

Tlacotli Nuevos apuntes para la definición de una categoría nahua*

Tlacotli New Notes for the Definition of a Nahua Category

Óscar SALAZAR DELGADO
<https://orcid.org/0009-0003-7948-3745>
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Posgrado en Estudios Mesoamericanos
tlatzotzonaliztli@gmail.com

Resumen

En este artículo se examina al *tlacotli* con base en el análisis de fuentes documentales de los siglos XVI y XVII. Se expone su perfil: las formas en las que los indígenas adquirirían esa condición; sus derechos y obligaciones; el lugar que ocupaba en la sociedad mexicana; y las maneras de recuperar su libertad. Asimismo, se revisan varios términos relacionados con el *tlacotli* que revelan la complejidad de esa categoría, pero también la existencia de formas de sujeción diferentes a la esclavitud conocida en el Viejo Mundo.

Palabras clave: mexicas; pena; castigo; esclavo; esclavitud indígena; *tlacotli*; *tlacoyotl*

Abstract

This article examines the tlacotli based on the analysis of documentary sources of the 16th and 17th centuries. Their profile is presented: the ways in which indigenous people acquired that condition; their rights and obligations; the place they occupied in Aztec society and the ways to regain freedom. Likewise, several terms related to tlacotli are reviewed to reveal the complexity of the category, but also the existence of forms of subjection other than the slavery known in the Old World.

Keywords: Aztecs; penalty; punishment; slave; indigenous slavery; *tlacotli*; *tlacoyotl*.

* Agradezco a los doctores Clementina Battcock y José Rubén Romero Galván por su lectura y los comentarios que me ayudaron a enriquecer este trabajo.

Recepción: 12 de febrero de 2023 | Aceptación: 4 de marzo de 2024



© 2025 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

A poco más de quinientos años del arribo de los europeos al territorio que hoy denominamos México, vale la pena reflexionar sobre los pueblos que lo habitaron en la época prehispánica y repensar lo que se ha mencionado acerca de sus formas de organización económica, política y social. Con este interés me propongo examinar al *tlacotli*,¹ considerado un “esclavo” indígena en las descripciones de los corpus documentales del siglo xvi.

En efecto, desde aquella época se empleó el término *esclavo* para designar al *tlacotli* y a otras personas obligadas a prestar servicios a terceros (Molina 2004, 1: f. 57v, 109r; Bosch 1944, 23-24, 40; Hicks 1974, 256; Izquierdo 1984, 363). Esto se explica porque en la realidad europea no existía un equivalente del sujeto al que los nahuas llamaban *tlacotli* y por tanto una palabra para nombrarlo. No obstante, hubo quienes advirtieron que la equiparación entre el *tlacotli* y el esclavo era inadecuada. Entre ellos estaba Vasco de Quiroga, integrante de la Segunda Audiencia, que llegó a la Nueva España en 1531, cuando la esclavización de los naturales a manos de los españoles estaba fuera de control. En 1535, escribió: “[L]a manera y género de esclavos o servidores que por la mayor parte entre ellos yo he visto y veo, es muy diferente de la nuestra, y de la que tenían por sus leyes los ciudadanos romanos” (Quiroga 1985, 105). Así, el oidor distinguía con claridad entre los *esclavos* de esta parte del mundo y los que se conocían en España, y aun en la antigua Roma. Su testimonio goza de autoridad porque Quiroga era jurista y llegó a conocer muy bien a los naturales.

Hacia 1540, fray Toribio de Benavente o Motolinía escribió algo similar. Él era uno de los 12 franciscanos que llegaron a estas tierras en 1524. Gracias a su temprano arribo, conoció a las comunidades indígenas en circunstancias muy similares a las de la época prehispánica. Además de aprender náhuatl y desarrollar una intensa labor misional, se desempeñó como guardián de los conventos de México, Tetzaco, Huejotzingo, Puebla, Tecamachalco, Cholula, Tlaxcala y Atlixco (Frost 2012). Con esa experiencia, su registro resulta significativo:

[P]ero tampoco se sirven estos indios de sus esclavos con la servidumbre y trabajos que los españoles, más antes los tienen como medio libres en sus estancias y here-

¹ Empleo la grafía *tlacotli* porque concuerda con los textos antiguos citados en este trabajo. Sin embargo, estoy consciente de que una grafía más adecuada a su pronunciación correcta sería la que registró Carochi (2001) en su *Arte de la lengua mexicana*, de 1645. El jesuita escribió *tlācōtli*, donde la *a* con macrón (*ā*) señala una vocal larga y el acento grave sobre la *o* (*ò*) indica el llamado saltillo.

dades, y allí labran cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos, y los que no tienen esta parte tienen otros conciertos y modos [de] cómo servir a sus amos. Los esclavos tienen sus casas y mujer y hijos, y la servidumbre no es tan penosa que por ello se vayan e huyan, si es muy ralo, ni dejan sus tierras, como hace y compele el áspero y duro acatamiento de otras generaciones (Benavente 1989, 229).

Tanto para Quiroga como para Motolinía, los esclavos conocidos en Europa eran diferentes de aquellos que supuestamente existían entre los nahuas. No podía ser de otra manera, pues los pueblos que habitaron el territorio hoy denominado Mesoamérica habían logrado instituciones y formas de organización económica, política y social un tanto distintas de las que se conocían en el Viejo Mundo.

Con testimonios como éstos, los investigadores modernos han señalado las disparidades entre la esclavitud europea y la que presuntamente existió en esta parte del orbe (López Austin 1961; Castillo 1996). No obstante, sigue pendiente el estudio pormenorizado de todas las categorías indígenas comparadas con el término *esclavo* (González 1976). Autores como Manuel M. Moreno (1931), Carlos Bosch García (1944) y Friedrich Katz (1994) las omitieron, y en su lugar emplearon palabras como *esclavo*, *siervo*, *amo* o *dueño*, procedentes de las fuentes originales. Otros, como Jacques Soustelle (1970) y Christian Duverger (1983), apenas mencionaron al *tlacotli*. Algunos más, como Alfredo López Austin (1961; 2004), Víctor Manuel Castillo Farreras (1996), Frederic Hicks (1974), Yolotl González Torres (1976) y Ana Luisa Izquierdo (1984) delinearon cada vez con mayor claridad lo que eran el *malli*, los *mayeque*, el *tlacotli* y el *tlacotli* de collera. Sin embargo, en los vocabularios recopilados por los frailes Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún todavía existen varios términos que fueron homologados con el de *esclavo* y merecen ser estudiados. Esto es inaplazable porque nuestra percepción de las sociedades mesoamericanas se altera debido a la transferencia de significados que tiene lugar con la sustitución de conceptos de una cultura a otra. Al denominar *esclavo* a alguien,² se le atribuyen características inherentes a este concepto,³ que si bien pueden

² Por cierto, la palabra *esclavo* procede del latín medieval *sclavus*, y éste del eslavo *slo-věninŭ*, nombre que se daba a sí mismo el pueblo eslavo, víctima de la esclavitud en el Oriente medieval (RAE, 2024).

³ Como la cosificación o suponerlo propiedad de otro, quien, por eso mismo, puede maltratarlo, someterlo a trabajos forzados, utilizar su cuerpo sexualmente, e incluso matarlo.

definir a algunas personas en otras latitudes y épocas, son inadecuadas para describir a los actores sociales nahuas.

Por todo lo expuesto, y según las propuestas de López Austin (1961), Castillo Farreras (1996), González Torres (1976) e Izquierdo (1984), me concentraré en la definición de las categorías indígenas a partir de dos premisas fundamentales: primero, dejaré de usar los términos de origen europeo y adoptaré en su lugar, siempre que sea posible, los indígenas; segundo, mi hipótesis es que en estas tierras no existía una contraparte o equivalente del esclavo como se conocía en Europa, en relación de uno a uno, sino varias personas obligadas por distintas razones a prestar servicios a terceros, denominadas con sendas categorías por los naturales (González 1976; Izquierdo 1984).

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Para obtener la información, busqué, analicé y confronté datos relacionados con los llamados *esclavos* y temas afines en fuentes documentales de los siglos XVI y XVII, que se citarán oportunamente a lo largo del presente trabajo. Sin embargo, es pertinente mencionar que la interpretación de la información no estuvo exenta de dificultades, pues fue necesario determinar a cuál de las categorías indígenas se refería cada uso de *esclavo*. Esto fue relativamente fácil de resolver con la ayuda del *Códice florentino*, que contiene una columna en castellano y otra en náhuatl, y permite observar el empleo de un término por otro. Desafortunadamente, no todas las fuentes son bilingües como la magna obra de Sahagún, y cuando se estudian obras escritas sólo en castellano, que son la mayoría, encontrar las categorías indígenas se torna más difícil. En esos casos, no queda más que recurrir a la información contextual o a la comparación con otros documentos que tratan el mismo tema.

EN BUSCA DE LAS CATEGORÍAS INDÍGENAS

Como ya se mencionó, el *Códice florentino* permite observar la sustitución de las categorías indígenas por el término *esclavo*. En efecto, dicho vocablo fue utilizado por Sahagún para designar al *tlacotli*. Esto se observa en el libro I, capítulo XX, sobre Nappatecuhtli, dios de los que hacían esteras:

En su fiesta compraban un esclavo para sacrificarle delante dél, ataviándole con los ornamentos deste dios (*Códice florentino*, lib. 1: f. 19r; Sahagún 2000, 105).

Auh no ce tlacatl, ipan qujxeoia, tlacotli, in qujmictiaia cexiuhtica: qujchichioia. “Y otro hombre lo representaba, un *tlacotli*, lo mataban cada año. Lo ataviaban [como al dios]” (*Códice florentino*, lib. 1: f. 19v; Sahagún 1950-1982, I: 45).⁴

Otro ejemplo de sustitución se observa en el libro II, capítulo xxxvi, que describe la fiesta de *títitl*. Ahí, la palabra *esclava* denomina a una *tlal-tilli* o “bañada”:

En este mes mataban a una mujer esclava, comprada por los calpixques. Matábanla a honra a honra [sic] de la diosa Ilamatecuhtli. Decían que era su imagen (*Códice florentino*, lib. 2: f. 93r; Sahagún 2000, 1: 211).

