

La escritura codigofágica en el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552)*

Codiphagia in the *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552)

Alejandro Javier Viveros Espinosa

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

Universidad de Chile

CHILE

aviveros@u.uchile.cl

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 8.2, 2020, pp. 841-854]

Recibido: 10-05-2020 / Aceptado: 15-09-2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2020.08.02.50>

Resumen. El concepto de «codigofagia», acuñado por Bolívar Echeverría, permite ampliar una comprensión semiótico-ontológica de la cultura y propone una base conceptual útil para una reflexión crítica sobre el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552).

Palabras clave. Codigofagia; Bolívar Echeverría; ontología semiótica; *Libellus*.

Abstract. The concept of «codiphagia», coined by Bolívar Echeverría, allows a broadening of the semiotic-ontological understanding of culture and proposes the conceptual basis for a critical reflection on the *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552).

Keywords. Codiphagia; Bolívar Echeverría; Semiotic ontology; *Libellus*.

El objetivo de este escrito es problematizar algunos posicionamientos que, de un modo u otro, responden a un cuestionamiento central, a saber, ¿cómo comprender e interpretar los modos de enunciación del indio colonial y de su escritura? Dedicaremos dos momentos de análisis a fin de explicitar este cuestionamiento. El

* Resultado del proyecto FONDECYT Regular Núm. 1200059 «Códices, crónicas y palimpsestos. Reflexiones filosófico políticas en las traducciones culturales de indios letrados en el mundo cultural no-vohispano (1552-1692)».

primero está directamente relacionado con las crónicas coloniales de producción indígena o mestiza en términos de una discusión teórico-metodológica. En este nivel profundizaremos en el análisis de un ejercicio escritural de carácter crítico y semiótico que nombraremos como: escritura codigofágica siguiendo a Bolívar Echeverría. El segundo refiere al *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (1552), obra de Martín de la Cruz y Juan Badiano y que, por esta razón, también se conoce como Códice de la Cruz-Badiano. A través del *Libellus* podremos operativizar algunas propuestas relacionadas con nuestro objetivo mayor, a saber, re-examinar el potencial de estas producciones a partir de las nociones de codigofagia y de escritura codigofágica. Destacaremos cómo en las voces del *Libellus* es posible reconocer la operatividad de una escritura codigofágica, que negocia e intercambia códigos culturales en el horizonte de la reconstrucción de un conocimiento medicinal, de hierbas medicinales, que evidencia un estilo específico y particular. Veamos esto.

LAS CRÓNICAS DE INDIOS Y LA ESCRITURA CODIGOFÁGICA

Las crónicas de indios coloniales se enmarcan en este escenario puesto que permiten una proyección semántica en la cual se rememora y reconstruye una experiencia histórica específica. En las crónicas de indios coloniales se entrelaza la recomposición de una subjetividad alternativa, esto es, un sujeto colonial que es indio, desde la positividad discursiva de los elementos identitarios sobrevivientes y resemantizados en el encuentro-choque con el proyecto civilizatorio moderno-occidental. Es menester, por lo tanto, posicionar este asunto desde una perspectiva amplia y abierta a nuevas lecturas sobre las crónicas coloniales escritas por indios. Posicionamos inicialmente el concepto de crónica mestiza acuñado por Martín Lienhard, especialmente porque nos abre a la inclusión de elementos directamente relacionados con una dimensión histórico-literaria en las producciones escriturales realizadas por los indios durante la primera etapa de la colonización americana. Así define este concepto:

Atribuimos el carácter «mestizo» a aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea¹.

A través de las crónicas mestizas, funcionalizadas como pivote conceptual, es posible elaborar un ejercicio teórico-crítico relativo a un discurso identitario en construcción que contiene elementos histórico-literarios dispuestos a ser pensados y utilizados de forma no dogmática y en apertura a nuevos horizontes de pregunta que configuran «las premisas de una nueva conciencia global, histórica, política y cultural»².

1. Lienhard, 1983, p. 105.

2. Lienhard, 1983, p. 107.

En esta perspectiva es posible incorporar algunas reflexiones de Bolívar Echeverría en torno a dos conceptos —para nuestros intereses— fundamentales e interrelacionados. Nos referimos al mestizaje cultural y a la 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 vencidos³.

