

La *pillahtolli* y la *macehuallahtolli* **Formas nahuas de hablar registradas en los *Primeros memoriales***

Pillahtolli* and *Macehuallahtolli **Nahua's ways of Speaking Registered in the *Primeros memoriales***

Carlos Roberto GALAVIZ SÁNCHEZ

<https://orcid.org/0009-0001-3329-7600>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Programa de Posgrado en Historia

carlosrgalaviz@comunidad.unam.mx

Resumen

En los *Primeros memoriales* de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores, llama la atención la existencia de un conjunto de breves textos relativos a las formas de hablar que supuestamente tenían los nahuas. Estos textos tienen la particular naturaleza de ser el registro del habla que supuestamente existió entre los dos principales grupos sociales: *pilli* —*pillahtolli*— y *macehualli* —*macehuallahtolli*—. Aunque la traducción de estos fragmentos ya se ha hecho, propongo una nueva aproximación que parte de considerar la influencia que tuvieron los colaboradores nahuas en la elaboración del proyecto sahumantino. Asimismo, se trata de una propuesta que busca profundizar en el complejo náhuatl registrado en la obra sahumantina y entender los diversos registros del habla y las particularidades que presentan dichos textos. Con lo anterior, se pretende que el lector reconozca las estrategias del habla utilizadas por el franciscano y sus colaboradores para la construcción de este corpus, así como el importante papel que jugó el filtro ideológico de estos actores.

Palabras clave: *pilli*; *macehualli*; *Primeros memoriales*; Sahagún; colaboradores; náhuatl; traducción.

Abstract

In the *Primeros memoriales* by Fray Bernardino de Sahagún and his collaborators there is a group of brief texts on the ways that the nahua allegedly used to speak. These texts are particularly defined by being the speech register between the two main social groups: *pipiltin* —*pillahtolli*— and *macehualltin* —*macehuallahtolli*—. Although these fragments have been translated by other authors, I propose a new approach that takes into consideration the influence that the nahua collaborators of the Sahaguntinian project had. Furthermore, this paper aims to deepen into the complexity of nahuatl language as registered in the sahumantinian work, as well as to comprehend the various speech registers and their particularities. Thus, this article brings the reader to recognize speech strategies used by the Franciscan and their collaborators in the construction of this corpus, as well as the important role that their ideological “filter” played.

Keywords: *pilli*; *macehualli*; *Primeros memoriales*; Sahagún; collaborators; nahuatl; translation.

Recepción: 1 de junio de 2023 | Aceptación: 13 de febrero de 2024



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

Introducción

Los llamados *Primeros memoriales* constituyen un manuscrito que, para los historiadores, es una fuente invaluable para el conocimiento de la cultura náhuatl, tanto antes como después de la Conquista. Se trata, en apariencia, de una de las etapas más tempranas del proceso de producción documental del proyecto encabezado por el franciscano fray Bernardino de Sahagún (ca. 1499-1590), quien, con la ayuda de indígenas nobles, apuntaba a crear una *historia universal* dirigida a sus hermanos de orden, cuyo objetivo era el de servir, en tanto *instrumento*, para identificar en múltiples aspectos de la vida indígena aquellos elementos considerados nocivos desde la perspectiva cristiana, y eventualmente erradicarlos.

En la obra sahumantina, la lengua náhuatl fue también un aspecto de suma importancia, ya que no sólo se la consideraba un medio potencial de transmisión de la doctrina cristiana, sino un elemento que permitiría conocer en profundidad a las poblaciones que se pretendía evangelizar. Algunos ejemplos de este interés de Sahagún se encuentran en sus obras de carácter doctrinal, en el complejo libro VI del *Códice florentino*, o bien en la totalidad de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, si la entendemos como la “red barredera” de vocablos que el mismo fraile pretendía hacer de su obra (Sahagún 2000, 1: 62). En los *Primeros memoriales*, no sólo el documento en su totalidad está escrito en dicha lengua, sino que se consignaron *pláticas* que pueden considerarse modelos tanto positivos como negativos de las formas de hablar entre los grupos *pilli* y *macehualli*.

La presente traducción se centra en las *pláticas* consignadas en los folios 70r-71r de los *Primeros memoriales*, correspondientes a los párrafos x y XI del capítulo IV. Uno de los aspectos que me interesa subrayar es el papel que tuvieron las élites indígenas novohispanas al fungir como colaboradoras e informantes en la confección del corpus sahumantino, pues en el contenido de estas *pláticas*, y en su estructura misma, es posible encontrar reflejadas las ideas, creencias y valores que tenían sobre sí mismos y la sociedad en general. La finalidad de esta traducción es aportar elementos para explorar la manera como se construyeron y registraron determinadas formas de hablar, pues considero que, a partir de este registro tan particular, es posible identificar aspectos que lleven al lector a reflexionar en torno a la representación que se hace de los diferentes grupos sociales.

Los Primeros memoriales y las formas de hablar de los nahuas

Los *Primeros memoriales* es un corpus perteneciente a la época colonial que contiene información valiosa, de muy diversa índole, relativa a la cultura náhuatl. De acuerdo con Jesús Bustamante García (1990, 411), este manuscrito es la primera versión definitiva de la “Historia universal de las cosas de Nueva España” que pretendía escribir fray Bernardino, junto con ancianos informantes y colegiales nobles, al retomar lo registrado en Tepepulco, lugar donde, según el mismo franciscano, dio “prima tijera” al proyecto de su *Historia general* (Sahagún 2000, 1: 129).

Un elemento clave, que afecta directamente la información registrada, es el método de trabajo de Sahagún. En el prólogo al libro II del *Códice Florentino*, el franciscano dejó por escrito que contó con la ayuda de “ancianos” y “principales”, de quienes comentó lo siguiente: “Con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase” (Sahagún 2000, 1: 129). Asimismo, recibió el apoyo de “cuatro latinos”, como llamaba a los nahuatlato trilingües del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (2000, 1: 130). Estas breves pero significativas referencias a su método de trabajo permiten vislumbrar el papel relevante que tuvieron los *pipiltin* y sus descendientes en el registro de los textos que aquí nos proponemos traducir. Pero ¿por qué considero importante resaltar el papel del grupo social privilegiado que fungió como fuente para la elaboración de esta obra?

