hacen posible afirmar que "sí manejaba doctrinas y términos pertenecientes al discurso místico, y que, en efecto, algo de su doctrina se encuentra en Algacel" (Narváez Córdova, 2019: 77).

Por otro lado, se han hecho conjeturas acerca del conocimiento de textos hebreos que el Mancebo demuestra (Rubiera Mata, 2002: 847) y sobre su relación con un sabio judío de Toledo, en un momento en el que la convivencia entre judeoconversos y moriscos no era habitual (Rubiera Mata, 2002: 847-

[9] Además de la *Tafsira*, se conocen el *Breve compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, el *Sumario de la relación y ejercicios espirituales*, y más recientemente se descubrió el *Calendario*.

851; 1995: 321-323). En esta misma línea, se ha especulado que la madre del Mancebo —que, según Baray de Reminyo, fue bautizada veinticinco años antes de la composición del *Breve compendio*— también hubiese sido conversa. De ser esto verdadero, el Mancebo habría pasado de tener orígenes judeoconversos, a ser musulmán y, finalmente, criptomorisco. De igual manera, se ha planteado que su oficio fuera el de arriero, lo cual le habría facilitado hacer el viaje al que le enviaron los sabios musulmanes de Zaragoza. Asimismo, se conjetura sobre su origen familiar, puesto que, entre los moriscos de la villa castellana de Arévalo, muchos de los cuales se dedicaban precisamente a la arriería, se localizó a dos hermanos que hacia 1541-1543 enseñaban la doctrina islámica a otros miembros de su comunidad, uno de los cuales, de nombre Gutierre, fue detenido por la Inquisición, aunque no se tiene noticia de un proceso inquisitorial posterior (Tapia, 2014-2016: 186-189).

Como en el caso de ese tal Gutierre de Arévalo, la pista del Mancebo se pierde por completo, por lo cual no es posible asegurar si el autor permaneció en España o si salió de ella, como hicieron muchos de sus contemporáneos moriscos, quizá logrando realizar la peregrinación a La Meca (Narváez Córdova en Mancebo de Arévalo, 2003: 30). Sin embargo, más allá de las consideraciones y los vacíos biográficos, me interesa aquí ubicar la voz autoral —en tanto sujeto dicente— a partir de las marcas textuales contenidas en la *Tafsira*, para desde allí lograr una aproximación a los entrelugares que permitirán situar al texto en el inicio de la modernidad colonial.

Con la información expuesta hasta aquí en lo referente a las tradiciones entre las cuales se movía el autor, resulta asequible sostener que se trata de un sujeto cuya condición es la de la hibridez cultural (Narváez Córdova, 1981), resultado de la multiculturalidad que caracterizó al territorio hispánico durante la época medieval, y que persistió aún después de la caída de Granada (Fuchs, 2009: 220), pese a los esfuerzos por parte de la Monarquía española por borrar toda huella del judaísmo y del islam.

Así, propongo observar primero el problema del género de la *Tafsira*, pues, como locus de enunciación de un sujeto dicente colocado entre dos culturas, la cristiana y la musulmana —o, incluso, entre tres, si atendemos a su relación con el judaísmo—, tendríamos que insertarla —si seguimos la clasificación de Bouzineb para la literatura aljamiado-morisca— en el conjunto de la literatura doctrinal, por tratarse de un texto que hace referencia a ciertos aspectos de la religión islámica, entre los cuales se encuentra una gran cantidad de

preceptos que abarcan cuestiones tan variadas como la higiene y la salud, la economía, la alimentación o las penitencias que los creyentes deben cumplir ante determinadas faltas. De este modo, aunque el Mancebo llame a su obra *Tafsira*, palabra que resulta de la castellanización del vocablo árabe *tafsir*, para designar un "tratado o comentario relativo al Corán" (Narváez Córdova en Mancebo de Arévalo, 2003: 17), en realidad no se trata sólo de un comentario coránico, sino que se encuentra también cercano al género didáctico árabe del *adab*, el cual reúne conocimientos de muy variada naturaleza.[10]

Así, al indicar el Mancebo que su obra es una *tafsira*, la inserta en la tradición de la ciencia sagrada que explica el Corán, al tiempo que expande el formato del comentario coránico, para convertir su libro en una suerte de manual que coadyuve a la enseñanza de la doctrina islámica y a mantener la cohesión entre los criptomusulmanes españoles del siglo xvi (Narváez Córdova en Mancebo de Arévalo, 2003: 17), necesidad justificada ante la penosa situación en la que se encuentran dichas comunidades.