Echeverría refiere a proceso de mestizaje cultural como un devorar entre códigos culturales. Es ahí donde de forma codigofágica se construye un tipo de subjetividad culturalmente tensionada, liminal, en movimiento, que apropia y re-direcciona en sentido amplio los horizontes de comprensión e interpretación relativos a la construcción de aquellas subjetividades alternas y mestizas. Esto implica plantear nuevamente la pregunta por la identidad cultural⁴. El abandono de una perspectiva sustancialista sobre la identidad cultural (en favor de una lectura semiótica) evade el esencialismo culturalista latinoamericano. En consecuencia, la noción de estado de código compone una subjetividad evanescente aplicable en nuestro estudio. La identidad cultural (código cultural) se juega en sus posibilidades para devorar y ser devorado. Luego, la codigofagia canaliza una transformación bajo la cual las identidades culturales están siendo constantemente re-construidas. Sobre ello, y respecto a una definición de código, sostiene Echeverría:

En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido, resultante de la refuncionalización —más o menos profunda y más o menos amplia— de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido⁵.

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

Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o «poniendo en escena» lo europeo, los indios asimilados montaron una muy

3. Echeverría, 2001, p. 63.

4. Echeverría, 2005, p. 31.

5. Echeverría, 2012, p. 190.

peculiar representación de lo europeo. En una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener⁶.

La clave que entrega Echeverría está en aquel poner en escena en el cual se fraguó su supervivencia cultural e identitaria. Finalmente, como representación o imitación de un mundo desconocido, como una imitación reconfigurada por sus propios y reinventados horizontes de comprensión, alterada en virtud de las circunstancias y los contextos, que se construye permutando «la realidad de la platea con la del escenario». La noción de imitación en Echeverría tiene directa relación con la reflexión benjaminiana de la facultad mimética, y que contiene las capacidades cognitiva, creativa y rememorativa del ser humano, siendo la fuente principal de la imaginación⁷. Con ello se determinan sus características fundamentales, esto es, su condición adaptativa y su sentido creativo en el horizonte de un pensar rememorante (*Eingedenken*). En este sentido, la imitación no funciona como representación rearticulada por la metonimia, sino como vectorización creadora y rememorativa de la experiencia histórica.

Dentro de aquellos indios que se vieron obligados a ponerse en escena e imitar los códigos culturales europeos, remarcamos un grupo especial, a saber, los indios que escriben, y que han sido catalogados de diferentes maneras, como humanistas y letrados⁸, ladinos⁹ o bien como *passeurs*¹⁰. Nos referimos a quienes aprendieron y usaron la escritura y que, a través del código alfabético europeo lograron sobrevivir, negociar y reconducir su experiencia histórica. Buscamos reconocer cómo los llamados indios, escribiendo y traduciendo, llevan a cabo aquella puesta en escena que deviene en una obra única. Queremos continuar esta lectura en una propuesta que, siguiendo a Echeverría, nombramos como: escritura codigofágica. Hablamos de una escritura que permea y trasvasija los códigos culturales, que es alfabética pero que contiene elementos no-alfabéticos. En esta escritura codigofágica se cruzan y yuxtaponen varios horizontes de pregunta útiles en nuestra problematización, a saber, el filosófico, el histórico, el literario, el semiótico y, por cierto, el político. Finalmente, podemos sostener que la escritura codigofágica es una modulación de la codigofagia; empero esta no se reduce a la escritura, sino que en ella se redirecciona. En este sentido, una escritura codigofágica es también un ejercicio de recolección de fragmentos discursivos o bien de sistemas de dispersión fragmentarios¹¹. En esta recolección fragmentaria, en efecto, se canaliza una elección civilizatoria que concede un espacio de enunciación a subjetividades alternativas profundizando en los conflictos y tensiones de su reconstrucción identitaria y cultural.

6. Echeverría, 2010, p. 191.

7. Benjamin, 2007, pp. 109-112.

8. Garibay, 2007; León Portilla, 1964; Romero Galván, 2011.

9. Adorno, 1989 y 2007; Bernand, 2001.

10. O'Phelan y Salazar, 2005.

11. Ortega, 2011, p. 42.

Entonces, el valor de la escritura codigofágica es operacional. Son los modos de recolección de los fragmentos discursivos, siempre en un movimiento de constante reconfiguración conflictiva de códigos. Veamos entonces cómo se despliega en una producción bastante especial y específica dentro del mundo cultural indígena en la Nueva España: el *Libellus*.