[I]n jpan in ilhujtl, ce tlacatl mjquja, itoca: Ilama tecutli, ixiptla, tlaaltilli: calpixque in qujnextia. “En esta fiesta, una mujer moría, su nombre era Ilamatecuhtli. Era imagen [de la diosa], era bañada [ritualmente]. Los calpixques la mostraban” (*Códice florentino*, lib. 2: f. 93r; Sahagún 1950-1982, II: 155).

De manera similar, el término *esclavo* fue empleado por el franciscano para nombrar al *malli* o prisionero de guerra. Si bien esto no es muy común, pues el fraile solía referirse a ellos como “cautivos”, llega a utilizar un vocablo por otro, como consta en el libro II, capítulo xxvi, sobre la fiesta de *tecuilhuitontli*:

También bailaban y velaban los esclavos que habían de morir delante della [...] (*Códice florentino*, lib. 2: f. 47v; Sahagún 2000, 1: 211).

no iuh ceiooal in mjtotia mamalti, in iacatiazque mjquizque, in iuhquj ypepechoan iezque, in qujnmopepechtizque. “También así, día y noche, bailaban los *mamaltin*, [luego] morirían primero, como su cama, los tenderían” (*Códice florentino*, lib. 2: f. 47v; Sahagún 1950-1982, II: 93).

⁴ Todas las traducciones son mías, a menos que se indique lo contrario.

Un último ejemplo demuestra que el término *esclavo* se utilizó para designar al *centlacotli*. Esto se encuentra en el libro VII, capítulo VIII, sobre el aprovisionamiento que los indígenas emprendían cuando se aproximaba el año Ce Tochtli, 1 Conejo:

y así eran esclavos perpetuamente, porque decían que esta servidumbre que se cobraba en tal tiempo no tenía remedio para acabarse [...] (*Códice florentino*, lib. 7: f. 15v; Sahagún 2000, 2: 707). *inic muchipa centlacotli ietiuh, in isquich cauhtl miquiz*. “Para siempre sería *centlacotli*, todo el tiempo [hasta] morir” (*Códice florentino*, lib. 7, f. 15v; Sahagún 1950-1982, VII: 24).

Así es como Sahagún sustituyó cuatro categorías indígenas con la locución *esclavo*. Es verosímil que su objetivo fuera hacer comprensible la información para los destinatarios españoles de su obra. Pero si lo que se pretende es obtener un mejor conocimiento de la antigua sociedad nahua, es necesario revisar la columna en náhuatl e identificar las categorías indígenas para luego caracterizarlas por separado con la información histórica disponible. A esta tarea me he abocado los últimos años, por eso puedo afirmar que *tlacotli* y *tlacotilli* se referían a una misma persona en determinados contextos, porque los *tlatlacotin* (plural de *tlacotli*) eran bañados ritualmente para purificarlos antes de la inmolación (Durán 1995, 2: 186; López Austin 2004, 1: 466). Con todo, pueden considerarse categorías distintas, porque las personas a las que aludían experimentaban cambios por medio del ritual y al parecer también adquirían otros derechos y obligaciones. Por otro lado, el *malli* y el *centlacotli* son diferentes al *tlacotli* y merecen un estudio aparte. Dejemos por ahora este asunto y prosigamos con nuestro análisis. Ahora mostraré un ejemplo de una categoría indígena que encontré en un texto escrito sólo en castellano:

[É]stos que llaman esclavos les faltan muchas condiciones para ser propiamente esclavos, porque los esclavos de la Nueva España tenían peculio, adquirían y poseían propio, y no podían ser vendidos [...]. El servicio que hacían a sus amos era limitado, y no siempre ordinario. A unos que servían por esclavos, casándose o habiendo servido algunos años, o queriéndose casar, salían de la servidumbre y entraban otros, sus hermanos o deudos. También había esclavos hábiles y diligentes, que además de servir a sus amos, mantenían casa con mujer y hijos, y compraban esclavo o esclavos, de que se servían. Los hijos de los esclavos nacían libres. Todas estas condiciones, o lo más, faltan a los que leyes dan por siervos y esclavos (Benavente 1989, 599).

¿A qué categoría indígena se refería el fraile en este texto? Aunque parece difícil determinarlo porque no hay una columna en náhuatl, se puede recurrir a la información histórica para resolver la cuestión. Es posible afirmar que Motolinía no hablaba de los *mamaltin*, primero, porque les llamaba “cautivos” y los distinguía claramente de los “esclavos” (Benavente 1989, 98), pero sobre todo porque los prisioneros de guerra (*mamaltin*) eran extranjeros llevados a las ciudades mexicas tras las batallas y, al menos los varones, no trabajaban, pues lo común era que estuvieran destinados al sacrificio (Durán 1995, 2: 186-187; Hernández 1984, 66; Moreno 1931, 34; Bosch 1944, 108; Katz 1994, 186; Castillo 1996, 124; Salazar 2022, 180). De manera que no se puede sostener ni argumentar que sirvieran a sus *amos* y menos aún que mantuvieran *casa con mujer e hijos*.

Otra posibilidad es que se tratara de los *centlatlacotin*, porque ellos sí trabajaban. Sin embargo, parece poco probable porque es raro encontrar ese término en las fuentes. Hasta ahora sólo lo he visto en el contexto de la hambruna de 1454, año Ce Tochtli, bajo el gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) (Sahagún 1950-1982, VII: 24; 2000, 2: 707-708). Considero que en realidad se alude a una categoría que conllevaba derechos y obligaciones diferentes.

Tampoco se refería Motolinía a los *tlaaltiltin*, porque así se denominaba a los *tlatlacotin* que habían sido bañados para inmolarlos en las fiestas (Durán 1995, 2: 186; López Austin 2004, 1: 466); éstos no laboraban, con excepción de las mujeres, y recibían un trato similar al de los *mamaltin* destinados al sacrificio (Sahagún 2000, 2: 825; Castillo 1996, 122). De manera que sólo queda el *tlacotli*, nombre que fue traducido por Molina y Sahagún como *esclavo* y que sirvió de raíz para la construcción lingüística de otros vocablos, lo que demuestra su centralidad y la importancia que tuvo para los indígenas (cuadro 1). En consecuencia, a menos que se especifique lo contrario, considero que todos los textos que presentaré a continuación se refieren al *tlacotli*.

DEFINIR AL TLACOTLI

Si se tiene presente lo anterior, vemos que Motolinía se refería a los *tlatlacotin*. Según explica, éstos tenían bienes propios (peculio) y podían adquirir más, pese a su condición. Por otro lado, no podían ser *vendidos*,⁵ salvo

⁵ Cuando los cronistas se refieren a estas *ventas*, en realidad aluden al cambio de un *tlacotli* por 20 mantas de algodón, denominadas *cuachtli*, o su equivalente (Benavente 1989,

Cuadro 1

TÉRMINOS RELACIONADOS CON EL TLACOTLI REGISTRADOS POR MOLINA (2004)

Náhuatl	Traducción de Molina	Conformado por	Traducción literal
Coco	Criada o sirvienta (1: f. 31v) Moza de servicio (1: f. 85v) Sierva (1: f. 109r) Criada de casa o sirvienta (2: f. 23v)	?	?
<i>Ixtlamatcatlacotli</i>	Siervo matrero (1: f. 109r) Esclavo matrero y avisado (2: f. 48r)	<i>Ixtlamati-ca-tlacotli</i>	<i>Tlacotli</i> hábil, astuto y experimentado
<i>Pinoitlacotli</i>	Siervo bozal (1: f. 109r) Esclavo bozal (2: f. 82r)	<i>Pinoit-tlacotli</i>	<i>Tlacotli</i> de lengua extraña, extranjera
<i>Tenitlacotli</i>	Siervo bozal (1: f. 109r) Esclavo bozal (2: f. 99r)	<i>Tenit-tlacotli</i>	<i>Tlacotli</i> de lengua extraña, extranjera
<i>Tlacanecuilolli</i>	Siervo que se vende (1: f. 109r)	<i>Tlacatit-necuiloa-ABS</i>	Hombre regateado, revendido
<i>Tlacatlatotctli</i> o <i>tlaca tlatotctli</i>	Esclavo nacido en casa (1: f. 88r) Siervo nacido en casa (1: f. 109r)	<i>Tlacatit-tlatotctli</i>	Hombre plantado, sembrado

<i>Tlacotiamicitli</i>		<i>Tlacoti-tiamicitli</i>	<i>Mercadería-tlacoti</i>
	Siervo que se vende (1: f. 109r) Esclavo que se vende en almoneda o trato y mercadería de vender y comprar esclavos (2: f. 119r)		
<i>Tlacoti</i>	Esclavo (1: f. 57v) Siervo (1: 109r) Esclavo o esclava (2: f. 119r)	<i>Tlacoti</i>	<i>Tlacoti</i>
<i>Tlacoti cihuatl</i>	Esclava (2: f. 119r)	<i>Tlacoti cihuatl</i>	Mujer <i>tlacoti</i>
<i>Tlacoti oquichtli</i>	Esclavo (2: f. 119r)	<i>Tlacoti oquichtli</i>	Varón <i>tlacoti</i>
<i>Tlacotntli</i>	Siervo pequeño (1: f. 109r) Esclavillo (2: f. 119r)	<i>Tlacoti-ton-Abs</i>	<i>Tlacotillo</i>
<i>Xolo</i>	Criado que sirve o acompaña (1: 31v) Mozo de servicio (1: 85v) Siervo (1: 109r) Paje, mozo, criado o esclavo (2: 160v)	<i>Xolo</i>	?

FUENTE: elaboración de Óscar Salazar Delgado.

en condiciones muy particulares que veremos después, lo que demuestra que no eran considerados propiedad de otro, como erróneamente apunta Katz (1944, 185). El religioso también mencionó que el servicio que hacían “era limitado y no siempre ordinario”, lo que sugiere que no estaban todo el tiempo al servicio de un tercero y que sus tareas no eran siempre comunes o de poca estimación. Otra peculiaridad que se antoja impensable para el caso de un esclavo es la posibilidad de ser subrogado o sustituido para que otra persona (hermano o deudo) llevara a cabo sus labores. Todavía hay más: si el *tlacotli* era hábil y diligente, podía mantener casa con mujer e hijos, e incluso servirse de otros *tlatlacotin*. Por último, sus hijos nacían libres. En otras palabras, la condición de *tlacotli* no era hereditaria (Soustelle 1970, 84; López Austin 1961, 74; Izquierdo 1984, 371).