La incorporación de información procedente de un grupo social determinado, en este caso el superior, implica que en ella se encuentran representaciones mediadas según su sistema de creencias, ideas y valores. En ese sentido, los *Primeros memoriales*, y por extensión los textos que son objeto de nuestra traducción, fueron construidos a partir de un marcado sesgo social y de poder, de manera que sus elementos responden en gran medida al pensamiento de los *pipiltin*. Además, no debemos dejar de lado el fuerte impacto que tenían entonces la cultura occidental y el cristianismo sobre los indígenas del grupo dominante, principalmente entre aquellos que habían sido educados en colegios conventuales, tal como pasó con los colaboradores de Sahagún, quienes, como ya se indicó, se habían formado en el Colegio de la Santa Cruz (Flores 2004; Kobayashi 1996). El corpus que nos proponemos traducir, pues, es un interesante ejemplo de las representaciones que los indígenas de las élites, al lado de los frailes, plasmaron a lo largo y ancho de la obra sahguntina.

En los *Primeros memoriales* se encuentran temas muy diversos, todos relativos a la cultura náhuatl, entre los cuales las *formas de hablar* es uno de ellos. Según Bustamante, la composición general de dicho corpus es una división cuatripartita, en la que el primer capítulo trata de las cosas concernientes a los dioses; el segundo, al gobierno; el tercero, al cielo y el infierno, y el cuarto a lo humano (Bustamante 1990, 413-416).¹ Este corpus está redactado en su totalidad en lengua náhuatl, y se acompaña en su mayoría por diferentes representaciones gráficas que pueden entenderse como un tercer sistema de registro. De todos los textos que conforman lo que hoy se conoce como *Primeros memoriales*, los que aquí nos proponemos traducir corresponden al remate del último capítulo.

El capítulo cuarto, que trata sobre “Lo propio de las personas”, está dividido en once párrafos, en los que se abordan en un primer momento los grados de parentesco, seguidos por los diferentes tipos de personas; se continúa con los diferentes tipos de guerreros, y junto con ello sus atavíos para la guerra; para cerrar, finalmente, con estas *pláticas*, las cuales constituyen una supuesta reproducción de la forma de actuar positiva y negativa de los *pipiltin* y *macehualtin*. Como ya se señaló, corresponden a los párrafos x y xi, entre las fojas 70r a 71r;² carecen de ilustraciones y pueden describirse como un supuesto registro del habla cotidiana que tenía lugar en diferentes contextos, cuya especificidad cambia en función de la situación en que se enuncia, según el género y, particularmente, según la condición social de los supuestos enunciantes. Al parecer, lo registrado correspondería a dos diferentes registros del náhuatl: *pillahtolli* y *macehuallahtolli*.

Los textos en los que se representó el modo de hablar de los *pipiltin* corresponden al párrafo x. Por las características presentes en su registro, puede decirse que están asociados a un tipo de lenguaje peculiar, que en

¹ Se conservan en el manuscrito casi todos los nombres que originalmente se dieron a cada uno de estos capítulos, a excepción del que habla acerca de los dioses. Éstos son: “*Inic vmee capitulo ytech tlatoa in ilhuicacaiutl, yoan yn mictlancaiutl*”, “Segundo capítulo, en el que se habla sobre lo propio del cielo y del *mictlan*”; “*Inic ome [ey] capitulo ytech tlatoa in tlato-cayutl*”, “Capítulo tercero, donde se habla de lo propio de los *tlahoque*”, e “*Inic 4. capitulo ytech tlatoa yn tlacayutl*”, “Capítulo 4. En el que se habla de lo propio de las personas” (*Primeros memoriales* 1993, f. 282r, f. 51r y f. 82r). Siguiendo estos nombres, es probable que el primer capítulo se haya intitulado: “*Inic ce capitulo ytech tlatoa yn teuyutl*”, “Primer capítulo, en el que se habla de lo divino”. [Las traducciones son mías.]

² El orden que sigo en la foliación del documento corresponde a la edición publicada en 1993 por la Universidad de Oklahoma, que sigue a su vez la propuesta de Francisco del Paso y Troncoso, publicada en su edición de los *Códices matritenses* en 1905.

las fuentes suele denominarse *pillahtolli*, o bien *tecpillahtolli*, es decir, “el habla del *pilli*” o “el habla del *tecpilli*”, respectivamente. Se trataría de la forma de hablar empleada de manera exclusiva por este grupo social.³ En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, de fray Alonso de Molina, encontramos diferentes entradas referentes a estas formas de hablar, que la caracterizan como “habla elegante” (Molina 1970, f. 67v); “hablar elegante y curiosamente” (1970, f. 81r); y “habla o razonamiento cortés y elegante” (1970, f. 93v). Asimismo, en otras descripciones sobre los *pipiltin* se refiere que por su filiación social era necesario que conocieran bien los “discursos”, y con ello su particular forma de hablar, tal como se menciona en el *Códice florentino* (López Austin 1985, 53). Además, los textos de los *Primeros memoriales* que aquí traducimos guardan una estrecha relación con las pláticas, discursos y oraciones contenidos en el libro VI del *Códice florentino*, lo cual nos conduce a pensar que sus elementos fueron incluidos por informantes y colaboradores para construirlos como parte de su propia identificación como grupo social (Escalante 2004, 266).⁴

Ahora bien, los textos que componen el párrafo XI corresponden a la *macehuallahtolli* (habla de los *macehualtin*), o bien, siguiendo la propuesta de la presente traducción, a la representación que de dichas formas de hablar hicieron los nahuas de la élite. Este nombre se encuentra en su forma verbal en el *Vocabulario...*, donde se registró como *maceuallatoa*, refiriéndose a “hablar rústicamente” (Molina 1970, f. 50v), así como en dos palabras derivadas de aquélla, *maceuallatoani* (“quien habla a la manera del macehual”) y *maceuallatoliztli* (“la acción de hablar como macehual”). La categoría europea de rústico se refiere a lo *villano* (Covarrubias 1873, 2: f. 165v), adjetivo que, de acuerdo con Michel Mollat, en la época medieval se relacionaba directamente con la naturaleza inculta e iletrada de los labradores y los pobres (Mollat 1988, 35). Por su parte, en las *oraciones* del

³ De acuerdo con Molina, los términos *pillahtolli* y *tecpillahtolli* se relacionan con la forma de hablar cortés y elegante, sin que exista, de acuerdo con este registro, diferencia alguna. Para mayores precisiones, véase Molina (1970).