EL *LIBELLUS* Y LA ESCRITURA CODIGOFÁGICA

En 1552, dos indígenas, el médico Martín De la Cruz y el traductor Juan Badiano, ambos relacionados al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, dan por finalizado un herbario de carácter medicinal. Francisco de Mendoza, hijo del virrey Antonio de Mendoza, había encargado este singular trabajo a fin de enviarlo como obsequio al recién abdicado Carlos V. En este contexto cobra sentido reconsiderar la dedicatoria del *Libellus*:

Pues no creo que haya otra causa de que con tal instancia pidas este opúsculo acerca de las hierbas y medicinales de los indios, que la de recomendar ante la Sacra Cesárea Católica y Real Majestad a los indios, aun no siendo de ello merecedores. Ten presente, señor, que nosotros los indios, pobrecillos y miserables somos inferiores a todos los mortales y por esta nuestra pequeñez e insignificante natural, merece indulgencia¹².

Entonces es menester considerar el sentido de esta elaboración, escritura y traducción como un ejercicio de servicio y respuesta a un mandato, desde ahí atendemos que el herbario funciona también como un instrumento político a través del cual la élite indígena del Colegio de Tlatelolco posiciona sus conocimientos y saberes, en búsqueda del favor —y, ciertamente, del financiamiento— de la Corona.

Brevemente, respecto del manuscrito podemos afirmar que se logró enviar a España durante los años siguientes a su término, donde permanecerá en la Biblioteca de El Escorial sin que se le otorgara atención durante varios años¹³. Décadas después reaparece en Italia donde pasa a manos del cardenal Francesco Barberini, posiblemente debido a su estancia entre 1624 y 1626 como nuncio en España, siendo parte desde 1679 de la Biblioteca Apostólica la bajo la signatura *Codex Barberini, Latin 241*¹⁴. Finalmente, en 1990, fue devuelto a México por el Juan Pablo II, hoy se encuentra en Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la Ciudad de México. El *Libellus* consta de setenta hojas o folios en los cuales se presentan ciento ochenta y cinco figuras de plantas a color y con excelente calidad. La escritura está hecha con tinta de la tierra color negro y rojo, mientras que otras pigmentaciones son de origen vegetal y mineral. Se sigue en términos generales la tradición de los *tlacuiloque* o escribanos-pintores nahuas, que se entrelaza con los modelos europeos de organización y explicación del dibujo. Los temas del *Libellus* refieren a enfermedades de partes del cuerpo, se describen remedios contra

12. De la Cruz, *Libellus*, fol. 1v.

13. Viesca, 1995, pp. 71-72.

14. Garibay, 1991, p. 3; Rey Bueno, 2004, pp. 256-257; Afanador, 2011, p. 14.

enfermedades generales, enfermedades mentales, las enfermedades de las mujeres y de niños, terminando con un capítulo sobre las señales en la proximidad de la muerte. Si bien es considerado un herbario, funciona también como recetario, puesto que contiene variadas y detalladas explicaciones respecto a cómo mezclar y utilizar a las plantas en brebajes e infusiones.

Respecto de la crítica que se ha desplegado en torno al *Libellus*, reconocemos inicialmente las indicaciones sobre su directa relación con los modelos medievales europeos¹⁵. En este contexto, no podemos dejar de recalcar como antecedente directo el problema del espacio de la experiencia y el horizonte de expectativas¹⁶ presente en estos textos culturales y, por cierto, cómo algunos cronistas del siglo xvi ejecutan sobre la naturaleza del Nuevo Mundo creando nuevas modalidades y vectorizaciones en las que convergen elementos indígenas y europeos. Sobre ello subrayamos que:

Describir y descifrar la deslumbrante naturaleza americana precisó por parte de los cronistas de un esfuerzo a la hora de encontrar y elaborar nuevas claves de interpretación. Dicho esfuerzo solo se pudo llevar a cabo mediante un mayor y mejor conocimiento de la realidad indígena y esto quedó indisolublemente ligado al proceso de construcción de un espacio de experiencia americano, fruto de la convivencia de lo europeo con lo indígena¹⁷.