A todo esto, se agrega una reveladora declaración de Quiroga en la que explica que lo que había entre los indígenas, en lugar de esclavitud, era el alquiler del trabajo a perpetuidad:

[U]san mucho entre sí estos naturales para servirse unos de otros, porque no tienen ni saben usar del alquiler de obras a tiempo, como nosotros; en el cual género no se pone ni asienta ni constituye la servidumbre en la persona, sino solamente en las obras del que así se alquila a *perpetuidad*, ni se pierde por ello libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia (Quiroga 1985, 105).

Esta afirmación permite entender que si el *tlacotli* mantenía sus derechos de persona libre, era simplemente porque lo seguía siendo. No le pertenecía a nadie, sólo se vinculaba a otra persona por medio de un contrato en el que su trabajo había quedado en prenda (Moreno 1931, 75; Hicks 1974; López Austin 1961; 2004).

Para continuar, es necesario citar una precisión breve, pero significativa, sobre la procedencia de los *tlatlacotin*. Diego Durán escribió: “Estos esclavos no eran gente estraña ni forastera ni habida en guerra como algunos han opinado sino naturales de los mismos pueblos” (Durán 1995, 2: 188). Dicho de otro modo, cada *altépetl* tenía sus propios *tlatlacotin*, que llegaban a serlo por lo regular de dos formas: cuando esa condición se les imponía como consecuencia de una pena preestablecida en la ley, o por un contrato que aceptaban de manera voluntaria (Bosch 1944; Soustelle 1970;

600; Durand-Forest 1971, 116). Más que intercambiar una persona por objetos, parece que el trato implicaba la transferencia del derecho a aprovechar su trabajo.

Castillo Farreras 1996; López Austin 2004; Izquierdo 1984). Revisemos detenidamente ambas formas, empezando por los casos en los que la condición de *tlacotli* se imponía como una pena.

Los ladrones

Conocidos como *ichtecque* o *tenamoyanime*,⁶ los ladrones constituyen el grupo más castigado con la condición de *tlacotli*. Solían actuar en diversos lugares (el mercado, los templos, las casas, las milpas, etcétera) y entre los productos más hurtados sobresale el maíz (*Zea mays*), alimento por excelencia de los indígenas. Si el ladrón tomaba más de lo permitido, lo hacían “esclavo” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 85; Alcobiz 2011, 109; Benavente 1989, 600).

Otro producto sumamente estimado era el pulque (*octli*), obtenido a partir de la savia de los magueyes pulqueros (*Agave americana* y *Agave salmiana*). Si alguien tomaba la savia de menos de 20 magueyes, debía pagar con la cantidad de mantas que los jueces determinaran. Si no las tenía o había hurtado más de esa cantidad, recibía la condena de ser “esclavo” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 89). También hay registros sobre la sustracción de animales domésticos. Uno de ellos, que hasta resulta curioso, explica: “El que hurtaba una gallina⁷ era esclavo; y el que hurtaba un perro no tenía pena, porque decían que el perro tenía dientes con que se defender” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 85).

Pero los ladrones se llevaban más que eso. Tenemos noticia del hurto de aparejos, como redes de pescar y hasta canoas. El ladrón tenía la posibilidad de pagar con mantas, pero si no las tenía, terminaba como “esclavo” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 89). La ropa y algunas joyas también eran objeto de latrocinio:

En hurtando alguno cosa de mucho precio, así como joyas de oro o mantas ricas en cantidad, luego ponían diligencia de lo buscar por los mercados [...]. El primero que conocía su hurto y daba con el ladrón, aquél se le daban que fuere su esclavo, aunque hoviese también hurtado a otros (Benavente 1989, 601).

⁶ Los antiguos nahuas distinguían entre el hurto, *ichtequiliztli*, y el robo, *tenamoyaliztli* (Molina 2004, 2: f. 32v y 98r). Sólo a algunos ladrones se les imponía la condición de *tlatlacotin*. A los otros los condenaban a la pena capital por lapidación, ahorcamiento o apaleamiento (Battcock y Galaviz 2023, 65).

⁷ Entiéndase hembra de guajolote (*Meleagris gallopavo*).

De lo anterior se desprende que si lo sustraído era poco y el infractor, o algún familiar, pagaba lo establecido por los jueces, quedaba libre de cargos, pero si el hurto era de mucho valor o no podía pagarse, entonces recibía la pena de convertirse en *tlacotli* y podía ser *vendido*: “[E]l que hurtaba la cantidad de mantas ó de mazorcas joyas ó gallinas que por la república y leyes de ella estaba determinado y tasado la pena era vendello por aquella cantidad para restituir a su dueño lo hurtado” (Durán 1995, 2: 188). Puede afirmarse entonces que la condición de *tlacotli* no constituía la pena máxima en materia de hurtos, pues cuando el ladrón tomaba cosas de mucho valor de los templos o de la casa del señor, o cuando reincidía, la pena correspondiente era el ahorcamiento (Mendieta 1997, 1: 259; Mohar 2004; 279-283, lám. 3; Battcock y Galaviz 2023, 64-65). Conviene destacar que, por lo general, el ladrón se convertía en *tlacotli* de la persona afectada (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 102) porque detrás de la sanción estaba la intención de que el inculpaado resarciera el daño ocasionado (Izquierdo 1978; Johansson 2010).

Los deudores incumplidos

A quienes no pagaban sus deudas también se les imponía la condición de *tlacotli*. Revisemos las fuentes: “Quien pide algunas mantas prestadas y no las paga, es esclavo” (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 89). O bien, “si uno pedía prestadas algunas cosas de precio como eran mantas joyas plumas y no las volvía al tiempo señalado podían los acreedores por ley de la república vendelle por la cantidad” (Durán 1995, 2: 189). Así que el deudor moroso o incumplido podía ser convertido en *tlacotli* del afectado o ser *vendido* para pagarle a éste. Al parecer, esto era frecuente entre jugadores empedernidos, como apuntó Quiroga: “[C]uando jugaban a la pelota y perdían y no tenían de qué pagar, los tomaban y se servían dellos toda su vida los que ganaban” (Quiroga 1985, 130). Algo similar comentó Durán:

El segundo modo de volverse los índios esclavos era el que jugaba todo cuanto tenía á los dados ó á cualquier juego de los que ellos jugaban y despues de haber perdido si jugaban sobre su palabra pensando desquitarse y le ganaban y no pagaba dentro del plazo señalado por las leyes le mandaban vender por la cantidad. Estos se podían libertar dando despues el precio en que fué vendido (Durán 1995, 2: 188).

Se comprende entonces que algunos ladrones y deudores podían liberarse de sus obligaciones si pagaban lo establecido por los jueces. Pero había otras faltas o delitos que no consideraban esa posibilidad.

Los plagiarios⁸ y estafadores

En el México antiguo también se hacían intercambios fraudulentos (Battcock y Galaviz 2023, 68), por ejemplo, cuando alguien hallaba un niño perdido, lo raptaba y *vendía*:

Era ley y con rigor guardada que si algún indio vendía por esclavo algún niño perdido, que hiciesen esclavo al que lo vendía, y su hacienda partían en dos partes: la una parte daban al niño, y la otra parte al que lo había comprado; y si los que le habían vendido eran más de uno, a todos los hacían esclavos (Alcobiz 2011, 105).

Afirmaciones similares se encuentran en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2011, 91) y en las obras de Vasco de Quiroga (1985, 130), Motolinía (Benavente 1989, 600) y Francisco Hernández (1984, 66). Se deduce que entregar al infractor como *tlacotli* del afectado tenía como propósito resarcir el daño ocasionado. Pero el plagio de menores no era el único tipo de intercambio fraudulento castigado de esa manera, pues la misma pena se aplicaba a quienes *vendían* tierras que no les pertenecían (Alcobiz 2011, 107).

Los cómplices de una traición

Otros castigados con la condición de *tlacotli* eran los cómplices de una traición al *tlatoani* o al *tlatocayotl*. Cabe destacar que esto sólo le ocurría a los cómplices, pues el traidor recibía la condena ejemplar de pena capital por descuartizamiento (Johansson 2010, 114-116). “Hacían pedazos y perdía todos sus bienes, y hacían esclavos a todos sus parientes, al que era traidor avisando a los enemigos en la guerra, avisándoles de lo que se concertaba o platicaba en el real contra ellos” (Alcobiz 2011, 109). Motolinía

⁸ El término *plagiar* proviene del latín tardío, *plagiāre*, que significa “comprar o vender como esclavos a personas libres”. En ese sentido lo uso aquí.

(1989, 600) precisó que el castigo no se imponía a todos los familiares, sino sólo a los que sabían de la traición y habían callado. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl escribió más detalles: “Al traidor al rey o [a la] república lo hacían pedazos por sus coyunturas, y la casa de su morada la saqueaban, y echaban por el suelo sembrándola de sal, y quedaban sus hijos y los de su casa por esclavos hasta la cuarta generación” (Alva Ixtlilxóchitl 1975, 2: 101).

Según Ana Luisa Izquierdo, este tipo de castigo sobre los familiares del transgresor era común en algunos sistemas legales del pasado y se fundamentaba en el concepto de “responsabilidad solidaria”, que se explica...

por el hecho de que [las sociedades que la aplicaron] nunca consideraron la conducta del hombre como algo totalmente individual, sino que esta tenía cierta interdependencia del núcleo familiar en el que estaba inmerso [el delincuente]; así, su concepto de responsabilidad colectiva hacía que, de alguna manera, los individuos emparentados directamente con el malhechor fueran culpados por no impedir las conductas delictuosas (Izquierdo 1978, 232).

Los hijos incorregibles

También los hijos problemáticos podían terminar sus días como *tlatlacotin*:

[S]i un padre de familias [sic] tenía muchos hijos é hijas y entre ellos había alguno ó alguna que fuesen incorregibles desobedientes desvergozados disolutos y que no le aprovechaban consejos ni amonestaciones tenían por permision de la ley que con licencia de los jueces y justicias le pudiese vender en público mercado para ejemplo y castigo de los malos hijos donde despues de una vez bendido por aquel caso no le podían tornar á rescatar (Durán 1995, 2: 188).