⁴ Revisense en especial los capítulos XVII, XVIII, XIX y XX del libro VI del *Códice florentino*. Se trata de amonestaciones (*tenonotzaliztli*) de carácter moral, en las que además fue representado el tipo de comportamiento que se espera del grupo *pilli* (Sahagún 2000, 1: 548-580). Conviene también acercarse a los llamados *Discursos de la biblioteca Bancroft*, en los que se expresan ideas similares (*Discursos en mexicano. La vida cotidiana en la corte de Tetzcoco antes y después de la conquista española* 1987; Karttunen y Lockhart 1987); o bien a los *Huehuetlahtolli* de fray Juan Bautista (*Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra* 2011).

libro VI del *Códice florentino*, constantemente se dice que el *tlenamacac*, personaje de gran importancia en la jerarquía religiosa nahua, habla ante los dioses de manera torpe, como si fuera un “*macehualli, tlapalihui*”.⁵ Así pues, la conceptualización de la *macehuallahtolli* es opuesta a la de la *pillah-tolli*, y esto se evidencia —probablemente de manera intencional— en los textos de los *Primeros memoriales* que traducimos más adelante.

Los doce textos, distribuidos entre ambos párrafos, presentan una estructura más o menos parecida. Se trata de tres situaciones hipotéticas principales, de las cuales cada una tiene su versión a la *pillah-tolli* y a la *macehuallahtolli*, y a su vez la correspondiente al género femenino y masculino. Así, las dos primeras son fórmulas estereotipadas para saludar en dos contextos diferentes: 1) el saludo que hace una persona a quien llega a su casa; 2) el saludo que hace una persona que se encuentra a otra en el camino. El tercer caso corresponde a las palabras de riña, tal como lo señala la fuente misma, y se encuentra en éste una mayor diferencia y riqueza, aspecto sobre el que volveré más adelante. Ahora bien, el lector debe recordar que estamos frente a registros escritos, por lo tanto, algunos elementos que formaban parte del acto comunicativo, como gesticulaciones, movimientos, modulaciones de la voz, se perdieron. Con base en lo anterior, un objetivo particularmente importante al trabajar con estos textos, aunque difícil de alcanzar, es restituir de la manera más cercana posible el significado y tono original que se intentó imprimir en dichos registros.

Otras traducciones

Antes de ir a los criterios de la presente traducción, es necesario comentar los elementos que componen otras ya publicadas, correspondientes a los párrafos X y XI de los *Primeros memoriales*. Si bien hay elementos en común, incluso con la presente, todas son distintas unas de otras, principalmente en cuanto al sentido que cada traductor quiso imprimir al texto fuente, así como en lo que se refiere a los objetivos, recursos y estrategias que se consideró pertinente emplear en sus versiones en la lengua meta.

⁵ Según Molina, *tlapalihui* se utiliza para denominar al “gañán que ara”, pero de una edad determinada, muchas veces referido como mancebo casadero o ya casado (Molina 1970, f. 130v).

En la edición de los *Primeros memoriales* publicada por Henry B. Nicholson en 1997, traducidos por Thelma D. Sullivan, esta investigadora hizo una transcripción paleográfica y una traducción íntegra del náhuatl al inglés. Debido a su relativamente fácil lectura, la ausencia de préstamos en náhuatl y la casi inexistencia de notas a pie de página, esta traducción parecería estar pensada para un público más bien amplio, que no necesariamente tuviera conocimientos previos de la lengua original, o bien como fuente de consulta. Ejemplo de ello es que los difrasismos son interpretados, más que traducidos en sus partes, lo que ofrece al lector una aproximación al posible significado de lo expuesto mediante el tropo. Así, “*cuix teoa tatiz titepetiz*” fue traducido como “*Will you rise to become a benevolent ruler?*”, y se pide en una nota al pie que se compare con los difrasismos registrados por Andrés de Olmos (*Primeros memoriales* 1997, 297). Este mismo recurso se repite a lo largo de la obra en casos similares. Asimismo, debe considerarse que la edición no es una versión final de la traducción de Sullivan, sino que se trata de un proyecto que se vio interrumpido por su fallecimiento, cuya culminación fue llevada a cabo por investigadores cercanos a ella.

Por su parte, Javier Galicia Silva, en su tesis doctoral de lingüística, cuyo tema de investigación es el insulto en náhuatl (Galicia 2001), sólo tradujo tres de los doce textos que se encuentran en los *Primeros memoriales*: un saludo y una riña entre los *pipiltin*, y una riña entre los *macehualtin*. Puesto que su interés se centra en estudiar las diferentes formas de expresión del insulto en particular, este autor resalta algunos aspectos vinculados a las características lingüísticas que componen dichos párrafos. Sin embargo, no se detiene demasiado en explicar los recursos que utiliza en su traducción. Aquí, de nuevo, los difrasismos son un ejemplo, en cuyo caso Galicia traduce sus partes de manera literal, como en “*macamo xicui yn iztlactli yn tequallactli*”, “No consideres la baba, la saliva” (Galicia 2001, 72-73). No obstante, con este tipo de traducciones se corre el riesgo de que un lector no familiarizado con la lengua caiga en un error, al no dar con el sentido de “mentira” que sugiere dicho tropo. Podría decirse, en su favor, que Galicia usa esos pasajes de manera instrumental, puesto que su objetivo, más que la traducción en sí misma, es aclarar aspectos relacionados con su problema de estudio: el insulto como un fenómeno lingüístico.

Existe una tercera traducción debida a Pablo Escalante Gonzalbo, la cual forma parte de un trabajo de su autoría titulado “La cortesía, los afectos y la

sexualidad” (Escalante 2004).⁶ En dicho texto su interés es resaltar la vida cotidiana de los pueblos nahuas a partir de tres aspectos fundamentales, a los que corresponden tres subapartados titulados “Saludos”, “La prohibición del pleito” y “Feroces insultos”. El primero traduce las fórmulas estereotipadas de saludo; el segundo, las “amonestaciones” que se hacían entre los *pipiltin* para contener el enojo, y el tercero, el modo de pleitear entre los *macehualtin*. Escalante tiene como principal objetivo relacionar la lengua con su uso cotidiano entre los nahuas, por lo que explica algunas decisiones de traducción cuando éstas abonan a su objeto de estudio, como la manera en que tradujo el reverencial, algunos difrasismos o el uso particular de ciertas palabras. De algunas de sus decisiones, como traducir “*ac tehoatl ac ticmomati*” como “¿Quién eres? ¿A quién conoces?” (Escalante 2004, 267), se deriva que considera que la querrela se hace contra una persona desconocida del barrio, lo cual, aunque es posible, podría corresponder a un tono más bien sarcástico, como se verá en la presente propuesta. Si bien la explicación de sus estrategias de traducción resulta enriquecedora, algunos otros elementos son poco evidentes, pues en última instancia su intención no es la traducción en sí misma, sino utilizarla para explicar fenómenos relacionados con el habla.