Ciertamente, las descripciones y los dibujos realizados a la flora del altiplano central mexicano y sus múltiples usos medicinales también son ejemplos basales del desarrollo, transferencia y construcción del conocimiento en América colonial¹⁸. Sus descripciones son actualmente reconocidas como fundamentales no solamente en los estudios de la botánica en Nueva España, sino que —y por sobre todo— como descripciones que clarifican los usos medicinales en una dimensión antropológica, configurando un claro ejemplo de hibridación cultural¹⁹. En este contexto, remarcamos en el uso del latín como lengua receptora de términos y conceptualización provenientes del náhuatl (glifos y fonemas). Con ello, es posible advertir en la producción del *Libellus* una profunda conexión entre las expectativas de un conocimiento nahua en contraposición a un horizonte occidental que recoge y enmarca sus proposiciones²⁰. Podemos también subrayar los acercamientos de carácter semiótico que han re-articulado las posibles lecturas en torno al *Libellus* siguiendo el noción de artefacto cultural, abriendo con ello un campo de interpretación que considera que toda imagen es una operación simbólico-cognitiva que dialoga con la alteridad en la construcción de conceptualizaciones sobre la cultura. Y que, «más allá de optar por una posición más o menos optimista respecto a la continuidad de los lenguajes, escrituras y soportes prehispánicos, me parece más

15. Viesca, 1986 y 1999.

16. Koselleck, 1993, pp. 333-357.

17. Baraibar, 2011, p. 27.

18. Aguirre Beltrán, 1963; López Austin, 1980.

19. Afanador, 2011.

20. Gimmel, 2008a y 2008b.

importante darle cabida al heterogéneo campo de soluciones que pueden encarnar estos artefactos culturales dentro de la semiosis colonial»²¹.

Pues bien, nuestro objetivo es reconocer a la escritura codigofágica como modelo de interpretación para el *Libellus*. Procuraremos conseguirlo a partir de algunos ejemplos específicos donde la codigofagia, es decir, el devorar de códigos culturales, se logra ver claramente. Nuestra aproximación tiene dos perspectivas. La primera remite a la persistencia de códigos culturales nahuas, particularmente el glifo *atl* o agua en la descripción una planta llamada *Acamallotetl*. La segunda perspectiva intenta agrupar la presencia de seres vivos que no son plantas y que se integran en las descripciones del *Libellus*. Estos elementos nos abren, por una parte, a preguntar por la intervención indígena en un imaginario europeo, desde el cual todavía se persiste en modos de significación presentes en la escritura pictográfica y, por otra parte, nos advierten del modo de comprensión de la vida no humana y su correlación con el mundo vegetal.

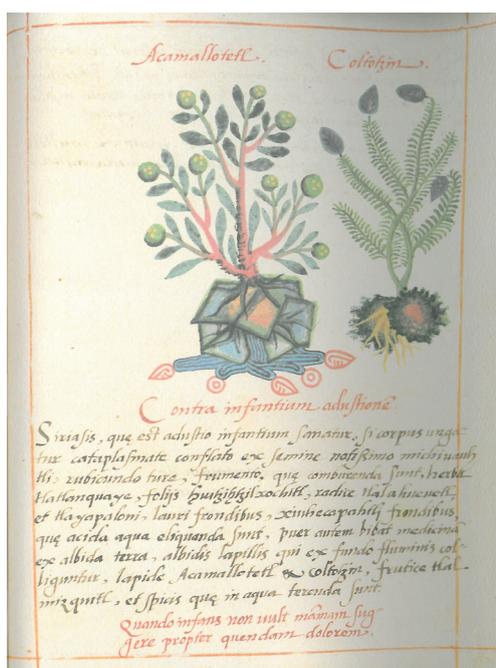


Figura 1. Acamallotetl. Coltotzin. Contra infantum adustionem. Siriasis, quae est adustio infantum, sanatur, si corpus unguatur cataplasmate conflato ex semine notissimo *michiuauhtli*, rubicundo ture, frumento, quae comburenda sunt, herba *tlatlanquaye*, foliis *huitzihtzilxochitl*, radice *tlalahueuetl* et *tlayapaloni*, lauri frondibus *xiuhcapahitl* frondibus, quae acida aqua eliquanda sunt. Puer autem bibat medicinam ex albida terra, albidis lapillis qui ex fundo fluminis colliguntur, lapide *acamallotetl* et *coltotzin*, frutice *talmizquitl*, et spicis quae in aqua terenda sunt (De la Cruz, *Libellus* fol. 61v)