Esa *venta* era legal y el hijo no podía ser rescatado. Gerónimo de Mendieta registró algo similar: “Si se ausentaban los hijos de las casas de sus padres, los mismos padres los buscaban una y muchas veces, y algunos de cansados dejábanlos por incorregibles no curando de ellos. Muchos de éstos venían a parar (como dicen) en la horca, o los hacían esclavos” (1997, 1: 242). Nótese que estos casos no sucedían en contextos de extrema necesidad, como veremos más adelante. Se trata más bien de una práctica que puede explicarse por la *responsabilidad solidaria*: si el padre decidía deshacerse de su hijo era sencillamente porque preveía que su mal comporta-

miento, a la larga, afectaría a toda la familia, pues todos serían corresponsables de las faltas o delitos que cometiera. Resultaba más conveniente deshacerse de él de manera oportuna porque, además de lo que obtendrían por él, podrían salir beneficiados, junto con el resto de la comunidad, si terminaba sacrificado.

Asesinos que dejaban viuda con hijos

Este caso reitera que las sanciones impuestas a los infractores pretendían resarcir el daño infligido: “Si uno mataba á otro y el muerto tenía muger é hijos aunque las leyes disponían que por aquel delito muriese si la muger del muerto le perdonaba se lo daban por esclavo para que la sirviese á ella y á los hijos” (Durán 1995, 2: 189). Es así como al agresor se le podía conmutar la pena de muerte por la conversión en *tlacotli* si era más conveniente para la agraviada (López Austin 1961, 75). Hechos como éste se explican como supervivencias de formas legales más sencillas, en las que “se permitía al ofendido llevar a cabo la ejecución del malhechor, después de realizado el proceso y dictada la sentencia; [o] también, a veces, el agraviado tenía la facultad de perdonar al delincuente ante las autoridades competentes para legitimar el hecho” (Izquierdo 1978, 226-227). En este caso, la mujer perdonaba la vida al agresor sólo para que quedara como su *tlacotli*, de modo que ella y sus descendientes pudieran beneficiarse con su trabajo.

Quien preñaba a una “esclava”

Según algunas fuentes, cuando un varón preñaba a una “esclava”, lo hacían “esclavo” (Quiroga 1985, 130). La misma sanción se aplicaba si la mujer moría estando embarazada o durante el parto (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 2011, 91), e incluso si quedaba lisiada luego de dar a luz (Alcobiz 2011, 109). Aunque parece posible que esto sucediera en la época prehispánica, Motolinía (Benavente 1989, 604) y Juan de Torquemada (1975-1983, 4: 359) advirtieron que era una práctica implementada por los españoles para no tener pérdidas en el trabajo que recibían de verdaderas esclavas. Lo mejor será dudar de la existencia de esta práctica en tiempos prehispánicos. Veamos ahora otras referencias en las que se afirma que algunas personas, en pleno uso de su libertad, se volvían *tlatlacotin* voluntariamente.

Las ahuanime y otras mujeres denominadas prostitutas

Igual que en el caso estudiado aquí, varias locuciones indígenas fueron sustituidas con el genérico de *prostitutas* (Flores y Elferink 2007, 277). Destacan, entre otras, *ahuiani*, traducida como la “alegre” o “la que huele bien”; *monamacac*, que significa “la que se vende”; *maqui*, “la que entra a hurtadillas”, que designaba a las mujeres que acompañaban a los guerreros a la batalla, y *motzinnamacani*, “la que vende sus nalgas”, que habla por sí misma (Olivier 2004, 301; Flores y Elferink 2007, 278-280). ¿Cómo se empleaban estos términos? ¿Se trataba de maneras diferentes de llamar a una misma persona o aludían a categorías distintas? Es difícil saberlo porque los datos sobre el tema son escasos y proceden casi exclusivamente de fuentes escritas por españoles, lo que hace imposible saber si los registros corresponden a la visión indígena o a la perspectiva cristiana de los europeos (Olivier 2004). Por lo tanto, no intentaré determinar a cuál se refieren los textos que presentaré, sólo quiero subrayar que algunas de esas mujeres podían volverse *tlatlacotin* de manera voluntaria:

Había también mujeres que se daban a ruin vida, y a traerse lozanamente, y las malas mujeres en esta tierra de balde daban su cuerpo las más veces, y así por necesidad, como por traerse y vestirse a su contentamiento, vendíanse por esclavas. Estas dos maneras de esclavos, primero gozaban de su precio, que comenzasen a servir, y el precio pocas veces pasaba de año que no se les acabase, y luego iban a servir (Benavente 1989, 600).

Aunque el fraile fue parco al señalar los motivos de esas mujeres para convertirse en *tlatlacotin*, lo más importante de la cita es que menciona que “primero gozaban de su precio [...] y luego iban a servir”. Como veremos, esta afirmación reaparecerá en otros casos, pero antes de referirme a ellos conviene citar el testimonio esclarecedor de Hernández: “Las meretrices que ya comenzaban a envejecer, deformes o valetudinarias, recurrían a una esclavitud espontánea porque ya no recibían de sus galanes el premio de su liviandad” (Hernández 1984, 67; Flores y Elferink 2007, 274). Entonces no todas las *ahuianime* se volvían *tlatlacotin*, sino sólo aquellas que se veían obligadas a hacerlo debido a su edad avanzada o a una enfermedad.

Los holgazanes (¿vagabundos?)

Aunque no es del todo claro a quiénes se refería Motolinía con ese término, puede suponerse que designó así a algunas personas ociosas y en situación de marginación que vagaban por las bulliciosas calles de Tenochtitlan y Tlatelolco.⁹ Los indígenas las conocían como *zannennemi* (Molina 2004, 2: f. 14v), que significa “vida en vano, sin provecho”. Una de ellas fue representada en el *Códice Mendoza* (f. 70r) con malformaciones en las manos y los pies. En el *Códice florentino* (lib. 6, f. 201r) se dibujó otro, con la cabeza rapada, sentado junto a una barda (Escalante Gonzalbo 2004, 204).

Pablo Escalante Gonzalbo (1990), por otro lado, publicó un recuento de insultos extraídos de los *Primeros memoriales*, de Sahagún, que parecen haberse proferido contra estas personas y que denotan menosprecio. Motolinía comentó: “Había algunos holgazanes que tenían poco más cuidado de andarse comiendo y bebiendo, y como les faltaba, vendíanse y gozaban de su precio, e luego como lo acababan de comer, comenzaban a servir a sus amos” (Benavente 1989, 602). Como en el caso de las *ahuianime*, se menciona que esas personas en situación de marginación se “vendían” y “gozaban de su precio” para luego comenzar a servir.

Los jugadores incontinentes

Además de los jugadores castigados con la condición de *tlacotli* por impago de deudas, otros la adquirirían por su voluntad:

Había algunos hombres que se daban al vicio de jugar a la pelota, o al juego que llaman el *patolli* [...]. Estos jugadores, puestos en necesidad, para tener que jugar, vendíanse y hacíanse esclavos; el más común precio eran veinte mantas, que es una carga de ropa; unas son mayores y mejores que otras, y vale más una carga que otra, y así eran los esclavos: unos más dispuestos que otros, y por el mejor daban más precio (Benavente 1989, 600).

El franciscano no dejó lugar a dudas: al no tener recursos para seguir jugando, esas personas se empeñaban a cambio de mantas (20 era la cantidad común), y quedaban obligadas a dispensar su trabajo.

⁹ Sobre las personas en situación de marginación que pudo haber en esos centros, véase Escalante Gonzalbo (2004, 219-221).

Los anfitriones insolventes

Entre los mexicas existía la costumbre de organizar banquetes para celebrar los eventos especiales en la vida de los individuos, las familias, los barrios y la comunidad en general. A veces, el gusto por ofrecer estos festines llegaba al extremo del despilfarro (Carrasco 2002) y un anfitrión insolvente podía requerir *venderse* como *tlacotli*. Las personas se endeudaban en particular con motivo de las fiestas de sus dioses, aunque tuvieran que trabajar un año o dos para pagar. Otros incluso “se vendían por esclavos” (Benavente 1989, 69). Este comportamiento también fue señalando por Bartolomé de Las Casas: “Ofrecían en sacrificio su propria libertad [*sic*], porque si habiendo comenzado sus fiestas les faltaba la hacienda para las cumplir, se vendían y hacían esclavos por acaballas” (Las Casas 2004, 141).

Quienes pasaban una gran necesidad

Aunque en este tipo de situaciones resulta difícil determinar si algo se hizo de manera voluntaria o por necesidad, incluí este aspecto porque al final de cuentas la condición de *tlacotli* se adquiría por determinación propia, ya que no era consecuencia de un castigo. Al respecto, Motolinía comentó: “Algunos pobres que tenían hijos, especialmente los viejos o en tiempo de mucha necesidad, hablaba el marido con la mujer en poner algún socorro a su necesidad y pobreza, y concertábanse de vender su hijo, y llamados los terceros y testigos vendía[nlo]” (Benavente 1989, 601-602). En este caso, la *venta* se hacía para mitigar la necesidad, y no porque se tratara de un hijo problemático o incorregible, como se mencionó antes. Esta costumbre seguía vigente en tiempos de la Segunda Audiencia y Quiroga pudo observarla:

Hay otro género o diferencia de hombres libres entre ellos, que nosotros pensamos son esclavos: que si uno está en necesidad y pobreza extrema, y otro le presta algo o le halla enfermo y le cura, y no tiene después de qué pagarle, le toma, o el mesmo que recibió el beneficio se da a sí mismo para servirle toda su vida; y otras veces piden prestado unos a otros con necesidad como a la cernina,¹⁰ y cuando no pueden ni tienen de qué pagar, se dan a sus acreedores y ellos los toman a este servicio perpetuo de toda su vida; pero el servicio, según yo he hallado siempre, es muy

¹⁰ Es decir, doblar la puesta del juego u otra cantidad en progresión geométrica (RAE 2021).

comedido y moderado, quedándoles siempre su ingenuidad y libertad a salvo, y no perdiendo sus lugares y ciudades, ni familias ni casas ni hijos ni mujeres, como está dicho (Quiroga 1985, 133).