Como toda traducción, el sentido que se le da al texto fuente depende en gran medida de su finalidad. De esta manera, nos encontramos con trabajos como el de Sullivan, cuyo objetivo era presentar una versión en inglés de los *Primeros memoriales* en su totalidad, quizá para acercar esta fuente al público angloparlante en general; mientras que Galicia y Escalante retoman directamente los textos que son objeto de nuestra traducción y los usan de instrumento para tratar los temas de su interés: el insulto y el habla cotidiana, respectivamente. Por ello, consideré pertinente hacer una traducción enfocada en el texto mismo, es decir, que reflejara los estereotipos de las formas de hablar aplicadas tanto a *pipiltin* como a *macehualtin* ante diversas situaciones, como los saludos y las riñas, al tiempo que contemplara el contexto de elaboración de la fuente y a quienes participaron en ella, esto es, la influencia que tuvo la élite indígena, principalmente, en la confección de nuestro corpus.

⁶ Ese trabajo está basado en una versión más temprana que incluye la transcripción paleográfica, que en el texto que citamos fue dejado de lado. Véase Escalante (1990).

Texto fuente

Cada uno de los breves textos que aquí me propongo traducir poseen características particulares que responden directamente a un nivel de registro vinculado al tipo de lenguaje que los *pipiltin* concedieron a las distintas formas de hablar, imprimiendo en ello una serie de aspectos relacionados con su ámbito ideológico. Asimismo, la pérdida de los elementos pragmáticos (gesticulaciones, tono, movimientos de manos, etcétera) puede ser relevante al momento de intentar restaurar el valor de los textos, puesto que su naturaleza seguramente estaba asociada a fenómenos que rebasaban el lenguaje hablado. En este sentido, como ya he señalado, un objetivo de esta traducción es restituir algunos de los valores que se conferían a las distintas formas de hablar, no sólo en relación con el contexto de enunciación, sino, en especial, con el grupo social del que formaba parte el hipotético hablante.

Tal como señalamos con anterioridad, el párrafo x se compone de seis textos, todos ellos correspondientes a la llamada *pillahtolli*, donde tres son atribuidos a los hombres y los otros tantos a las mujeres. El primero supone la llegada de un *pilli* a los aposentos de otro, donde uno de ellos es quien, de manera respetuosa y afectuosa, invita al recién llegado a que repose. El segundo trata de un encuentro en el camino, durante el cual uno de ellos exhorta a tomar descanso a la persona con quien se cruza. El último representa las *riñas* entre los *pipiltin*, en las que aparecen aspectos que evocan más bien las características de las *tenonotzaliztli* (amonestaciones) del libro VI del *Códice florentino*,⁷ pues se trata en realidad de una serie de consejos para que, en este caso, una persona *pilli* no se comporte de un modo incorrecto, es decir, contrario a lo que se espera de alguien que pertenece a dicho grupo social.

En estos tres casos se advierte el uso de un lenguaje bastante solemne, expresado mediante diversos recursos que recrean el habla prototípica de los *pipiltin*. El primero está marcado por el sufijo vocativo *-e*, como en *no-piltzintzine* o en *nicauhtzine*, el cual suele traducirse como “¡Oh!”, pero cuyo uso es el de señalar y enfatizar a la persona a la cual se le comenzará a

⁷ Las *tenonotzaliztli*, comúnmente denominadas *huehuetlahtolli*, son una serie de discursos que contienen elementos de carácter instructivo y moralizante, que se pronunciaban en situaciones de carácter ritual, y en los cuales se imprimían modelos de comportamiento para las personas según su pertenencia a un grupo social, su género, su edad, su trabajo (Castillo 1971, 52).

hablar (Sullivan 2014, 67). Además, según los contextos en los cuales se encuentre, podemos decir que se trata de un recurso de enunciación ubicado fuera del habla cotidiana. También debe recordarse que, tal como lo señalan las artes de la lengua del siglo XVI, el vocativo femenino está representado únicamente mediante una ligera acentuación en la última sílaba, lo cual rara vez se registra en las fuentes de la época, pero los *Primeros memoriales* no es uno de estos casos.

Un segundo recurso es el constante uso de honoríficos, como el sufijo *-tzin* o *-tzintli* en los sustantivos, el cual, además de funcionar como diminutivo, también pretende ser muestra de respeto y cariño hacia el destinatario de las palabras o el discurso. Se identificaron también verbos en su modo honorífico, con el cual se dota a la acción de una carga semántica particular, que suele estar relacionada con el valor de la persona que la realiza o se pretende que la realice, tal como puede verse en *xommevititit noconetzin* (“Siéntate, mi venerada pequeña”), o en *nopiltzintzine oticmihiyovilti* (“¡Mi venerado hijo, has pasado fatigas...!”). De acuerdo con Michel Launey, el honorífico supone la acción doble del sujeto, al estar éste de alguna forma desdoblado en la oración, recurso marcado a partir del sujeto y el reflexivo (Launey 1992, 195). Asimismo, puede identificarse un doble honorífico, marcado con el sufijo *-tzino*, con el cual se acentúa la idea de honorabilidad, como ocurre en *nimitznotlaxillitzino nopiltzitzine* (“Yo te quito tu carga, mi respetado hijo”), o en *ma nimitznotlaxillitzino ma. timococotzino nochpuchtizcatzin notecuiyo çioatl* (“Yo te quito tu carga, que te enfermas, mi respetada joven mujer, mi *tecuhtli* mujer”).⁸

Mediante los difrasismos se enfatiza constantemente lo que Mercedes Montes de Oca designa como “núcleo conceptual de la nobleza”, el cual expresa una serie de atributos y valores relacionados con el grupo *pilli*

⁸ La elección de “yo te quito tu carga”, por *nimitznotlaxillitzino*, obedece a una acepción registrada por Rémi Simeón, quien indica que *tlaxilia* puede traducirse como “abortar, deshacerse de algo, dimitir de un cargo” (1992, 698). Otros autores, como Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, tradujeron el mismo término como “inclinarse” (Sahagún 1950-1982, 3: 71); sin embargo, por el sentido mismo de la palabra en los *Primeros memoriales*, esto carece de fundamento, pues se trata de un verbo en su forma transitiva. Escalante, por ejemplo, tradujo dicha composición verbal como “no vaya yo a empujarte” (2004, 263), mientras que Sullivan se inclinó por “*let me not upset you*” (*Primeros memoriales* 1997, 295). Ambas traducciones son completamente distintas a la que proponemos aquí. Considero que, dentro del contexto supuesto de enunciación de los textos, nuestra propuesta restituye de mejor manera el sentido que buscaba tener esta oración. Agradezco a los comentaristas los señalamientos en torno a este particular.