La estrategia enunciativa desplegada por el sujeto dicente al inicio de la *Tafsira* se acerca a una figura que es común encontrar en los prólogos o exordios de autores cristianos medievales y renacentistas: el tópico del *sermo humilis*, a través del cual los escritores adoptan una posición de modestia frente a sus lectores, colocándose como artífices secundarios de su obra y dando el crédito principal a alguna autoridad, la mayoría de las veces a la divinidad misma. En el primer fragmento, que podría compararse al exordio de los tratados cristianos, después de la *Bismillah* o invocación islámica, y luego de haber hecho el relato de la reunión de sabios de Zaragoza, el Mancebo refiere:

> Yyo aseté ešte pe- / keño tarabaššo dešta tafssira por šumelar a la / obligazziyyón mmusliyminada, i por el rruwego deštoš on- / rrados ʻalimeš. Pelege a

[10] El manuscrito de la *Tafsira* se encuentra actualmente en el Instituto Miguel Asín del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid (Ms. nº lxii). Para una historia del manuscrito, véase el estudio preliminar de María Teresa Narváez Córdova (Mancebo de Arévalo, 2003: 16). Cito aquí la única transcripción completa y edición existente del texto, que es precisamente la de María Teresa Narváez Córdova, indicando las páginas tanto de la edición moderna como los folios del manuscrito.

> šuw inmenša bon- / dad kayga en apalasso y parabiyén de todoš hašta / ke la pelege otra tafssira más granada kon libert- / tad dešta tiyerra. (Mancebo de Arévalo, 2003: 104 [3v])

Dicha estrategia le permite a la voz autoral mostrarse como un individuo que no posee tanta erudición como los sabios de antaño. En relación con esta actitud, se ha discutido que la elección del pseudónimo "Mancebo" haya tenido que ver no tanto con la juventud del autor, sino con su inexperiencia en el conocimiento de la lengua árabe y de los textos sagrados, pues, en suma, se trataba de un "neófito" de la religión musulmana (Rubiera Mata, 2002: 847). Sin embargo, colocados frente a la evidencia del conocimiento de la tradición cristiana y del diálogo con autores musulmanes que despliega el Mancebo en las páginas de la *Tafsira*, sería más adecuado considerar que la actitud del sujeto dicente al presentar su labor literaria como "pequeña" no implica que reste importancia a la tarea que le ha sido encomendada, ni tampoco que no posea el suficiente bagaje para acometer tal empresa: por el contrario, el hecho de mostrarse como un personaje poco apropiado para realizarla, debido a que se encuentra en un sitio de subordinación frente a las autoridades islámicas que se la ordenan, le autoriza a llevar a cabo el encargo en medio de una situación límite como la de la comunidad criptomusulmana a la que pertenece, donde el trabajo intelectual está signado por el secreto, el complicado acceso a las fuentes y la necesidad de citar de memoria o de acudir a la transmisión oral (Narváez Córdova, 1981: 151).

Por otro lado, llama la atención que, para complementar su estrategia enunciativa, el Mancebo coloque su tratado en un espacio transitorio, al afirmar que se trata de una obra provisional, surgida en medio de la situación extraordinaria de la prohibición del islam en una tierra en la que había florecido durante ocho siglos. Por eso afirma que, después de su *Tafsira*, vendrá otra escrita ya en un contexto de libertad. Este rasgo nos remite a la existencia de una particular espiritualidad morisca (Pérez-Pérez, 2021: 30), la cual, además de reflejarse en el estilo de los textos mediante la adaptación de elementos propios de la retórica cristiana a los modelos literarios árabes, busca asirse a la esperanza de un nuevo comienzo para un pueblo que pretendía conservar su fe musulmana, pero que tampoco podía deshacerse de su ser español.

A lo largo de la *Tafsira* encontramos otros pasajes que pueden relacionarse con el mismo locus y la misma estrategia enunciativa del sujeto dicente,

quien se coloca en ese espacio transitorio, interpretable como un momento histórico intermedio entre el esplendor andalusí y una anhelada nueva época de apogeo de la cultura musulmana. Este entrelugar reclama al Mancebo de Arévalo, por ejemplo, la explicación de las causas de la derrota islámica, para lo cual acude a la autoridad de Nuzzayta Kalderán, maga, sabia y partera, cuyas enseñanzas cita el autor constantemente.[11] Al remitirse a la pérdida de Granada, Kalderán refiere, a su vez, la opinión de un *mustí* o intérprete de la ley coránica, quien atribuía la tragedia de los moriscos a la avaricia y derroche de riquezas en medio de la cual vivían antaño:

> Allāh leš dé parsida buwena / ke tarde še rreštawrarán y-ešto porke / beštiyyan elloš šeda y-adornaban kon oro / šuš yewwaš i kaballoš u laš muchereš po- / niyyan oro en madeššas šobre šuš kabessaš / i ke todo ešto era deštinanssa enta da Allāh / según la regla de Mālik la kuwal eš dik- / tora de lešše sūnat para todoš los ke nazziyeron en šuw deštirito. (Mancebo de Arévalo, 2003: 250-251 [207r])

En opinión de Kalderán, la restauración del islam en España resulta improbable, tomando en cuenta la magnitud de la falta cometida por sus predecesores, quienes se alejaron de lo consignado por el malikismo, la escuela de jurisprudencia islámica a la cual se adscriben los preceptos morales que el Mancebo recupera en su obra.