Como bien advirtió el oidor, no se trataba de la venta de la persona, sino del alquiler de su trabajo a perpetuidad, que parece haber sido el caso de los ejemplos anteriores: las personas pedían bienes para paliar una necesidad, los cambiaban por lo que requerían y cuando esto se agotaba, acudían a servir a quien les había ayudado.

Lo más importante es comprender que los indígenas sólo comprometían su fuerza de trabajo, no su libertad. De ahí que los *tlatlacotin* pudieran adquirir bienes, casarse y hasta desligarse de sus obligaciones si pagaban lo que los había llevado a esa condición. En resumen, la *tlacoyotl*¹¹ era una pena llevadera y soportable en la mayoría de los casos; por esa razón los necesitados no dudaban en recurrir a ella. Las *ahuianime* viejas y enfermas, los holgazanes, los jugadores incontinentes, los anfitriones insolventes y otros, en última instancia, deudores incapaces de pagar, sólo podían respaldar sus compromisos con su fuerza de trabajo (Salazar 2017, 202).

De hecho, el sistema admitía a cualquiera, como explican Hernández (1984, 66), Alva Ixtlilxóchitl (2021, 1: 232) y Juan Bautista Pomar, para el caso de Tetzcocho:

Tenían por costumbre permitida de hacerse esclavo el que quería, con recibir el precio que paga[ba]n de su persona; y, con esto, se obligaba a la sujeción y servidumbre de esclavo, y no podía ahorrarse e[n] ninguna manera, si no era dando y volviendo lo que había recibido; pero [es]to sucedía pocas veces (*Relaciones geográficas del siglo XVI. México* 1986, 3: 86).

Puede verse que adquirir la condición de *tlacotli* era una alternativa viable para mitigar una necesidad. Algunos, con malas intenciones, llegaron a *venderse* dos veces a personas distintas (Benavente 1989, 604; Alva Ixtlilxóchitl 2021, 1: 232-233). Al ser descubiertos, eran llevados ante los jueces, que “mandaban que el esclavo sirviese al que se vendió delante de testigos, y si ambas veces había pasado la venta ante testigos, daban al esclavo al primer amo” (Benavente 1989, 604). Además de los datos históricos, existe evidencia lingüística de la adquisición voluntaria de la condición de *tlacotli*, pues el término *ninotlacocuepa* significa literalmente “me vuelvo *tlacotli*” (Molina 2004, 2: f. 118v).

¹¹ Entiéndase el trabajo del *tlacotli* (Molina 2004, 2: f. 118v).

ADQUISICIÓN DE LA CONDICIÓN DE *TLACOTLI* Y SUS IMPLICACIONES

Para que una persona adquiriera la condición de *tlacotli* se debía efectuar una ceremonia formal ante testigos (Bosch 1944, 68; Soustelle 1970, 85). Sin embargo, la información sobre el procedimiento es escasa y sólo contamos con algunos testimonios parcos, entre los que destaca el de Motolinía:

Las maneras de hacer esclavos [...] pasaban delante de testigos, personas de anciana edad, los cuales ponían de la una parte y de la otra, para que fuesen como terceros, y entendiesen en el principio, y fuesen testigos; y éstos habían de ser hasta cuatro, o dende arriba, y siempre se ayuntaban muchos, como cosa solemne (Benavente 1989, 599-600).

Torquemada (1975-1983, 4: 356) escribió prácticamente lo mismo y el protomédico Hernández apenas se refirió al tema: “Para que el contrato fuera válido se exigía que hubiera tres testigos” (Hernández 1984, 66). Así, la condición de *tlacotli* se adquiría frente a tres o cuatro ancianos al menos, que daban fe del acto y otorgaban a la ceremonia la seriedad y solemnidad requeridas, pues los antiguos nahuas sentían un gran respeto por las personas mayores (López Austin 2004, 1: 327).

Una vez que la persona se comprometía como *tlacotli*, quedaba obligada a trabajar para su *tlacahua*¹² por tiempo indefinido. Las tareas que se le asignaban eran tan variadas como los servicios requeridos, y podían efectuarse tanto en el ámbito doméstico como fuera de él. En el exterior se llevaban a cabo las labores agrícolas, la producción de sal, el acopio de leña y el intercambio de productos en mercados (Benavente 1989, 229 y 605; Hernández 1984, 67; Alvarado 2012, 109-110; Torquemada 1975-1983, 4: 359). Dentro de la casa, se mencionan actividades como preparar alimentos y servirlos, tejer, barrer, encender incensarios de altares y oratorios, y encargarse del vestuario y los atavíos de aquellos a quienes se servía (Benavente 1989, 527; Sahagún 2000, 1: 103-104; Durán 1995, 1: 356; 2: 65; Torquemada 1975-1983, 4: 359). Es importante destacar que estas faenas ocupaban sólo una parte del tiempo del *tlacotli*, quien también debía trabajar para su sustento propio y el de su familia, como apuntó Motolinía

¹² El *tlacahua* era el “señor o dueño de esclavos” (Molina 2004, 2: f. 115v y 116r). En este artículo utilizaré el sentido más literal, que corresponde a “que tiene hombres o personas”, o bien, “que se beneficia de hombres o personas”. Su plural es *tlacahuaque*.

en un breve, pero significativo enunciado: “Labran cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos” (Benavente 1989, 229). Quiroga no pudo haberlo explicado mejor:

[C]laramente vemos que aquestos que llamamos esclavos en esta tierra entre estos naturales no pierden ingenuidad, libertad ni ciudad ni familia ni casa ni hijos ni mujer ni hacienda ni ajuar, como está dicho, ni cosa alguna de cuantas antes tenían y después adquirirían, salvo solamente cuanto, en algunos tiempos del año, acudían y acuden algunas obras o tributillos a quien se lo compró o alquiló o les dio algo por ello en tiempo de alguna necesidad; y aun éstos son siempre tan templados y moderados, que los puedan muy bien pagar, y sin embargo dellos, sustentar su familia, como la sustentan (Quiroga 1985, 120).

Vemos entonces que los *tlacahuaque* no estaban obligados a encargarse de la manutención de los *tlatlacotin* que les servían, como señalan algunos investigadores (Soustelle 1970, 83; Castillo 1996, 122; Hicks 1974, 256), ni a alojarlos en su hogar, aunque podía haber excepciones: “Si los esclavos eran muchachos o pobres, estábanse en casa con sus amos, los cuales los trataban cuasi como a hijos, y así los vestían y daban de comer como a hijos” (Benavente 1989, 604).

Otra particularidad sobre la labor del *tlacotli* es que se le podían encomendar tareas importantes o extraordinarias. Un buen ejemplo es Cuitlalpitoc, enviado por Motecuhzoma Xocoyotzin a espiar a los navíos españoles que se avistaban en la costa del Golfo (Durán 1995, 1: 575). Otro caso se encuentra en la obra de Motolinía: “... y esclavos había que mandaban y regían la casa de su señor, como un mayordomo” (Benavente 1989, 605). Esto significa que no todos los *tlatlacotin* eran iguales, lo que me conduce a plantear una nueva pregunta.

¿QUÉ LUGAR OCUPABA EL TLACOTLI EN LA SOCIEDAD MEXICA?

Aunque investigadores como Moreno (1931, 34) y Soustelle (1970, 83) situaron al *tlacotli* en el estrato más bajo de la sociedad, en las fuentes hay indicios que sugieren algo diferente. En los *Anales de Cuauhtitlan* (2011, 81, 83), por ejemplo, se menciona que Aztatzontzin, *tlatlacoani* de Cuauhtitlan, tuvo hijos con “esclavas”. El texto en náhuatl se refiere a ellas tres veces como *tlatlacotin*. La primera afirma: “*yn ic 10 çihuatl ytoça Tiacapantzin*

Totocalco ychan yn inantzin tlacotzintli (“la décima [hija de Aztatzontzin] fue mujer, su nombre era Tiacapantzin, [y] su madre era una *tlacotzintli* de Totocalco”). La siguiente dice: “*yn ic 15 quichihuilli tlacotli Tetlanman chane, çanno çihuatl*” (“la número quince, también mujer, la tuvo con una *tlacotli*, habitante de Tetlanman”). Por último, se menciona un hijo: “*yn ic 16 quichihuilli tlacotli xocoatolchihuhqui*” (“el [hijo] número dieciséis lo tuvo con una *tlacotli* que hacía atole agrio”) (*Anales de Cuauhtitlan*, 2011, 80, 82). Nótese que, si bien las tres veces se alude a *cihuatlacotin*, en la primera de ellas se añadió al nombre de la mujer y al término *tlacotli* la partícula honorífica *-tzin*, que denotaba “buena crianza, cortesía, ‘ternura de amor y afabilidad’ o reverencia” (Molina 1886, 140), lo que podría indicar que la mujer pertenecía al estamento social de los *pipiltin*.

Durán aseguraba haber conocido hijos de señores “habidos en esclavas” que después se convirtieron en “Señores y herederos de sus padres por ser virtuosos y republicanos” (Durán 1995, 2: 191-192). Más aún, el dominico escribió que Itzcóatl, *tlatoani* de Tenochtitlan, era hijo de Acamapichtli y de una “esclava” de Azcapotzalco:

Es de sauer que el Rey [Acamapichtli] tenía una esclava natural de Azcapotzalco, de un barrio que llaman Cuauhacalco, y era tan hermosa y de tan buen parecer, que enamorado el Rey Acamapich della, la vino á aver, la qual quedando preñada, parió un hijo y llamáronle Itzcóatl, el qual, aunque bastardo y hijo de esclava, vino á ser tan valeroso, que vino á ser Rey (Durán 1995, 1: 99).

Este dato fue verificado por Torquemada (1975-1983, 1: 185). Se deduce que los hijos de algunas *cihuatlacotin*, que formaban parte del grupo de las mujeres del *tlatoani*, podían acceder a cargos de importancia en la sociedad mexicana si sus méritos lo permitían. Eran llamados *tlacopiltin*, es decir, “hijos de *tlacotli*” (“Costumbres...” 1945, 61).