(Montes de Oca 2016, 256). Por ejemplo, “*nopiltzintzine, nicauhtzine*” (“mi venerado hijo, mi respetado hermano menor”); “*noconetzin, toteco*” (“mi venerada pequeña, nuestra *tecuhtli*”). Nótese que en ambos enunciados se usan fórmulas de respeto de carácter paterno-filial, *pilli* para el masculino y *conetl* para el femenino, traducibles por “hijo” e “hija”, respectivamente.⁹ Dentro de nuestros parámetros culturales, esto quizá podría parecer una simple reiteración del sujeto interpelado; sin embargo, en la cultura náhuatl este recurso retórico deriva en un tercer valor semántico, que en este ejemplo particular es un referente de la representación del grupo social al cual se aplica, es decir, a los *pipiltin*.

Estos recursos también fueron utilizados para construir las palabras de riña que se vincularon al *pilli* y a la *cihuapilli*, de lo que resultan discursos bastante más ricos y extensos que los anteriores. Si bien es imposible recuperar las expresiones corporales o las modulaciones de la voz que acompañaron a estas pláticas, la manera en que fueron escritas da cierta cuenta de un tono solemne e incluso de su potencial expresivo en un supuesto contexto real de enunciación. Es posible entonces, como veremos, recuperar la solemnidad, el respeto, el cariño y un variado número de valores asociados a la definición de la *pillahtolli*; asimismo, es posible diferenciarlo de los recursos que componen los textos correspondientes a la *macehuallahtolli*.

Los textos correspondientes a la *macehuallahtolli* no fueron recuperados de un medio funcional, y según lo que las fuentes nos permiten conocer del método utilizado por Sahagún, está claro que fueron interpretaciones de los *pipiltin* que fungieron como informantes, las cuales después pasaron por un filtro más, el de los gramáticos o latinos, como el franciscano solía llamarlos. Ello implica que no corresponden en rigor a la voz de los *macehualltin*, como en su momento consideró Josefina García Quintana (1976, 65), sino a los modelos que de aquélla hicieron indígenas del grupo social privilegiado. Así, la información que encontramos sobre el *macehualli* responde a los elementos ideológicos con que la élite indígena colonial identificaba a un grupo social considerado rústico.

⁹ La decisión de traducir *pilli* por “hijo” y evitar recurrir al préstamo del concepto en náhuatl responde, en gran medida, a la comparación de las estructuras entre los casos de la mujer y del varón. Para la mujer se utiliza *noconetzin*, palabra que, según Molina, “solamente ellas dizen, *noconeuh*”, en referencia a “hija” (1970, 71r). Por ello, considero que para el varón también se usaba “hijo”, al dirigirse a una persona a la que se le tenía aprecio y respeto. Pienso que el término *pilli* es polivalente, y según el contexto, o las intenciones de las diferentes traducciones, puede mutar para adaptarse a la propuesta del traductor.

El párrafo XI se compone también de seis textos, en los que se presenta el mismo esquema de tres casos hipotéticos, cada uno con su correspondiente ejemplo para hombre y mujer, como en el párrafo anterior. Los dos primeros ejemplos guardan enormes similitudes con los de los *pipiltin*, aunque pueden distinguirse por aspectos que se exploran más adelante. El primero, de nueva cuenta, retrata cómo se daba la bienvenida a una persona que llegaba a la casa de otra. El siguiente expone la manera en que se saludaban dos personas que se encontraban en el camino. El último, que presenta un mayor número de elementos a considerar en la traducción, es la recreación de un pleito entre maceguals. Como veremos, algunos elementos y recursos que se hacen patentes o ausentes en los textos que recrean las peleas de los *macehualtin*, respecto a las de los *pipiltin*, nos permiten entender las diferencias que existían en los supuestos diferentes registros del náhuatl, según la visión que los informantes de Sahagún quisieron transmitir.

Una vez más, en el caso masculino se utiliza el vocativo *-e* para marcar a la persona a la que se le está hablando, así como para marcar el inicio del discurso. Las diferencias, en este sentido, no son significativas en relación con los *pipiltin*, e incluso en la riña entre maceguals podemos hallar este elemento en algunas ocasiones. No obstante, es importante enfatizar en la traducción el contexto de enunciación en el cual se encuentra dicho recurso, pues ello nos permite entender su posible valor en el registro.

En cuanto al reverencial del sustantivo *-tzin*, *-tzintli*, éste también se encuentra en los primeros dos textos, ya no en el tercero. El verbo, en su forma reverencial, curiosamente está presente, aunque lo encontramos en contadas ocasiones. Quizá, dadas las enormes similitudes que presentan ambos textos, se tomaron como referente los textos *pipiltin*, pero se olvidó abolir este recurso en algunos casos. Por ejemplo, al dar la bienvenida a una casa, en el texto sobre los hombres *macehualtin* se apunta “*nimitzmauhti*”, mientras que en el de las mujeres dice “*nimitznomauhtli*”, detalle que podría indicar una diferencia de género en el uso de fórmulas de respeto. La traducción, para los dos ejemplos, es “que no te espante yo”; sin embargo, en el segundo se utiliza la forma reverencial del verbo *mauhtia*, a partir del uso del reflexivo y el aplicativo (*no-mauhti-lia*). Este tipo de discordancias en el registro representan un problema para la traducción, puesto que no sabemos si se trata sólo de un error o si fue recuperado de esa manera con una finalidad determinada, ya que su uso parece ser indistinto.

Tal como ya lo había indicado, el mayor número de diferencias se encuentra en el tercer texto, donde se representa la hipotética riña. Al contrario del texto *pilli*, que como vimos era más cercano a las *tenonotzaliztli*, debido a la serie de consejos que contiene, en el caso *macehualli* se presenta una serie de elementos únicos en su tipo, que de alguna forma nos permiten explorar el insulto entre los nahuas (Galicia 2001). Por supuesto, con esto último debemos ser cautos, pues es probable que algunas palabras, como *ahuiani* o *tlacatecolotl*, fueran incorporadas en un sentido despectivo por su concepción colonial. En el caso de la *ahuiani*, se le dice: “*ma ximotlalli tlein tinechilhuia aviyanito*” (“¡No sea que te quedes! ¿Qué me dices, mísera *ahuiani* [putita]?”). Sin embargo, el valor de esta palabra en la época prehispánica era muy distinto al que se le dio en la Colonia, más cercano al de “puta” (Mancisidor 2022). El campo semántico de la palabra anterior, dentro del cual también se le llama *cihuato* (“mujerzuela”) a esta mujer, o “*tzincuecuetzocpol/ tzinapizmiqui*” (“¡Vil culo inquieto, vil culo hambriento!”), nos indica un sentido procedente del ámbito europeo, que bien puede deberse al mismo fray Bernardino, o bien a sus colaboradores indígenas, quienes, como ya vimos, se habían educado en un contexto intelectual más bien occidental. Algo similar ocurre con la palabra *tlacatecolotl*, que al parecer se usa en su sentido colonial de “diablo”, y no en su acepción antigua de “brujo” que afectaba las entidades anímicas de las personas (López Austin 1967, 88-89).¹⁰