El sujeto dicente también se remonta al pasado para demostrar cómo, en efecto, se trataba de una época dorada para su comunidad, ahora caída en desgracia. Por eso dedica todo un capítulo al relato de la caída de Al-Ándalus, relato del cual destacaremos la descripción que el autor presenta de este territorio, a partir de la autoridad del sabio llamado Mālik, cuyas palabras afirma el Mancebo haber leído en "Ábila la Real en / un pergamino harto ešpešo" (Mancebo de Arévalo, 2003: 308 [292v]). Tal descripción nos remite, por otro lado, al tópico occidental, tan invocado en la literatura de la Edad Media y el Renacimiento, del *locus amoenus* o lugar idílico:

[11] En la *Tafsira*, el autor relata el encuentro que tuvo con Nuzzayta Kalderán en la Huerta del Almirante, en Cuenca, donde ésta le comparte su conocimiento (Mancebo de Arévalo, 2003: 275).

> Yo mišmo di bwuelta / por toda el-Andaluzziyya, ke no di pašo ke no še / kondoliyyó mi almma mirando una tiyyerra tan ddulzze // i šabroša, tenpalada en todoš loš tiyyenpoš / mmuy fértil en ancho y largo i de rrikaš pob- / lasiyyoneš, abaštada de pan i de al-azeyte i / muchoš rriyoš de awwa ddulze i tiyyerra abaštada de / mucha šeda i oro, i de máš oro i palata ke toda / Ešpaña chunta… (Mancebo de Arévalo, 2003: 309 [293v])

El Mancebo hace un ruego a la divinidad: "que me deje ver y contar esta verdad y que no muera con este mundo", y refiere la majestad y riqueza que otros han atribuido al antiguo territorio andalusí. Cita de este modo una fuente donde se afirma que dicha "Išla" se encuentra debajo "del-Alŷannah", el paraíso musulmán. El libro de donde toma la cita es un tafsir en hebreo, muy antiguo, que encontró en Toledo, en casa de un honrado judío aficionado a los musulmanes; a su vez, se lamenta no haber robado dicho libro, por la cercanía con el Corán y la verdad que encontró en sus páginas (Mancebo de Arévalo, 2003: 309 [293v]).

Al igual que cuando declara la provisionalidad de su *Tafsira*, en la interpretación de la caída de Al-Ándalus que formula el Mancebo se lee la expectativa de un futuro menos hostil. Así, el espacio intermedio de su enunciación se convierte en un "consuelo constante al creer que el castigo habrá de ser pasajero" (Narváez Córdova, 1981: 158), para lo cual es necesario que quienes lo sufren se adhieran con fuerza a los preceptos musulmanes, a las obras y a las virtudes que se enumeran en la obra. De acuerdo con Wilnomy Pérez-Pérez, la esperanza de reconstitución a la que se aferra el Mancebo no es tanto colectiva como individual, puesto que su discurso sugiere —en consonancia con los sabios sufíes a los que se remite— un camino místico de salvación en el que los creyentes deben "purificarse internamente" para acceder a la "posibilidad de la 'salvación espiritual' de cada cual" (Pérez-Pérez, 2021: 351).

Hemos observado en la *Tafsira* algunas estrategias enunciativas que asociamos con recursos retóricos: los tópicos del *sermo humilis* y del *locus amoenus*, la recurrencia a autoridades, la descripción topográfica. Es por medio de ellas que el sujeto dicente nos muestra la función social que se esforzaba por cumplir al conformar su discurso: aunque en la superficie se mostraba como un humilde recopilador de saberes —tanto orales, como escritos— que conllevan la preservación de una memoria, su discurso nos permite entrever que se trataba de un hombre preparado, cuyo esfuerzo se cifraba en dar cuenta de

un magnífico tiempo perdido, pero que también buscaba guiar a sus coetáneos —menos instruidos que él— hacia la búsqueda de un tiempo nuevo, mejor al del presente. Así, la semiosis colonial se presenta en la *Tafsira* por medio de la creación de un nuevo locus enunciativo, que, si bien no es el del antiguo sabio musulmán, tampoco es el del converso que se asimila por completo a la cultura cristiana. Se trata, en todo caso, del lugar oscilante que ocupa un sujeto que intenta conciliar su formación cristiana con sus conocimientos del islam, en un esfuerzo por no perder estos últimos, por darlos a conocer a su comunidad, con la finalidad de aliviarlos ante una época de adversidad, no sin verse atravesado por la duda acerca de la responsabilidad que los musulmanes habían tenido de su propia ruina.

Las Ocho Relaciones *de Chimalpahin y la reconstrucción de la historia*

Las *Ocho Relaciones* o *Diferentes historias originales*[12] es un conjunto de relaciones históricas escritas en náhuatl —excepto una parte de la segunda de ellas, la cual se escribió en español—, a principios del siglo XVII,[13] por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, un noble de la provincia de Chalco Amaquemecan, en el actual Estado de México, quien se impuso la tarea de recoger la historia de su pueblo anterior a la Conquista española, así como el proceso de evangelización de los chalcas, con la intención de insertar tales acontecimientos históricos en la "gran historia salvífica regida por la Providencia" (Battcock, 2019: 72).

[12] El manuscrito que contiene las *Ocho Relaciones* y el *Memorial de Colhuacan* se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de París (Ms. 74). Para una historia de su registro y traducción, véanse Tena (1998: 355) y Rendón (1965: 16-19). En este artículo, cito la edición y traducción de Rendón, que incluye de la Segunda a la Séptima relaciones, y la edición bilingüe de Limón, García Quintana, Pastrana y Castillo Ferraras, que incluye las relaciones Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta. Para la primera, indico las páginas de la edición moderna; en el caso de la segunda, cito solamente el texto en español, pero indico tanto la página de la edición moderna, como los folios del manuscrito.