Así, es posible afirmar que los *tlatlacotin* no se encontraban en la base de la organización social. Me declaro a favor de los planteamientos de Moreno (1931, 35) y Castillo Farreras (1996, 123), quienes sostuvieron que cualquier mexicana, sin importar el estamento social al que perteneciera originalmente, podía devenir *tlacotli*. Pero por las formas en que se adquiría esa condición, es posible asegurar que eran macehuales en su mayoría. Su lugar en la pirámide social se expresa mejor con la figura 1b que con la 1a.

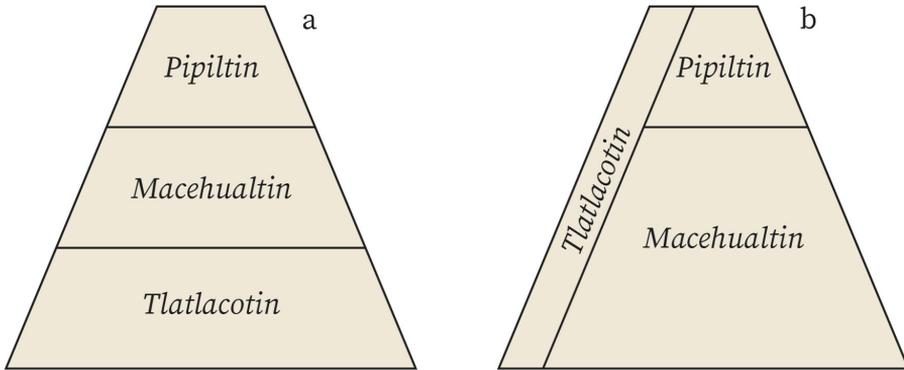


Figura 1. Los *tlatlacotin* en la sociedad mexicana.

FUENTE: Salazar (2017)

SOBRE LA PERSONA FÍSICA Y SOCIAL DEL TLACOTLI

Los estudios del término *tlacotli* han mostrado su posible relación con la raíz *tlac*, que significa “mitad”, y con el verbo *tlacoa*, que entre otras acepciones se traduce como “dañar” (Castillo Farreras 1996, 119; López Austin 2004, 1: 202-203). López Austin recurrió a este último significado para caracterizar al *tlacotli* como alguien “dañado” en sus entidades anímicas (*tonalli* y *teyolia*) y aparentemente también en su corazón (2004, 1: 202; 463-464). Aunque el análisis del investigador permitió conocer al *tlacotli* en un ámbito personal, considero que su interpretación es insuficiente para caracterizarlo. Si el vocablo *tlacotli* deriva del verbo *tlatlacoa*, entonces hay que revisar todas sus acepciones y comparar los resultados con la información histórica para acercarnos más a su significado.

Tlatlacoa equivale a “cometer pecado”, “errar”, “hacer mal”, “faltar así”, “hacer cosas malas”, “dañar alguna cosa”, “pecar”, “echar a perder alguna cosa” (Molina 2004, 1: f. 27v, 56v, 62r, 69r; 2: f. 118r y 137r). Molina agregó al concepto indígena de “falta” (*tlatlacolli*) el significado de “pecado”, propio del cristianismo (Johansson 2010, 96). No obstante, detrás de las palabras del nahuatlato subyace la idea de cometer una falta, infringir, errar y hacer algo mal. Con base en estas acepciones y en las formas en que una persona adquiriría la condición de *tlacotli*, propongo que debe considerarse a éste como alguien que provocó un daño con su proceder, es decir, que cometió una falta o hizo algo mal y afectó a otro, además de estar *dañado*.

Dicho de otro modo, el *tlacotli* puede verse como un infractor, un transgresor del orden establecido (Salazar 2017, 42).

Aunque se ha documentado la afección anímica que sufría quien comecía actos inmorales (López Austin 2004, 1: 247, 256, 461, 463-466; Martínez 2006, 127, 138; Johansson 2010, 96, 98), poco se ha dicho sobre la afectación de su persona social.¹³ Para explicarlo, es necesario recurrir a algunos datos etnográficos.¹⁴

Catharine Good Eshelman encontró que en las comunidades nahuas de la cuenca del Balsas “las personas se generan y se reconocen por el trabajo (*tequitl*) que realizan, y por el flujo del *tequitl* que dan y reciben” (Good 2011, 181):¹⁵

[U]na persona se define por el trabajo que realiza, por su *tequitl*; por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan —siempre se comparten con otros— a la vez que da, cada persona también recibe beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, o para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social, se construyen en este contexto del “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos (Good 2011, 185).

De esta manera, alguien que cumple con su *tequitl* es una persona de *vida correcta* para la comunidad, que vive en armonía con los otros seres de los ámbitos natural y sobrenatural. Yuribia Velázquez Galindo halló que para las comunidades nahuas de la Sierra Norte de Puebla la persona es un ser eminentemente interrelacionado e interdependiente con su entorno humano y no humano; de ahí que “la generación y el mantenimiento de

¹³ Entiendo por persona social “la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido con respecto a lo que debe ser uno de sus miembros; imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes” (Bartolomé 1996, 57).

¹⁴ Estoy consciente de lo problemática que puede ser la utilización de datos etnográficos obtenidos en sociedades nahuas actuales para explicar lo que ocurrió en la cuenca de México hace más de quinientos años, pues es claro que las sociedades humanas atraviesan procesos de cambio y continuidad. Sin embargo, considero que los ejemplos que presento describen un modo de organización social que responde a una lógica indígena y puede ser similar al que en otro tiempo dio origen a la condición de *tlacotli*.

¹⁵ *Tequitl* “es más que el trabajo productivo, además de eso abarca actividades como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, morir, curar a un enfermo, cortejar, tener relaciones sexuales, acompañar a otro en una actividad ritual o social, cantar, bailar y crear artísticamente” (Good 2011, 185).

fuertes redes sociales de apoyo se constituye en una estrategia básica para la subsistencia de los grupos domésticos” (Velázquez 2012, 257). Esas redes sociales se generan y fortalecen por medio de la *ayuda* como forma básica de la reciprocidad y el respeto como base de la interrelación social. La “ayuda”, explica la investigadora, se otorga en trabajo manual, pero también en el “préstamo” de objetos, materias primas, productos comerciales y dinero (2012, 258-259). En cualquier caso, los “préstamos” deben devolverse a tiempo porque la circulación de bienes ofrecidos como “ayuda” crea endeudamiento no por el bien en sí, sino por la fuerza y el trabajo que contienen. Para los nahuas serranos, una persona de “vida correcta” es aquella que tiene en su haber “un gran arsenal de ‘ayudas’ otorgadas y de posibles ‘ayudas’ latentes” (Velázquez 2012, 260). ¿Qué tiene que ver todo esto con el *tlacotli*? La clave está en comprender lo que pasa con quienes no cumplen con el *tequitl* y no participan en las redes de *ayudas*.

Good Eshelman explica que “un humano que no participa en la vida colectiva y en el grupo doméstico pierde su calidad de persona social: esta persona está en constante construcción por medio de las acciones y la ubicación dentro de una cosmología compleja” (Good 2011, 200). Por otro lado, Velázquez Galindo muestra que los nahuas serranos entregan la *ayuda* con la idea de que habrá reciprocidad: “Cuando ésta no ocurre se presentan situaciones críticas que muchas veces implican la pérdida de las relaciones personales y la exclusión de las redes sociales” (Velázquez 2012, 102). Es claro que en ambos casos la calidad de la persona social sufre una pérdida, y en consecuencia, la exclusión de las redes sociales en las que participaba.

Si entre los antiguos nahuas hubo una interdependencia social similar y el *tequitl* era tan importante en la conformación de las personas, podemos imaginar que la persona social de los *tlatlacotin* se veía mermada cuando transgredían las reglas de la comunidad y en consecuencia eran excluidos de las redes sociales de las que formaban parte. Baste recordar que los *tlatlacotin* adquirían esa condición por cometer faltas o delitos, es decir, por dejar de cumplir con su *tequitl* y echar a perder así la relación con su comunidad. La secuela era una “muerte civil”, como apuntó Durán (1995, 2: 45).

LA LIBERACIÓN DE LAS OBLIGACIONES

Según las fuentes consultadas, los *tlatlacotin* podían liberarse de sus obligaciones de tres maneras. La primera era que ellos u otra persona restituyeran

al *tlacahua* lo que había pagado por ellos o que le devolvieran lo que les había prestado (Durán 1995, 2: 192), aunque Pomar menciona que esto “sucedió pocas veces” (en *Relaciones geográficas del siglo xvi. México*, 1986, 3: 86).

La segunda manera de alcanzar la libertad era enamorar a su *tlacahua*, como explica Durán:

Otro modo había de rescatarse los esclavos y era cuando el amo se enamoraba de la esclava ó la ama del esclavo en siendo notorio porque había hijos ó alguna otra noticia demas de que ellos estaban por el mismo caso libres ellos los amos los tenían por bien y los casaban y honraban y tenían en sus casas y les daban tierras y casas y heredades de que viviesen (Durán 1995, 2: 191).

El retiro de los cargos o la condonación de la deuda eran consecuencia de la relación sentimental. El caso resulta interesante, no sólo porque se quitaba la carga de trabajo al *tlacotli*, fuera hombre o mujer, sino porque le permitía acceder al modo de vida de la persona a quien había servido. De hecho, las relaciones amorosas entre *tlacahua* y *tlacotli* parecen haber sido comunes: “[S]e casan los unos con los otros: ellos con sus amas y ellas con sus amos o con sus hijos o hijas o con sus hermanos o hermanas de sus amos, como gente libre” (Quiroga 1985, 106). Motolinía también escribió al respecto: “[M]uchas veces los amos tomaban a sus esclavas por mujeres, y las mujeres, muertos sus maridos, tomaban a sus esclavos por maridos” (Benavente 1989, 604-605). Algo parecido se lee en la obra de Hernández: “[M]uy a menudo, en verdad, los esclavos casaban con las señoras y las esclavas con los señores” (Hernández 1984, 67).

La tercera forma de liberación era la muerte del *tlacotli* (Quiroga 1985, 117). Aunque parece una obviedad, es importante mencionarlo porque los cómplices de una traición en Tetzco y sus descendientes eran castigados con la condición de *tlacotli* hasta la cuarta generación, y la condición del *centlacotli* también era hereditaria (Sahagún 2000, 2: 707-708).