En la representación de las riñas asociadas a los *macehualtin* desaparecen todos los recursos solemnes del texto y se acentúa un lenguaje de carácter prosaico, lleno de peyorativos. Esto se hace patente en el uso de un léxico que, a diferencia de la *amonestación* de los *pipiltin*, tiene la finalidad de insultar de forma desmedida a quien recibe la palabra. Para ello, se recurre a sufijos aplicados con fines despectivos, por lo tanto, contrarios a los honoríficos. Uno de estos sufijos es *-ton* o *-tontli*, diminutivo que marca desprecio, considerado contrario al *-tzintli*; se utiliza en palabras como *tlahuelli* *locatontli*. El otro es *-pol* o *-polli*, contrario a *-pilli*, el cual es un “aumentativo”

¹⁰ Alfredo López Austin (1967) caracteriza a los diferentes sujetos que pueden ser identificados bajo la denominación de *tlacatecolotl*. Este grupo no es uniforme; sin embargo, todos tienen una peculiaridad en común: dañar a las personas. López Austin indica que la palabra *tecolotl* puede derivar del verbo *coloa*, “dañar”, junto con el *te-* de un objeto animado indeterminado, lo que resulta en una caracterización muy similar a la que se daba al búho entre los nahuas, es decir, aquello relacionado con lo funesto. Para entender el tránsito de esta palabra en los discursos de carácter evangelizador, véase Alcántara (2013).

despectivo con el que se expresa una palabra con gran desprecio, de manera grandilocuente, como en *quatatapopol* (“vil greñudo”).¹¹ Como veremos, he considerado que su traducción no debe seguir un tono neutral, como lo indican las gramáticas, pues debe tomarse en cuenta el contexto de enunciación, tanto en la lengua fuente como en la de llegada, a fin de restituir el sentido despectivo con que los mismos colaboradores e informantes pretendían representar el habla de los *macehualtin*.

Aunado a esos cambios de tipo morfológico, el léxico que caracteriza la riña entre maceguals, acompañado de los sufijos despectivos, busca sobre todo calificar y enfatizar la posición social de los enunciantes y de los escuchas, para filiarlos al grupo social *macehualli*, y así resaltar su poca instrucción intelectual y sus pobres condiciones de vida. Esto se logra mediante la referencia a una serie de elementos que se presentan como aspectos clasificatorios, componentes de una representación social. Se utilizan palabras que indican transgresiones de orden social, como el adulterio o la embriaguez, con las que se busca denigrar aún más a la persona en cuestión, como un sujeto cuyo comportamiento es socialmente inadecuado.¹² Finalmente, como puede verse en la frase “*cuix tiçivuapilli timocuepaznequi*” (“¿A poco quieres convertirte una *cihuapilli*?”), la introducción del sarcasmo como mecanismo de burla se refiere a la contradicción que representaría la pretensión de pertenecer a otro estrato social, al llevar a cabo acciones propias de los *pipiltin*.

Como vimos, los textos referentes a las formas de hablar que se encuentran en los *Primeros memoriales* presentan una serie de elementos de importancia para su problematización o replanteamiento; de ahí que un análisis cuidadoso del texto fuente, seguido de una traducción crítica, pueda propiciar nuevas aproximaciones a las formas de hablar que supuestamente tenían las élites indígenas y que fueron registradas en las diferentes fuentes documentales, así como a las representaciones que los mismos *pipiltin* produjeron en torno a los diversos estratos sociales sometidos a ellos, en particular los *macehualtin*.

¹¹ En general, esto se traduciría como “greñudote”; sin embargo, por razones que se explican en el siguiente apartado, he decidido no seguir esa constante.

¹² En las fuentes históricas, el adulterio o la embriaguez se consideran transgresiones sociales particularmente perjudiciales, puesto que las consecuencias ocasionadas a quienes resultan afectados derivan en una serie de desajustes en el orden de las diferentes instituciones, sobre todo en la familia (Battcock y Galaviz 2023).

Criterios para la presente traducción

Al realizar una traducción, considero ante todo pertinente llegar a la mayor inteligibilidad posible entre una lengua y otra. Para ello, despliego una serie de estrategias de muy diversa índole con la finalidad de dar sentido y coherencia al mensaje de la lengua fuente en la lengua de llegada, y de restituir, aunque sea parcialmente, los valores que se encuentran en el texto original. A continuación, presento los parámetros y estrategias de traducción que seguí para el presente artículo.

En todas las lenguas, las palabras poseen valores distintos, pues en ellas encontramos aspectos de carácter cultural, cuyo código, en estricto sentido, podría ser particularmente advertido en la lengua fuente. Para esta traducción se hizo uso de diversos recursos, tanto lexicográficos como gramáticos, los cuales, con frecuencia a partir de comparaciones, fueron de gran ayuda para cerrar la brecha lingüística y cultural que hay entre el náhuatl y el español. Los insultos son un buen ejemplo de palabras que difícilmente pueden ser traducidas de manera directa a la lengua de llegada, por su valor cambiante, tanto cultural como espacial y temporalmente. Ejemplo de ello es *quatexamacçolpol*, en cuyo caso se decidió mantener cada uno de los elementos originales que componen la expresión (calco), de lo cual la traducción resulta en “Vil y sucia cabeza abollada”.¹³ Otro ejemplo similar sería el de *tatapacuitlapol*, traducido aquí como “vil trapo cagado”, con lo cual se buscó expresar un significado que en español tuviera congruencia, mediante una leve modificación de la estructura de la lectura normal del náhuatl, que hubiera sido “vil cagado trapo”.¹⁴ En algunos casos más, opté por la creación de neologismos, como en *tentlatlatzicpol*, porque, si tradujésemos cada elemento, quedaría como “vil que truena y truena los labios”; sin embargo, “vil truenalabios”, palabra inexistente en español, parece respetar de algún modo la idea y el tono insultante de dicha voz.