[13] Jacqueline de Durand-Forest sitúa la elaboración de las relaciones entre 1610 y 1630 (1995: 418).

La labor de Chimalpahin —al igual que la del Mancebo de Arévalo— estuvo motivada por peticiones de autoridades de su comunidad: por un lado, respondió a la solicitud realizada por don Cristóbal de Castañeda, gobernador de Amaquemecan, de confeccionar una historia oficial de Chalco, y, por otro, a la súplica de su suegro, don Rodrigo de Rosas Xohecatzin, quien, a su vez, fue escribano del juez don Andrés de Santiago Xuchitototzin; este último había realizado, a mediados del siglo xvi, una atestación o certificación de la veracidad del material histórico reunido para la tarea de redactar tal historia, por orden del primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza (Rendón en Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 13). Para continuarla, Castañeda y Rosas Xohecatzin eligen a Chimalpahin, pensando seguramente en su esmerada educación, que abarcaba tanto las tradiciones orales y pictóricas indígenas, como la cultura europea.

De esta manera, el autor tiene acceso a las antiguas "pinturas", es decir, a códices prehispánicos resguardados hasta ese momento por personajes relevantes de la comunidad. Así lo consigna el propio autor en su Octava Relación, refiriéndose a las fuentes a partir de las cuales elaboró su obra:

> Según se alcanza, se ha de comprender que de donde salió fue de recoleccionar todas las antiguas historias y tradiciones que yo he arreglado, he integrado, he ordenado nuevamente según consideré necesario.
>
> De cinco partes o libros, de antiguos papeles pintados muy viejos hechos por los antiguos queridos nobles que fueron de Tzacualtitlan Tenango Chiconcóhuac, antes que yo los arreglara, fue compuesta esta historia.
>
> Estuvieron en poder de tres personas que fueron humildísimos criados de Dios [...]
>
> Estos tres, más tarde hechos cristianos, guardaban las historias del pueblo, la historia de los linajes antiguos de los tiempos de la idolatría; en papeles pintados la conservaban. (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 20-21)[14]

[14] También en la Octava Relación el autor se lamenta, de forma similar al Mancebo de Arévalo, por un gran libro antiguo que halló en casa de su suegro, el cual "contenía en pinturas el relato concerniente a cinco cabeceras […] pero tan envejecido y maltratado por hallarse en la azotea de la casa, que no pude sacar copia de él" (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 23).

Estas referencias —aunadas a las investigaciones históricas que en torno a la figura de Chimalpahin se han realizado— permiten saber mucho más sobre la vida y el contexto del autor que lo que sabemos sobre el Mancebo de Arévalo. El mismo Chimalpahin inserta su nacimiento como parte de su Séptima Relación, con la indicación de haber llegado al mundo el 26 de mayo del Año 9-Caña, 1579, siendo sus padres Juan Augustín Ixpintzin y María Jerónima Xiuhtotzin, "ambos nobles de la antigua nobleza chichimeca" de Chalco (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 284). Inmediatamente después, anota la genealogía del linaje del cual procede.

Entre los datos biográficos del autor que ahora vale la pena mencionar, están los de su formación, pues indagar brevemente en ésta nos permite comprender mejor cómo fue capaz de mezclar las fuentes indígenas con una serie de alusiones a "importantes hechos bíblicos y a algunos profetas, a autores clásicos y a pensadores medievales" (Romero Galván, 1976: 74). Como he señalado, su origen noble le permitió tener una educación privilegiada, gracias a lo cual pudo aprender náhuatl en la casa familiar, donde probablemente también se le instruyó en la lectura de los códices. En algún momento de su infancia, fue llevado —como sucedía con los jóvenes nobles indígenas— al convento de Nuestra Señora de la Asunción de Chalco, para aprender con los frailes la lectura de los textos cristianos. De allí debió trasladarse a la Ciudad de México para continuar sus estudios, quizás en un colegio franciscano o en el Colegio de San Gregorio de la Compañía de Jesús. Después, ya adolescente, comenzó a servir en la ermita de San Antonio Abad, también en la Ciudad de México, donde permaneció aproximadamente veinte años (Battcock, 2019: 72-77). Clementina Battcock considera que la labor de escritura histórica de Chimalpahin habría comenzado hacia 1620, cuando el autor ya contaba con poco más de cuarenta años. Una década más tarde se pierde su rastro en los documentos, dejando abierta la posibilidad de que haya vuelto a su natal Amaquemecan, o de que haya sido ocupado como mayoral de alguna otra iglesia de la Ciudad de México (Battcock, 2019: 77).

Una vez situadas las *Ocho Relaciones* en su contexto de producción, y al igual que se hizo con la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, intentaré centrarme en ubicar la voz autoral o —en los términos de Mignolo— el sujeto dicente al interior del texto, para encontrar las estrategias mediante las cuales este sujeto se enuncia desde un entrelugar que nos remite a la temprana Modernidad colonial.