OTROS TÉRMINOS RELACIONADOS CON EL *TLACOTLI*

Llegaron hasta nosotros otras locuciones claramente relacionadas con el *tlacotli*. Para estudiarlas, la fuente fundamental es la obra de Molina (cuadro 1).

En primer lugar, vemos que el nahuatlato distinguió entre *tlatlacotin* de sexo femenino y masculino: *tlacotli cihuatl*, “mujer *tlacotli*” y *tlacotli oquichtli*, “varón *tlacotli*” (Molina 2004, 2: f. 119r), lo que confirma que esa condición podía imponerse sobre personas de ambos sexos. También registró el término *tlacotontli* (2004, 1: f. 109r; 2: f. 119r), cuyo sufijo *-ton* funciona como diminutivo, pero también connota menosprecio o poca consideración, y podría traducirse como “tlacotillo” (Molina 1886, 142). El fraile identificó entre el *tlacotli* de habla náhuatl y no náhuatl: *pinotlacotli* (2004, 1: f. 109r; 2: f. 82r) y *tenitlacotli* (2004, 1: f. 109r; 2: f. 99r), que designaban a los *tlatlacotin* extranjeros. Por otro lado, tenemos *tlacotiamictli* (2004, 1: f. 109r; 2: f. 119r) que aludía a un *tlacotli* susceptible de ser vendido como una “mercadería” (*tiamictli*). Por último, está *ixtlamatcatlacotli* (2004, 1: f. 109r; 2: f. 48r), empleado para denominar al *tlacotli* hábil, astuto y experimentado que sobresalía por esas características. Sin duda, todos estos términos se relacionan con el *tlacotli* porque incluyen en su estructura la raíz *tlaco* y Molina los tradujo como equivalentes de *siervo* y *esclavo*, que, dicho sea de paso, se utilizaban como sinónimos en el siglo XVI, como consta en la obra de Quiroga (1985, 118) y en el uso indistinto que les dio Molina (cuadro 1).

Hay otras palabras cuya estructura no incluye la raíz *tlaco*, pero Molina las tradujo como equivalentes de “siervo” o “esclavo”. Por ejemplo, *tlacaneuilolli* se consignó como “siervo que se vende” (Molina 2004, 1: f. 109r), pero su significado literal es “hombre regateado o revendido”. *Tlacaatlatoctli* o *tlaca tlatoctli* era un “esclavo o siervo nacido en casa” (2004, 1: f. 88r, 109r), pero significa “hombre plantado o sembrado”. Esto evidencia un sentido metafórico que requiere un análisis particular y profundo. En el mismo caso se encuentra *xolo*, que Molina tradujo como equivalente de “siervo”, “paje, mozo, criado o esclavo” (2004, 1: f. 109r; 2: f. 160v), pero encierra significados más complejos que deben analizarse aparte. En el caso de *coco*, el religioso lo registró como equivalente de “criada”, “moza” y “sierva” (1: f. 31v, 85v 109r), pero su significado literal es más bien oscuro. No estudiaré aquí estos últimos casos porque esa tarea excedería la extensión de este trabajo.

Los vocablos que aluden al género, la edad o la talla, la habilidad, la astucia y la experiencia de los *tlatlacotin* no requieren mayor explicación, pues al parecer sólo puntualizaban esas características. Sin embargo, términos como *tlacotiamictli*, *tlacaneuilolli*, *pinotlacotli* y *tenitlacotli* encierran otros significados que pueden explicarse mediante la confrontación de datos lingüísticos e históricos.

Tlacotiamictli (“mercadería-*tlacotli*”) y *tlacanecuilolli* (“hombre regateado o revendido”) aluden a los “esclavos” ofrecidos en mercados como los de Azcapotzalco, Itzocan y Tlatelolco (*Anales de Cuauhtitlan* 2011, 153; Durán 1995, 2: 185; Sahagún 2000, 2: 824; Díaz del Castillo 2007, 171). También han sido denominados *tlatlacotin* de collera (Castillo 1996; López Austin 2004; Izquierdo 1984) debido a que algunos eran sometidos e inmovilizados con esos estorbosos instrumentos (Durán 1995, 2: 187; Torquemada 1975-1983, 4: 360-361).

Estos *tlatlacotin* eran adquiridos por mercaderes ricos y algunas agrupaciones sociales¹⁶ para que personificaran a los dioses en las fiestas y luego ofrecerlos en sacrificio (Sahagún 2000, 2: 824-5; Durán 1995, 2: 187). Pero ¿cómo podían ser *comprados* si el *tlacotli* no se podía vender? Hay información histórica y lingüística que indica que algunos *tlatlacotin* podían ser intercambiados sin ser consultados, bajo ciertas condiciones. Un *tlacotli* ordinario estaba vinculado con un *tlacahua* por tiempo indefinido hasta que él o algún familiar pagara lo establecido en su condena. Si no cumplía con sus obligaciones adecuadamente, se hacía merecedor de castigo. Una sentencia impuesta por un juez habilitaba al *tlacahua* a transmitir sus derechos sin consultar al infractor (López Austin 2004, 1: 462). Hecho esto, podía colocarle la collera y *venderlo*. Cuando esto pasaba dos o tres veces,¹⁷ el *tlacahua* en turno podía destinarlo a la muerte sacrificial.

Varios investigadores han reconocido la existencia de este *tlacotli* susceptible de ser *vendido* (Bosch 1944; Soustelle 1970; López Austin 2004; Izquierdo 1984), pues en esa posibilidad reside la evidencia de un cambio en su calidad de persona. En otras palabras, con su renuencia al trabajo o mal comportamiento, el *tlacotli* parece sufrir una degradación y provocar que los miembros de la comunidad lo traten de manera diferente (Salazar 2017). Esto explicaría que se le denominara *tlacotiamictli*, que se tradujo como “esclavo que se vende en almoneda, o trato y mercadería de vender y comprar esclavos” (Molina 2004, 2: f. 119r), pero

¹⁶ Como las conformadas por los que trabajaban la pluma (*amantecas*), las comadronas, los que elaboraban pulque, los que se encargaban de la producción de sal y algunos funcionarios del gobierno que patrocinaban las fiestas de las veintenas y ofrecían víctimas como sacrificantes colectivos, según Michel Graulich (1999, 113, 185).

¹⁷ No está del todo claro cuántas veces debía ser *vendido* antes de poder ser destinado a la muerte sacrificial, pero no podía suceder la primera vez. Benavente (1989, 605) señala que debían ser tres *ventas* y Durán (1995, 2: 188-189) afirma que eran necesarias sólo dos.

que significa “mercaduría-*tlacotli*”, lo que sugiere que era algo y no alguien lo que se podía intercambiar.

Sin embargo, su cosificación no es del todo clara, porque existe otro término para referirse a este tipo de persona, que contradice la aparente cosificación: *tlacanecuilolli*, traducido como “siervo que se vende” (Molina 2004, 1: f. 109r), que literalmente significa “hombre cambiado, regateado o revendido”. Esto no sólo implica que se le consideraba persona, sino que se le podía intercambiar más de una vez, lo cual concuerda con la información histórica.

Es evidente que éstos y los *tlatlacotin* ordinarios no recibían el mismo trato. El estudio detallado de las funciones desempeñadas por el *tlacotia-mictli* o *tlacanecuilolli* —en particular en el ámbito de las grandes fiestas nahuas— excede el espacio disponible en esta publicación, así que será mejor enfocar nuestra atención en los siguientes términos.

Pinotlacotli y el *tenitlacotli* señalaban al *tlacotli* como hablante de una lengua extraña, es decir, lo calificaban de extranjero. Molina apuntó que el *pinotlacotli* era un “siervo bozal” (2004, 1: f. 109r) y un “esclavo bozal” (2004, 2: f. 82r). Ya comenté que los vocablos *siervo* y *esclavo* se utilizaban como sinónimos en el siglo XVI (Quiroga 1985, 118). Ahora bien, *bozal* designaba a los esclavos negros recién extraídos de su país (RAE 2024), que ignoraban todo sobre los lugares a los que llegaban. En consecuencia, los novohispanos los percibían como incultos y rústicos (Olko 2012, 171), y opuestos a los negros ladinos. La explicación es sencilla: los bozales procedían del África central y eran portadores de una cultura no occidental; por el contrario, los ladinos eran nativos de España, Portugal o el Caribe y estaban formados en el ámbito cultural español y católico (Castañeda 2021), de ahí que fueran mejor valorados que aquéllos. Estos datos sobre los esclavos negros ayudan a entender por qué se calificó de bozal al *pinotlacotli*. Se trataba, evidentemente, de un *tlacotli* que hablaba una lengua no náhuatl y poseía una cultura ajena a la predominante en el centro de México.

Molina (2004, 1: f. 109r) tradujo *tenitlacotli* como “siervo bozal” y “esclavo bozal” (2004, 2: f. 99r), así que puede comentarse exactamente lo mismo. Además, los indígenas llamaron *tenime* a los españoles por su condición de extranjeros, pero también en alusión a su “barbarie” y salvajismo (Olko 2012, 172-173).

Si Durán escribió que los *tlatlacotin* eran gente de los mismos pueblos, ¿cómo podía haber extranjeros? En cada *altépetl* había *tlatlacotin*. Se trataba de gente que había llegado a esa condición por haber cometido faltas o

delitos, o que así lo había decidido. Aquellos que podían ser *vendidos* eran puestos en manos de los *tealtiani tecoanime*,¹⁸ mercaderes que intercambiaban *tlatlacotin* de Tenochtitlan y Tlatelolco en mercados como el de Xicalanco, hoy Tabasco (Sahagún 2000, 2: 806), y Miahuatlán, en la actual Mixteca oaxaqueña (*Relaciones geográficas del siglo xvi. Antequera* 1984, 1: 77).¹⁹ Es verosímil que luego de varios intercambios fuera de las ciudades nahuas, los comerciantes regresaran con *tlatlacotin* originarios de otras tierras, que los mexicas llamaban *pinotlacotli* y *tenitlacotli*. Desafortunadamente, no llegaron hasta nosotros datos suficientes para caracterizarlos de manera adecuada, pero parece posible que en los mercados de Azcapotzalco, Itzocan y Tlatelolco se ofrecieran *tlatlacotin* mexicas al lado de otros que no lo eran.