21. Vera, 2018, p. 202.

El primer ejemplo es la planta llamada *Acamallotetl* (Figura 1) tiene un uso medicinal específico para la curación de las quemaduras de los niños. Acorde al *Libellus* es útil contra la siriásis. Junto con otras hierbas el *Libellus* receta su preparación a través de una medicina hecha con tierra blanquecina que se recoge del fondo de los ríos «ex albida terra, albidis lapillis qui ex fundo fluminis colliguntur». En la imagen se distingue claramente a la planta y sus partes: flor, tallo y raíces, y por debajo de estas se aprecia con color azul el glifo nahua para el agua, *atl* tal como se expone en el Códice Mendoza (Figura 2) con el glifo toponímico para Alhuexoyocan (lugar lleno de sauces de agua), similitud entre ambas imágenes es visible. No es complejo comprender que este glifo está siendo utilizado para referir al río donde buscar la tierra blanquecina, dejando claramente establecida la continuidad de los códigos culturales nahuas como vehículo de comunicación de ideas. Entonces, pensamos en el uso de este glifo como un complemento visual que el receptor será capaz de comprender de forma evidente. El uso del glifo *atl* o agua es decidor puesto que es fácil de reconocer para un receptor europeo y, además, permite integrar de contrabando²² elementos nahuas en el repertorio iconográfico del *Libellus*.



Figura 2. Glifo toponímico: *Alhuexoyocan* (Códice Mendoza [1541], fol. 26r)

A continuación se exponen los folios que contienen imágenes de seres vivos no humanos, especialmente hormigas y víboras, asociados a las plantas. El caso de las hormigas es el más recurrente, el término en náhuatl: *azcatl* es parte del nombre de cada planta: *Azcapan yxhua tlahçolpahui* (Figura 3) y *Nonochton Azcapanyxhua* (Figura 4), usadas la primera para alcanzar el sueño y la segunda para los dolores coronarios. En este respecto, el gesto de una escritura codigofágica se juega en la incorporación de las hormigas como parte del repertorio iconográfico que dispone el *Libellus* y al mismo tiempo denota la existencia de una relación simbiótica o colaborativa entre plantas e insectos. Ciertamente, la cercanía con los nidos de hormigas «*quae iuxta formicarum foueam/caueam nascitur*» es una información muy útil para su reconocimiento y recolección.

22. Salomon, 1983.

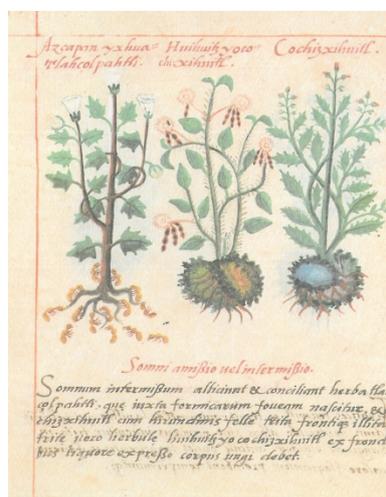


Figura 3. Azcapanyxhua tlahçolpahlí. Somni amissio uel intermissio. Somnum intermissum alliciunt et conciliant herba tlahçolpahlí, quae iuxta formicarum foueam nascitur, et cochizxihuitl cum hirundinis felle trita frontique illita. Tritae uero herbulae huihuizyocochizxihuitl ex frondibus liquore expresso corpus ungi debet (De la Cruz, *Libellus*, fol. 13v)



Figura 4. Nonochton Azcapanyxhua. Contra cordis dolorem. Cui cor dolet aut calefit, herba nonochton, quae iuxta formicarum caueam nascitur, aurum, electrum, teoxihuitl, chichiltic tapachtli et tetlahuitl cum corde cerui combusto atterentur in aqua. Succus bibetur (De la Cruz, *Libellus* fol. 28r)

Algo similar acontece con las dos víboras entrelazadas a la planta llamada: *Couaxocotl* (Figura 5). La aglutinación de los términos *coua-xocotl* o víbora-fruta es muy clara en la iconografía. Ambas víboras se están alimentando de los frutos. Esto refuerza la inclusión de otros seres vivos, en este caso, reptiles que tienen a estas plantas como su hábitat. Destaca, además, las coloraciones de ambas y su disposición dual o complementaria. Es conveniente indicar la función medicinal de esta planta que, junto con otras, se sugiere para el tratamiento «Contra republicam administrantis et munus publicum gerentis fatigationem»²³.