Tal como hemos visto que sucede en la composición de las crónicas mestizas, también el sujeto dicente de las *Ocho Relaciones* se encuentra en la encrucijada de dos tradiciones: la indígena y la occidental. En este sentido, resulta pertinente emplazar como primer locus de enunciación aquel que el autor asigna a su obra en términos del género al que pertenece. Para referirse a sus relaciones, Chimalpahin utiliza términos nahuas que remiten a la recuperación del pasado: les llama *huehuetlatolli*, término que se traduce como "palabra antigua", o bien *huehuenemiliztlatolli*, que puede traducirse como "palabra sobre la antigua vida" (Tena, 1998: 355). De acuerdo con Miguel León-Portilla, el género oral prehispánico de los *huehuetlatolli*, el cual se ocupaba de diversos asuntos relacionados con el conocimiento de las antiguas tradiciones —la religiosidad, los rituales, la institución familiar, los oficios—, era aprendido de memoria en el *calmécac*, la institución donde se formaba a los jóvenes pertenecientes a los estratos dominantes (León-Portilla, 1983: 90-91). En este sentido, aquéllos a quienes correspondía pronunciar este tipo de discursos eran *pipiltin*, es decir, gozaban de un prestigio especial en su comunidad (el *huey tlahtoani* o supremo gobernante, los sacerdotes, los jueces o los guerreros); de igual forma, los discursos iban dirigidos a receptores de los mismos estratos sociales, a quienes correspondía la dirigencia de los *macehualtin* (el pueblo).

Considerando lo anterior, podemos observar que la voz autoral se sitúa como parte de un linaje con prerrogativa de transmitir la antigua sabiduría, pero, al mismo tiempo, se coloca entre los macehuales, a quienes se dirige en lo que podemos considerar el exordio de la obra. Por otra parte, su discurso, aunque ya no emitido de forma oral, sino escrito con el alfabeto latino, en buena medida está construido a partir de los modelos histórico-literarios occidentales: si bien los hechos históricos atribuidos a diferentes pueblos de la región, en ocasiones "se duplican y se sobreponen" (Tena, 1998: 356), se observa la intención de estructurar una narración lineal que comienza —como veremos— con los orígenes bíblicos, luego de lo cual el autor se refiere —de la Segunda a la Sexta Relación— a una historia prehispánica que abarca varios pueblos de la región y un periodo que va de la mitad del siglo xi hasta la llegada de Cortés a México. Finalmente, la Séptima y Octava relaciones se ocupan de las décadas posteriores a la Conquista hasta el año 1591.

Elaboradas de este modo, el público de las *Relaciones* podría estar constituido por receptores indígenas, aunque ya no solamente nobles, sino también —como he señalado— por macehuales. Asimismo, sus receptores podrían ser

lectores españoles. Lo anterior nos muestra cómo el sujeto dicente establece un "doble diálogo", el cual —según Federico Navarrete— resultó necesario en el contexto de la colonización, cuando, además de perpetuar el legado histórico a través de las generaciones del propio pueblo o *altepetl*, fue preciso reivindicar el pasado autóctono frente a los conquistadores por medio de la reconstrucción de los relatos históricos, así como insertar el propio relato en la historia universal cristiana de la salvación (Navarrete, 2011: 81). En este sentido, es relevante que en el texto se haga uso de una doble cronología, pues, al consignar los acontecimientos, el autor marca siempre el año del calendario indígena junto al del calendario cristiano.

En esta misma línea, la Primera Relación —la que funciona a manera de prólogo o exordio— inicia refiriéndose a la creación del mundo desde la perspectiva cristiana; si el sujeto dicente de la *Tafsira* abre su tratado con la *Bismillah* o invocación musulmana, Chimalpahin acude al Génesis para apelar a sus lectores desde las primeras líneas del texto, recordándoles que, si bien su discurso no versará únicamente sobre materia bíblica, las referencias a la misma aparecerán para justificar la pertenencia de los pueblos mesoamericanos al pueblo de Dios:

> [Aquí comienza el discurso de la creación] del Cielo y de la Tierra y de nuestro primer padre Adán y nuestra primera madre Eva. Y aunque no sean sus dones de los que aquí se trate, empero, mucho nos conviene a los que habitamos aquí en Nueva España, los que somos macehuales, para que todos sepamos que sólo una vez fue hecha con tierra, con barro, la simiente, la que se dice, la que se llama primer linaje humano, de la que salimos, nacimos, por la que constituimos linaje todos los que estamos en el mundo, los que habitamos en la Tierra. (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 2019: 3 [p. 1, f. lr])

Antes de proseguir con el relato detallado de los siete días de la creación, que ocupa el resto de esta relación, Chimalpahin se aboca a justificar su escritura a partir de la autoridad divina, utilizando, a manera de *exempla*, un conjunto de autoridades cristianas, de filósofos, entre los cuales destaca San Agustín. Sobre estos sabios señala: "quienes escribieron hace ya mucho tiempo, siempre comenzaban con y por Dios" (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 2019: 7 [p. 3, f. 6r]). Con esto, la función persuasiva y ejemplar propia del género de los *huehuetlatolli* (Navarrete, 2011: 71) se acopla y se complementa

gracias al uso de la retórica y de la cultura clásica; a su vez, el sujeto dicente logra colocarse en un nuevo locus de enunciación: un entrelugar donde, sin dejar de lado la preponderancia de su voz como perteneciente al estrato de los *pipiltin*, se acerca al resto de su pueblo, a los macehuales, y además logra insertarse —cual humanista del Renacimiento— dentro del selecto grupo de los sabios cristianos.