CONSIDERACIONES FINALES

El *tlacotli* no era un esclavo, como evidencian sus derechos y obligaciones, y el lugar que ocupaba en la sociedad. Además, su persona no parece haber sido objeto de una suerte de cosificación, al menos no inmediatamente, como en el caso del esclavo del Viejo Mundo. Más bien, se trataba de un individuo que sufría afecciones anímicas y posiblemente físicas por infringir las reglas sociales, pero también perjudicaba a otras personas y su relación con el resto de la comunidad. Para reparar el daño, quedaba obligado a trabajar para la persona afectada por tiempo indefinido. Ese contrato, sin embargo, no implicaba la pérdida de sus derechos como persona libre. Ciertamente, tampoco gozaba de una libertad plena, porque debía procurarse casa, vestido y sustento como cualquier otra persona, y además cumplir su obligación con el *tlacahua*, lo que limitaba su libertad de acción y movimiento. Esto demuestra que la *tlacoyotl* constituía una pena tolerable si se quiere, pero una pena al fin. Con todo, se trataba de un castigo transitorio y no hereditario en la mayoría de los casos, que permitía al sentenciado recuperar su libertad. No obstante, no era posible hacerlo en todos los casos y al parecer tampoco era lo más común, pues la principal manera de finalizar la condena consistía en restituir al *tlacahua* lo que había pagado o

¹⁸ “Los que compran a la gente”, “los que bañan a la gente”.

¹⁹ Sitio al que acudían también mercaderes de Tlaxcala, Tepeaca y la Mixteca.

prestado, y para los macehuales, que debieron ser la mayoría de los *tlatlacotin*, eso era prácticamente imposible.

Se deduce que la vida de un *tlacotli* podía seguir varias direcciones: mientras unos se liberaban de su condición, otros permanecían así toda la vida, y algunos más, si seguían empeñados en el mal comportamiento o en el incumplimiento reiterado de sus obligaciones, se exponían a que su calidad de *tlacotli* empeorara hasta convertirse en *tlacotli* de collera (llamado también *tlacotiamictli* o *tlacanecuilolli*). Como tal, el *tlacotli* podía ser objeto de un intercambio en un mercado sin ser consultado. Cuando esto ocurría dos o tres veces, era posible que el *tlacahua* en turno lo destinara a la muerte sacrificial, para lo que debía bañarlo ritualmente (así se convertía en un *tlaltilli*) y completar la purificación para inmolarlo. Esto nos muestra las particularidades y la complejidad de la condición del *tlacotli* y lo inadecuado del término *esclavo* para designarlo. Al mismo tiempo, evidencia la necesidad de emprender otros estudios que expliquen el papel de los *tlatlacotin* como víctimas sacrificiales tanto en las grandes fiestas mexicas, como cuando acompañaban a los *tlatoque* muertos. Asimismo, resulta imprescindible indagar más sobre las otras categorías mencionadas, como la del prisionero de guerra, que los indígenas llamaban *malli*, y la del *centlacotli*, que adquiriría su peculiar condición en tiempos de extrema necesidad.

REFERENCIAS

- Alcobiz, Andrés de. 2011. “Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México”. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, 96-109. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975. *Historia de la nación chichimeca*. En *Obras históricas*. Edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman, 7-263. México: Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 2021. *Sumaria relación de todas las cosas*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 3-56. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2012. *Crónica mexicáyotl*. En *Tres crónicas mexicanas, textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, 25-155. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Anales de Cuauhtitlan*. 2011. Paleografía y traducción de Rafael Tena. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1996. “La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas”. En *Identidad. Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*. Coordinación de Leticia Irene Méndez y Mercado, 51-71. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Battcock, Clementina, y Carlos Roberto Galaviz Sánchez. 2023. *La justicia entre los nahuas en el México antiguo*. México: Tirant Lo Blanch.
- Benavente, Toribio de (Motolinía). 1989. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*. Dirección de Edmundo O’Gorman. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bosch García, Carlos. 1944. *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Carochi, Horacio. 2001. *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645)*. Traducción y edición con comentarios de James Lockhart. Stanford: Stanford University Press.
- Carrasco, Pedro. 2002. “Cultura y sociedad en el México antiguo”. En *Historia general de México*, 153-233. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Castañeda García, Rafael. 2021. *Esclavitud africana en la fundación de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo Farreras, Víctor Manuel. 1996 [1972]. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice florentino digital*. <https://florentinocodex.getty.edu/es> [Consultado el 20 de septiembre de 2024].
- Códice Mendoza*. <https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/inicio.php> [Consultado el 20 de septiembre de 2024].
- “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Publicado por Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37-63. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1945.392>.
- Díaz del Castillo, Bernal. 2007. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas. México: Porrúa.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Durand-Forest, Jacqueline de. 1971. “Cambios económicos y moneda entre los aztecas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 105-124.

- Duverger, Christian. 1983 [1979]. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1990. "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 61: 29-46. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1990.61.1569>.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2004. "La ciudad, la gente y las costumbres". En *Historia de la vida cotidiana en México*. T. I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 199-230. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Flores Farfán, José Antonio, y Jan G. R. Elferink. 2007. "La prostitución entre los nahuas". *Estudios de Cultura Náhuatl* 38: 265-282.
- Frost, Elsa Cecilia. 2012. "Toribio de Benavente, llamado Motolinía". En *Historiografía mexicana*. Vol. II, *La creación de una imagen propia. La tradición española*. T. 2, *Historiografía eclesiástica*, 767-794. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- González Torres, Yolotl. 1976. "La esclavitud entre los mexica". En *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. Coordinación de Johanna Broda y Pedro Carrasco, 78-87. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores.
- Good Eshelman, Catharine. 2011. "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza. Sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida". En *La noción de vida en Mesoamérica*. Coordinación de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 181-203. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Graulich, Michel. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Hernández, Francisco. 1984. *Escritos varios*. En *Obras completas*, t. VI. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hicks, Frederic. 1974. "Dependent labor in Prehispanic Mexico". *Estudios de Cultura Náhuatl* 11: 243-266.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*. 2011. En *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, 13-95. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Izquierdo, Ana Luisa. 1978. "El derecho penal entre los antiguos mayas". *Estudios de Cultura Maya* 11: 215-247. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.ecm.1978.11.515>.
- Izquierdo, Ana Luisa. 1984. "La esclavitud en Mesoamérica. Concepto y realidad". En *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*. Coordinación de

- José Luis Soberanes Fernández, 361-374. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Johansson, Patrick. 2010. "Miquiztlatzontequiliztli. La muerte como punición o re-
dención de una falta". *Estudios de Cultura Náhuatl* 41: 91-136.
- Katz, Friedrich. 1994 [1966]. *Situación social y económica de los aztecas durante los
siglos xv y xvi*. Traducción de María Luisa Rodríguez Sala y Elsa Buhler. México:
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Las Casas, Bartolomé de. 2004. *Los indios de México y Nueva España. Antología*.
Edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, con la colabora-
ción de Jorge Alberto Manrique. México: Porrúa.
- López Austin, Alfredo. 1961. *La constitución real de México Tenochtitlan*. Prólogo
de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 2004 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones
de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de
México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Martínez González, Roberto. 2006. "El tonalli y el calor vital: algunas precisiones".
Anales de Antropología 40 (2): 117-151.
- Mendieta, Gerónimo de. 1997. *Historia eclesiástica indiana*. Noticias del autor y de
la obra de Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial
García. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Mohar Betancourt, Luz María. 2004. *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos
humanos en el México antiguo*. México: Comisión Nacional de los Derechos
Humanos México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antro-
pología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- Molina, Alonso de. 1886. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. México: Imprenta
de Ignacio Escalante.
- Molina, Alonso de. 2004 [1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexi-
cana y castellana*. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Moreno, Manuel M. 1931. "La organización política y social de los aztecas". Tesis
de licenciatura en historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México,
Facultad de Filosofía y Letras.
- Olivier, Guilhem. 2004. "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros
pueblos del Posclásico". En *Historia de la vida cotidiana en México*. T. I, *Me-
soamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Coordinación de Pablo
Escalante Gonzalbo, 301-338. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura
Económica.
- Olko, Justyna. 2012. "El 'otro' y los estereotipos étnicos en el mundo nahua". *Estu-
dios de Cultura Náhuatl* 44: 165-198.

- Quiroga, Vasco de. 1985 [1535]. *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*. Introducción y notas de Carlos Herrejón. México: Secretaría de Educación Pública.
- Real Academia Española (RAE). 2021. *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española* [en línea]. <https://www.rae.es/tdhle/>.
- Real Academia Española (RAE). 2024. *Diccionario de la lengua española*. 23a. edición [versión 23.7 en línea]. <https://dle.rae.es>.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*. 1984. Edición de René Acuña. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. México*. 1986. Edición de René Acuña. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Sahagún, Bernardino de. 1950-1982. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. Traducción de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. 13 vols. Santa Fe: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Salazar Delgado, Óscar. 2017. “*Tlacoyotl* ¿Esclavitud entre los nahuas del Posclásico Tardío (1200-1521)?”. Tesis de maestría en estudios mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Salazar Delgado, Óscar. 2022. “Alimento para el Sol y la Tierra. Los cautivos en la sociedad mexicana”. Tesis de doctorado en estudios mesoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Soustelle, Jacques. 1970 [1955]. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. Traducción de Carlos Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Torquemada, Juan de. 1975-1983. *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mema tierra*. Dirección de Miguel León-Portilla. 7 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Velázquez Galindo, Yuribia. 2012. “Los usos del pasado, transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”. Tesis de doctorado en historia y etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

SOBRE EL AUTOR

Óscar Salazar Delgado es historiador, maestro y doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses profesionales se centran en la historia, la cultura, la guerra y la estructura social de los pueblos que habitaron el centro de México en la época previa a la llegada de los europeos. Ha desarrollado investigaciones sobre los pigmentos y colorantes en el México antiguo, la antropofagia, el concepto de esclavitud y los cautiverios entre los mexicas.