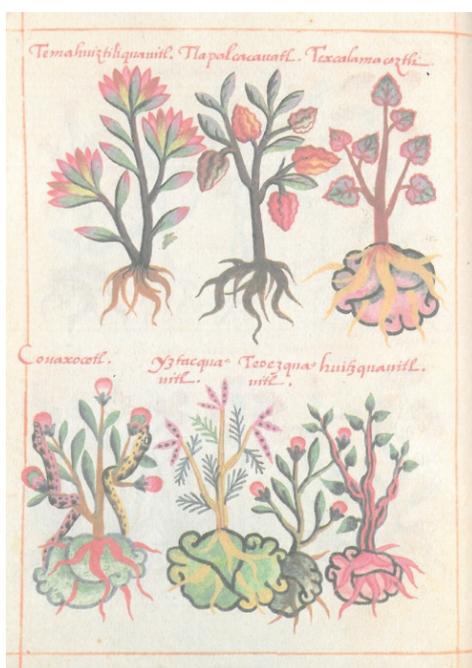


Figura 5. Temahuitztliauaitl. Tlapalcacauaitl. Texcalamacoztli. Couaxocotl. Yztacquauitl. Teoezquauitl. Huitzquauitl (De la Cruz, *Libellus* fol. 38v)

Aquí el despliegue de la escritura codigofágica se evidencia, como hemos señalado, al conducir la intervención indígena en un imaginario europeo. Al lograr fagocitar los códigos del dominador, el *Libellus* pone en escena un horizonte explicativo no solo relativo al uso medicinal de las plantas. De contrabando el *Libellus* expone e incorpora en el imaginario del receptor europeo a las plantas y sus usos tradicionales en la medicina nahua, y a través de ellas integra a aquellos otros seres no humanos con quienes convive, dando forma al problema de la relacionalidad —y los límites de la alteridad— con seres vivos no humanos.

23. De la Cruz, *Libellus* fol. 39v.

CONSIDERACIONES FINALES

Este escrito ha asumido el desafío de pensar un acercamiento teórico-metodológico en apertura a través de la aplicación de la noción de escritura codigofágica, donde el *Libellus* ha funcionado como ejemplo o anclaje para una nueva interpretación sobre las producciones escriturales de los indios coloniales. Hemos evidenciado cómo en el *Libellus* se invoca y se traduce las tradiciones visuales y medicinales mesoamericanas a través de figuras de hierbas o plantas²⁴. La adecuación del saber medicinal indígena dentro de estos manuscritos obliga a establecer la pregunta respecto de la enunciación de los indios de élite, ya cristianizados, que participan por medio de la pintura, la copia y la traducción cultural de la naturaleza americana a través de códigos —y modelos de representación— ajenos a su tradición, los que a la vez son reconfigurados, manteniendo e infiltrando el conocimiento tradicional. Hemos posicionado al *Libellus* como una modulación de la crónica mestiza que despliega una escritura iconográfica en proceso de traducción cultural hacia un código logocéntrico o bien alfabético-iconográfico²⁵. A partir de la interacción e interrelación con diferentes tradiciones históricas, el *Libellus*, como otras obras de producción indígena desarrolla un ejercicio de re-codificación sobre la historicidad del mundo cultural en pleno proceso de adaptación²⁶.

El sentido de una escritura codigofágica se juega en mantener y potenciar una tensión creativa. Esto responde a la imposibilidad de alcanzar una síntesis armónica en «el devorarse entre códigos culturales»²⁷. Con ello, la escritura codigofágica se constituye como un modo de enunciación-interpretación que operativiza la interacción entre los códigos culturales explotando sus asimetrías como el basamento para una transacción creativa. Ejemplo de ello es el uso de fuentes, referencias y materiales que el *Libellus* recopila y resemantiza en la composición de su texto cultural. La selectividad y la tensión en torno a qué decir y qué omitir, cómo y por qué decirlo, a nuestro juicio, determina el sentido codigofágico en esta singular obra.