De forma similar procede la voz autoral al ir entrelazando las dos cronologías y las dos historias —la cristiana occidental y la mesoamericana—, como cuando refiere la llegada de los pueblos indígenas a un determinado territorio; por ejemplo, en la Cuarta Relación apunta:

> [En el año *ce tochtli*, cuando los antiguos chichimecas arribaron a Aztlán, ya habían pasado] cinco mil doscientos cuarenta y ocho o nueve años, desde el comienzo, la hechura, la creación del mundo. Y también ya hacía tres mil seis años que había ocurrido el anegamiento de todas las partes del mundo, el que se llama Diluvio, por el cual se perdió el mundo cuando ocurrió en tiempos de la persona que predecía las cosas, del profeta de nombre Noé.
>
> Y también ya habían pasado ochocientos un años desde que se asentó, desde que se fundó la gran población de Roma, cabeza del mundo. (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 2019: 63, 65 [117v, 118r])

Además de esta estrategia, Chimalpahin se vale de la interpolación de hechos relativos al descubrimiento y conquista de América, especialmente en la Tercera Relación, en la cual, al llegar a los años 1492-1493, narra la llegada de Colón a América, las primeras rebeliones de indios en las islas del Caribe y el inicio de la colonización en La Isabela (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 114-117). En la Séptima Relación, por su parte, se relata la llegada de Cortés y la conquista del Valle de México, así como el comienzo de la evangelización, con el arribo de franciscanos y dominicos entre 1524 y 1526. Es en esta relación donde encontramos que el sujeto dicente oscila entre la denuncia de la destrucción cultural llevada a cabo por los frailes y el respeto hacia éstos: por un lado, señala cómo el franciscano fray Martín de Valencia "prendió fuego a los templos indígenas de Amaquemecan […] También prendió fuego a las casas donde habitaban los brujos agoreros de las deidades de estos templos" (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 114-117, 244); por el otro, relata la labor educativa del mismo religioso, quien, retirado del

mundo, bajaba de las rocas donde hacía penitencia y "enseñaba la cartilla para que aprendieran a leer los chamaquillos" (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 251). Asimismo, la voz autoral se lamenta de la muerte, en el año 9-Caña —1579—, del también franciscano fray Alonso de Molina, a quien se refiere a través de la figura de la alabanza o *laudatio*, llamándolo "nuestro querido padre […] gran maestro de la enseñanza sagrada", y agregándole el epíteto de "grandísimo resplandor como de antorcha de ocote", pues sabía escribir el náhuatl y había compuesto un vocabulario para traducirlo (Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, 1965: 285-286).

En este breve recorrido por algunos pasajes de las *Ocho Relaciones*, hemos encontrado estrategias enunciativas como la apelación que dirige el autor a sus lectores en el exordio de la obra, la recurrencia a *exempla* construidos a partir de referencias a autoridades, el entrecruzamiento e interpolación de dos cronologías o la oscilación entre la denuncia y la alabanza de los evangelizadores. El lugar de enunciación del sujeto dicente no se encuentra —como en el caso de la *Tafsira*— en un tiempo de desgracia intermedio entre un pasado de esplendor y la proyección de un futuro más amable, sino en una temporalidad donde el pasado y el presente de la propia cultura se entienden ya como inevitablemente unidos a aquélla de los conquistadores. La semiosis colonial se presenta aquí no en cuanto a evocación de un mundo idílico que se ha perdido, ni como deseo del resurgimiento de ese mundo, sino como nuevo proyecto histórico. Si bien las *Relaciones* representan un gran esfuerzo por conservar la memoria indígena anterior a la Conquista, el locus creado por Chimalpahin —tanto como su función social en tanto cronista de su época— debe comprenderse asimismo desde la determinación por enunciarse y enunciar a su pueblo desde un lenguaje distinto, que inevitablemente acabará por ser el del mestizaje.

CONCLUSIONES

He intentado, a lo largo de estas páginas, hacer visible de qué manera se constituye la semiosis colonial al interior de un tratado aljamiado-morisco y de un conjunto de relaciones históricas que pueden ser consideradas dentro del corpus de las crónicas mestizas. Para ello, he localizado las estrategias enunciativas contenidas en los textos, desde las cuales es posible aproximarse a los nuevos locus de enunciación que las voces autorales construyen en medio

de dos situaciones de derrota y de pérdida de la propia cultura, las cuales se presentan de forma paralela en la historia: por un lado, la caída del mundo islámico y las conversiones forzadas de los moriscos en España; por otro, la conquista y evangelización de los pueblos indígenas de México.