También utilicé la explicitación de algunas palabras que no pueden ser traducidas directamente al español, pues carecen de un equivalente, como *ichpochtli*, que Molina tradujo como “virgen, o muger por casar”

¹³ Una variante de esta palabra, *quatexamac*, aparece en el *Códice florentino*, y Alexis Wimmer (2004) la traduce como “cabeza destrozada de un violento golpe”.

¹⁴ En este caso, Galicia sí respeta la lectura normal del náhuatl y opta por traducir “mierdota andrajosa” (2001, 73). Lo mismo ocurre con Escalante (2004, 267). Por su parte, Sullivan emplea una ampliación del texto y propone “[his] rags are filthy” (*Primeros memoriales* 1997, 297).

(1970, f. 32v), ambas cargadas de un fuerte pensamiento cristiano, por lo que decidí dejar simplemente “mujer joven”, cuyo valor, aunque no restituye en su totalidad la idea de la palabra en náhuatl, contiene elementos que conforman su sentido más próximo. Asimismo, recurrí a los préstamos, como puede verse principalmente en palabras que considero que carecen de un referente similar en español, como *cihuapipiltin*, *tecuiyo cihuatl*, *pipiltin* y *macehualli*. Si bien hay autores que consideran que sí tienen un equivalente, yo he preferido no traducirlas.¹⁵ Cuando así lo merezcan, el lector podrá observar a lo largo de la traducción, en una nota al pie de página, la explicación del sentido que pudieron tener dichas palabras.

Otro ejemplo es el concerniente a la formación de palabras mediante la adición de sufijos honoríficos y despectivos, en cuyo caso, cuando se encontraba un *-tzintli* o algunos de sus derivados, debido a la naturaleza de los textos se optó por utilizar el adjetivo *respetado* o *respetada*, a veces *venerado* o *venerada*, para que al lector le resulte claro que se trata de una partícula que denota estima, respeto y cariño, aun cuando no utilicé el diminutivo en español *-ito*, *-ita*, sufijo que todavía se usa para dirigirse a un ser querido en el habla coloquial del español de México. En este sentido, el lector se encontrará con “mi respetado hermano menor”, para *nicauhtzine*, y no “hermanito mío”.

Para los honoríficos verbales se recurrió al mismo sistema que para los honoríficos de sustantivos: se hizo uso de palabras agregadas que, en la medida de lo posible, denotaran el respeto que imprime dicho recurso a las palabras, ya que en español no existe un equivalente que pueda utilizarse. Para ello, en la mayoría de los casos, la acción expresada en el verbo se asoció directamente a los adjetivos *respetado* o *venerado* utilizados para denominar al sujeto, puesto que ambos funcionan de manera conjunta y refuerzan el sentido de dicho recurso. Así, “*nopiltzintzine/ ma vel xomevuiltitie*” se tradujo como “¡mi respetado hijo, siéntate!”. En ocasiones se explicitó el pronombre del sujeto, puesto que su lugar en el verbo se encuentra dos veces; mientras que en los “dobles honoríficos”, verbos cuya estructura se compone de la típica forma sujeto + (objeto) + reflexivo + verbo + aplicativo/causativo, y el sufijo *-tzino* o *-tzino*, se utilizó la misma estrategia, con la salvedad de que se remarcaron con **negritas**. Así, *oticmihiyovilti* se tradujo como “[mi venerado hijo] has pasado fatigas”, pero *nimitznotlaxillitzino*, como “**yo te quito tu carga**”.

¹⁵ Para profundizar en este problema hermenéutico, véase Muriá (1969).

En relación con la partícula *ma*, que se utiliza en múltiples ocasiones en estos textos, observaremos que su función es diferente según el caso que se presente. No existe un consenso general en torno a su valor, ya que a veces se trata como una fórmula de respeto que acompaña al imperativo, a veces como un “optativo”, y otras más como “vetativo de aviso”, como se registra en Sullivan (2014, 94-95). En su forma de marca para indicar respeto junto con el imperativo, la encontramos en los cuatro saludos de los *pipiltin* (v. g. “*ma xomevititie noconetzin*”, “siéntate, mi venerada pequeña”); su traducción no se señala a partir de alguna palabra en español, pues considero que la misma relación que forma con el sujeto de la oración indica por sí sola el valor respetuoso de la fórmula. Por otro lado, cuando *ma* se encuentra frente a otro verbo, que no es imperativo, lo traduje con la marca “que...”, debido a su función de “optativo” (v. g. “*ma çanno ximotlali xicaoan motlatol ma timococo*”, “¡sólo siéntate, esclarece tus palabras, que te enfermas!”).¹⁶ En pocas ocasiones, como en “*ma timovetizitzino*”, opté por utilizar un “vetativo de aviso”, tal como lo explica Sullivan (2014, 94-95), es decir, mediante la exhortación a no realizar una acción, en este caso, “no sea que caigas”. De esta manera, según el contenido de la oración y el análisis de las formas que toma el verbo, es factible restituir el posible significado del texto.

En cuanto a los insultos que se acompañan de los sufijos *-ton*, *-to*, me decidí por una terminación que en el español remarca el sentido peyorativo de las palabras, como “-ucho/-ucha”, “-zuelo/-zuela”. Así, palabras como *tlapaltontle* o *çivato* se tradujeron como “hombrezuelo” y “mujerzuela”, respectivamente. Con la partícula *-pol* se optó por una amplificación, mediante la introducción del adjetivo “vil” para subrayar el carácter grosero con el que se emplean dichas palabras en el texto fuente. De este modo, palabras como *ixpopoyopol* o *tzincuecuetzocpol* se tradujeron como “vil ciego” y “vil culo inquieto”, respectivamente. Esto se aplicó en cada uno de los casos, pues considero que su reiteración no es en vano y que el uso repetido de la palabra elegida para traducirla indica la supuesta representación del habla prosaica del *macehualli* en relación con la de los *pipiltin*. Si bien podríamos encontrar en el español una enorme variedad de palabras que representarían mejor el sentido despectivo de ambos sufijos —baste

¹⁶ Escalante tradujo *ma timococo* por “no te lastimes” (2004, 265); sin embargo, parece indicar más bien un *optativo*, por lo que propongo “¡[...] que te enfermas!”, por su relación intrínseca con la oración que le precede. De esta manera, se marca el sentido de realizar una acción con la finalidad de frenar un riesgo potencial, en este caso, enfermar.

pensar en colocaciones como “pinche...” o “maldito...” —, creo que los recursos aquí utilizados son una suerte de casos *neutros*, en tanto que otras palabras bien podrían tener múltiples significaciones o un valor distinto en contextos actuales.