El *Libellus* como una escritura codigofágica permite el reconocimiento de dos diferentes posiciones de enunciación-interpretación, soslayando la unidireccionalidad discursiva y vectorizando de forma multidireccional el «encabalgamiento de proyectos de sentido»²⁸. En el *Libellus* se da forma a la escritura codigofágica, es decir, una escritura que persiste en la re-significación y la re-creación múltiple y conflictiva de códigos culturales como el escenario para «nuevas instauraciones de posibilidades sémicas»²⁹. Finalmente, la perspectiva de una escritura codigofágica nos presenta cómo en el *Libellus* múltiples saberes y conocimientos, experiencias históricas e identitarias logran sobrevivir, negociar y reconducirse a través de un código alfabético-iconográfico cruzado por un horizonte rememorativo que, a su vez, es claro ejemplo de su re-configuración su mundo cultural.

24. Afanador, 2011; Reyes, 2016.

25. Gruzinski, 2001; Lockhart, 2015.

26. Navarrete, 2015.

27. Echeverría, 2001, p. 63.

28. Echeverría, 2012, p. 190.

29. Echeverría, 2012, p. 190.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena, «Arms, Letters and the Native Historian in Early Colonial Mexico», en *1492-1992: Re/discovering Colonial Writing*, ed. René Jara y Nicholas Spadaccini, Minneapolis, Prisma Institute, 1989, pp. 201-224.
- Adorno, Rolena, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- Afanador, María José, «Nombrar y representar: escritura y naturaleza en el Códice de la Cruz-Badiano, 1552», *Fronteras de la Historia*, 16, 2011, pp. 13-41.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Baraibar, Álvaro, «La Naturaleza en el discurso indiano: la construcción de un espacio de experiencia americano», en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, ed. Bernat Castany et al., Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011, pp. 9-30.
- Benjamin, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Caronte, 2007.
- Bernard, Carmen, «Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico», en *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, coord. Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 105-131.
- Códice Mendoza* [1541], Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Biblioteca digital del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, disponible en <<https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/index.php?lang=spanish>>.
- Cruz, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis* [1552], México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Quito, Tramasocial, 2001.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, pp. 183-207.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 2012.
- Garibay, Ángel María, «Introducción», en Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 3-8.
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2007.
- Gimmel, Millie, «Reading Medicine in the Codex de la Cruz Badiano», *Journal of the History of Ideas*, 69, 2008a, pp. 169-192.
- Gimmel, Millie, «Hacia una reconsideración del Códice de la Cruz-Badiano: nuevas propuestas para el estudio de la medicina indígena en el período colonial», *Colonial Latin American Review*, 17, 2008b, pp. 273-283.

- Gruzinski, Serge, *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993,
- León Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1964.
- Lienhard, Martin, «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17, 1983, pp. 105-115.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Navarrete, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- O'Phelan, Scarlett, y Salazar, Carmen (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.
- Ortega, Aureliano, «¿Qué pregunta la filosofía desde América?», en *Filosofía desde América. Temas, balances y perspectivas (simposio del ICA 53)*, ed. Ana Cristina Ramírez, Quito, Abya Yala, 2011, pp. 17-43.
- Rey Bueno, Mar, «Junta de herbolarios y tertulias espagíricas: el círculo cortesano de Diego de Cortavila (1597-1657)», *Dynamis*, 24, 2004, pp. 243-267.
- Reyes, Salvador «El scriptorium del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco a través de los códices Florentino y De la Cruz-Badiano», en *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, ed. Esther Hernández y Pilar Máñez, México, Destiempos, 2016, pp. 26-38.
- Romero Galván, Rubén (coord.), *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Salomon, Frank, «Crónica de lo Imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos», *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 12, 1984, pp. 81-98.
- Vera, Julio, «Hierbas medicinales y semiosis colonial: ilustraciones indígenas en dos manuscritos novohispanos sobre la naturaleza americana del siglo XVI», *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 27, 2019, pp. 188-207.

Viesca, Carlos, «El Códice de la Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestiza», en *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo xvi*, coords. José Luis Fresquet Febrer y José María López Piñero, Valencia, Universidad de Valencia, 1995, pp. 71-90.

Viesca, Carlos, *Medicina prehispánica de México: el conocimiento médico de los Nahuas*, México, Panorama, 1986.

Viesca, Carlos, «Antecedentes para el estudio de la clasificación de las enfermedades en la medicina Náhuatl prehispánica», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 1999, pp. 183-201.