Ambos acontecimientos —en los cuales los vencedores resultan ser los cristianos españoles— marcan a nivel global el siglo xvi. Para Luce López-Baralt, con cuyas apreciaciones abro este artículo, "resulta curioso considerar que en el mismo siglo xvi en que España coloniza a América, está asfixiando sus últimos vestigios de orientalidad" (López-Baralt, 1980: 24). Tales hechos, desde el punto de vista de Walter Mignolo, no son en absoluto coincidencia, puesto que el periodo que conocemos como Modernidad se abre precisamente con el ascenso de España como primer imperio moderno, impulsado por la derrota musulmana, la unificación castellana, así como la conquista y colonización de los territorios americanos.

Así, este periodo temprano de la Modernidad, caracterizado por el poderío hispánico cuya hegemonía sería poco más tarde reemplazada por los territorios del norte de Europa, está igualmente signado por el fenómeno renacentista y humanista, que los españoles llevarán consigo a América en sus barcos. De un lado y de otro del Atlántico, las últimas expresiones escritas clandestinas de la cultura hispanoárabe y las manifestaciones orales o escritas de la cultura prehispánica que sobreviven a la destrucción tendrían que entenderse como el "lado más oscuro del Renacimiento", en el sentido de que no han sido iluminadas con la misma viveza que su contraparte occidental y cristiana (Mignolo, 2009: 178-179), con la cual convivieron e incluso se mezclaron. La *Tafsira* del Mancebo de Arévalo y las *Ocho Relaciones* de Chimalpahin, aunque siempre oscilantes debido a su naturaleza híbrida —pues reúnen en ellas la tradición propia y la impuesta—, no alcanzan por completo la superficie iluminada. De ahí la necesidad de evidenciar las estrategias a las cuales sus autores apelaron para salvaguardar su tradición y su memoria en medio de un mundo que se había fracturado. A ello se debe, también, que sea preciso incorporar la comprensión de estos textos al estudio de la conformación del primer siglo de la Modernidad, que es el que media entre la aparición de los dos textos.

En efecto, es posible comprobar que ambas obras dan cuenta del final de una tradición y del inicio de otra. Coincido con López-Baralt cuando considera que un tratado como el del Mancebo de Arévalo, que presagia un futuro de reivindicación para los musulmanes españoles, paradójicamente

transmite la imposibilidad de tal porvenir, situación que los hechos acaban por confirmar, pues los moriscos serán finalmente expulsados del territorio español y no sólo perderán de manera definitiva la lengua árabe, sino también la aljamía. Empero, discrepo con la arabista en lo referente a considerar la *Tafsira* como un documento en el que solamente es factible encontrar residuos de una tradición árabo-islámica, puesto que, a pesar del enigma —todavía insuperable— sobre la forma en la que los moriscos podrían haber tenido acceso a las fuentes medievales, las recientes investigaciones de estudiosas como María Teresa Narváez Córdova (2019) o Wilnomy Pérez-Pérez (2021) han demostrado que autores moriscos como el Mancebo sí poseían un conocimiento esotérico y místico dentro de la tradición musulmana, revelando que no fue tan sencillo para el proyecto imperial arrancar de tajo el elemento semítico de la cultura hispánica moderna.

Por otro lado, coincido en que la obra de Chimalpahin abre nuevos caminos a la expresión literaria, como lo hicieron otros cronistas de Indias, con la salvedad de que, como autor perteneciente a la nobleza indígena, éste nos muestra un pasado y un presente interpretados desde un punto de vista distinto al europeo. La diferencia entre los esfuerzos del Mancebo y los de Chimalpahin —la cual resulta trágica para el primero y afortunada para el segundo— es que este último consigue salvaguardar de forma mucho más efectiva, a través de herramientas occidentales, la lengua y la memoria indígenas, dando paso a novedosas formas discursivas, que seguirán transformándose y prosperando en los posteriores siglos novohispanos.

En suma, puede leerse la *Tafsira* como el relato del fin de la dominación árabe en España y de la resistencia de su cultura frente a la decadencia, en tanto que es posible interpretar las *Ocho Relaciones* dentro del proceso de reescritura de la historiografía prehispánica que acompañó al proceso de alfabetización occidental de la población indígena en el centro de México, en las décadas posteriores a la Conquista. Pero si estas lecturas son factibles, entonces también se puede proponer su comprensión como testimonios literarios, en los cuales las convenciones y modelos occidentales se entremezclan con las formas expresivas propias de la cultura hispanoárabe y de la cultura prehispánica, lo que genera obras donde la hibridación es fundamental para dar cuenta de la ruptura definitiva del largo periodo de convivencia entre las culturas musulmana, cristiana y judía en la Península ibérica, del inicio del fenómeno colonial que caracteriza a la época moderna y en el cual España se erige como

primera potencia, y del fenómeno de mestizaje americano que no dejará de encontrar resquicios desde los cuales sobreponerse a la imposición cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Aldao, María Inés (2021a), "Crónica mestiza", en Beatriz Colombi (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 149-154.

Aldao, María Inés (2021b), "Crónicas mestizas novohispanas. Relecturas a 500 años de la caída de Tenochtitlan", *Letras*, núm. 84, enero-junio, pp. 8-22.

Añón, Valeria (2017), "Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el Libro xii del *Códice Florentino*", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 85, pp. 1-27.

Balabarca Fataccioli, Lisette (2022), "De Granada al Nuevo Mundo: el sujeto conquistado en *El Nuevo Mundo descubierto por Colón*, de Lope de Vega", *Hispanical*, vol. ii, núm. 1, pp. 5-16.

Battcock, Clementina (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*, núm. 157, pp. 71-85.

Bouzineb, Houssain (1987), "Culture et identité morisques", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, núm. 43, pp. 118-129.

"Capitulaciones de la Guerra de Granada" (1975), en Mercedes García-Arenal, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional.

Cardaillac, Louis (2012), *Dos destinos trágicos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*, Zapopan, El Colegio de Jalisco.

Caro Baroja, Julio (1957), *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (2019), *Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta Relaciones de las* Différentes Histoires Originales, edición de Silvia Limón, Josefina García Quintana, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo Ferraras, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, edición y traducción de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica.

Codera y Zaidín, Francisco (1884), "Informe I. Almacén de un librero morisco descubierto en Almonacid de la Sierra", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 5, pp. 269-276.

Durand-Forest, Jacqueline de (1995), "Algunas observaciones sobre el 'Diario' de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 25, pp. 417-423.

Fuchs, Barbara (2009), *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

Gómez Renau, Mar (2000), "La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español", *Castilla. Estudios de Literatura*, núm. 25, pp. 71-83.

Gruzinski, Serge (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, traducción de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, Miguel (1983), "Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 16, pp. 13-108.

Lienhard, Martin (1983), "La crónica mestiza en México y en el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. IX, núm. 17, pp. 105-115.

Liman, Taoufik (2002), "Lenguaje híbrido de los moriscos: entre el arraigo de su acervo cultural islámico y las vicisitudes del entorno", *Anaquel de Estudios Árabes*, núm. 13, pp. 67-86.

López-Baralt, Luce (1980), "Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca", *Bulletin Hispanique*, tomo 82, núms. 1-2, pp. 16-58.

Mancebo de Arévalo (2003), *Tratado [Tafsira]*, edición de María Teresa Narváez Córdova, Madrid, Trotta.

Mignolo, Walter (2013), *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial,* Quito, Ediciones Abya-Yala.

Mignolo, Walter (2009), "El lado más oscuro del Renacimiento", *Universitas Humanística*, núm. 67, pp. 165-203.

Narváez Córdova, María Teresa (2019), "La luz, el castillo y el sueño en la espiritualidad de los textos aljamiados", *Teoliterária*, vol. IX, núm. 17, pp. 70-99.

Narváez Córdova, María Teresa (1981), "Mitificación de Andalucía como 'Nueva Israel': el capítulo 'Kaída del-Andaluzziyya' del manuscrito aljamiado *La Tafcira* del Mancebo de Arévalo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXX, núm. 1, pp. 143-167.

Narváez Córdova, María Teresa (1978), "Los moriscos españoles a través de sus textos aljamiados", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, núm. 1, pp. 11-65.

Navarrete, Federico (2011), "Las tradiciones históricas indígenas", en *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 37-92.

Pérez-Pérez, Wilnomy (2021), *De la sombra espiritual a la luz: el Mancebo de Arévalo ante la tradición sufí*, tesis doctoral, Cambridge, Harvard University.

Romero Galván, José Rubén (1976), "Posible esquema de las diferentes historias originales de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 12, pp. 73-78.

Rubiera Mata, María Jesús (2002), "El judeo-converso y morisco 'Mancebo de Arévalo', autor de las tres culturas hispánicas (s. xvi)", en Michele Bernardini, Clara Borrelli, Anna Cerbo y Encarnación Sánchez García (eds.), *Europa e islam tra i secoli xv e xvi*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, tomo ii, pp. 839-856.

Rubiera Mata, María Jesús (1995), "Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo", *Sharq al-Andalus*, núm. 12, pp. 315-323.

Tapia, Serafin de (2014-2016), "Hipótesis sobre las raíces familiares y el entorno social del Mancebo de Arévalo", *Sharq al-Andalus*, núm. 21, pp. 165-202.

Tena, Rafael (1998), "La estructura textual de las relaciones primera y octava de Chimalpahin", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 28, pp. 355-364.

Troncoso Pérez, Ramón (2013), "Cronistas indígenas novohispanos de origen nahua. Siglo XVI y principios del XVII", en Álvaro Baraibar Echeverría, Bernat Castany Prado, Bernat Hernández y Mercedes Serna Arnáiz (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, Nueva York, Instituto de Estudios Auriseculares, pp. 147-160.

Ilse Díaz Márquez: Se ha desempeñado como profesora en el Departamento de Letras en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus líneas de investigación se relacionan con la literatura hispánica de los siglos XV y XVI, y con la literatura española contemporánea. En 2022 obtuvo el premio al mejor trabajo de investigación sobre Antigüedad, Edad Media y Renacimiento de la Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales por su tesis doctoral sobre las obras de Teresa de Cartagena. Actualmente desarrolla el proyecto posdoctoral "Destruir los libros y prohibir las lenguas. El epistemicidio indígena y morisco a través de sus textos y la conformación de la primera modernidad colonial (1492-1609)".

D. R. © Ilse Díaz Márquez, Ciudad de México, enero-junio, 2024.