Ya había señalado que algunas palabras, debido a su uso en fuentes con una fuerte influencia de la cultura occidental y cristiana, habían cambiado su sentido. Esto ocurre con *tlacatecoltl* y *avuiyanito*, conceptos de los que desconocemos si antes de la Conquista tenían el sentido despectivo que se le da en estos párrafos, pero que aquí fueron utilizados bajo un valor peyorativo e insultante. Por esta razón, conservé la palabra original en *cursivas* y coloqué entre corchetes su posible significado en el contexto colonial: “[diablo]”; “[putita]”. Para ofrecer una explicación, aunque sea somera, de los cambios en los valores semánticos, se hace uso de notas al pie en cada caso.

El vocativo representado por el sufijo *-e* no fue traducido por la interjección “¡oh...!”, comúnmente utilizada, sino que se destacó sólo mediante signos de exclamación “¡...!”, pues tal como ya se señaló, la función de dicho elemento era el de enfatizar y señalar al sujeto al que se interpelaba. En cuanto al *vocativo femenino*, inexistente gráficamente en el registro escrito, también se señaló mediante signos de exclamación.

En cuanto a los difrasismos, se optó por proporcionar la traducción literal de sus partes, para dar cuenta de los elementos que originalmente fueron utilizados en su composición, y seguido de ello, entre corchetes, colocar el significado que se les suele otorgar. Así, “*yn iztlactli yn tequallactli*” se tradujo como “la baba, la saliva [el engaño]”; “*tatiz titepetiz*”, como “serás agua, serás cerro [gobernarás]”. De esta manera, al tiempo que la cultura expresada mediante el lenguaje se explicita al lector, se conservan elementos que se consideran importantes para comprenderla.

Para la traducción del posesivo, sobre todo asociado a un honorífico, tal como se usa en *nopiltzintzine* y *nochpuchticatzin*, decidí emplear la forma más común del español, es decir, anteponer el pronombre posesivo al objeto, para que quede de esta manera: “Mi respetado hijo...” y “mi venerada joven mujer”, respectivamente. Esta decisión se debe a que la inflexión que suele hacerse para este caso, “hijo mío...” y “joven señora mía...”, es una forma muy poco común en la lengua española moderna, y cabe recordar que estos textos, aunque están colmados de fórmulas de respeto y no son reproducciones fieles a los contextos de enunciación real, sí pretendían representar el habla cotidiana.

Por último, debemos tener presente que éstos son *textos híbridos*, en tanto que su confección parte de la interacción entre dos culturas: por un lado, la nahua, y por el otro, la occidental. En este sentido, el trabajo que a continuación se presenta puede entenderse como una *traducción híbrida*, no sólo porque es ésa la naturaleza del texto fuente, sino porque ésta debe responder también al contexto desde el cual el traductor escribe. De esta manera, se pretende que el sentido original que se planteó en los doce pequeños textos que aquí traducimos sea parcialmente restituido con este trabajo, y además, que el análisis previo aporte algunos elementos que permitan al lector reflexionar en torno a la construcción de los diferentes discursos que fueron elaborados a partir de la ideología del grupo dominante.

Sobre la transcripción paleográfica

La paleografía se basó en una edición facsimilar de los *Primeros memoriales* (1993) y emplea las siguientes normas de transcripción:

- 1) Se conservan los elementos originales del texto. En la transcripción no se realizó ninguna normalización ni modernización.
- 2) Se desataron las abreviaturas. En la mayoría de los casos se trata de las nasales finales *n* o *m*, o bien del conjunto vocálico *-ue* o *-ui*, precedidas de una letra *q*-. El lector podrá advertirlas por el uso de *cursivas*.
- 3) Se respetó la puntuación del original.
- 4) En los casos en los cuales hubiera una palabra incompleta, o que no correspondiera a la morfología del náhuatl, se añadieron algunas letras entre corchetes.
- 5) El uso de tintas a dos colores (rojo para títulos, negro para el cuerpo) también se mantuvo.
- 6) Los números de foliación aparecen entre corchetes.
- 7) Las palabras que originalmente aparecían tachadas se conservan de la misma forma, pero entre corchetes.
- 8) Las palabras que fueron borradas y que no pudieron restituirse se representaron con guiones entre corchetes [-].

Elementos principales de la traducción

A lo largo de la traducción, el lector encontrará los siguientes elementos:

- 1) Calcos. Se traduce cada uno de los elementos que componen originalmente algunos sintagmas; por ejemplo, *quatexamacçolpol*, “vil y sucia cabeza abollada”.
- 2) Préstamos. Se retoman palabras de la lengua fuente que, desde mi perspectiva, carecen de un equivalente en la lengua de llegada debido a su valor cultural; por ejemplo, *tecuiyo çioatl*, *pilli* y *maceoaltin*. Además, se mantienen como préstamos aquellas palabras cuyo valor considero que cambió en el contexto colonial y se agregó entre corchetes el *nuevo* sentido.
- 3) Explicitaciones. Se hace evidente el contenido de algún elemento de la lengua fuente; por ejemplo, *Chichipole*, “vil perro”.
- 4) Amplificación. Se expresa mediante dos elementos o más lo que estaba expresado en uno solo; por ejemplo, *Ichpochtli*, “mujer joven”.
- 5) Neologismos. Se opta por formar nuevas palabras cuando es necesario; por ejemplo, *tentlatlatzicpol*, “vil truenalabios”, vocablo que no existe en español.
- 6) Los elementos asociados al honorífico verbal y el sustantivo se representan juntos, asociados a los adjetivos *respetado* y *venerable* del sujeto u objeto, según el caso; además, en el doble honorífico se utilizan **negritas**.
- 7) Los elementos asociados a un sentido peyorativo se traducen de la siguiente manera:
 - i. Sufijos *-ton*, *-tontli*. Se utilizan los sufijos castellanos *-zuela/-zuelo*; *-ucho/-ucha*.
 - ii. Sufijo *-pol*. Se utiliza una amplificación, agregando el término *vil* antes del sustantivo asociado.
- 8) El vocativo se representa con signos de admiración en la traducción.
- 9) Los difrasismos se traducen de manera literal con el objeto de rescatar sus elementos. Además, su posible significado se agrega entre corchetes.
- 10) En los casos que así lo merecen, se agregan comillas para indicar que se trata de una cita que se hace de determinada forma de hablar.

TRANSCRIPCIÓN PALEOGRÁFICA
Y TRADUCCIÓN
DE LOS PÁRRAFOS X Y XI
DE LOS *PRIMEROS MEMORIALES*

[f. 70r] *Primeros memoriales*

Inic. 10 parrapho ypan mitoa yn tlatolli ynic motlapaloo yn pipilti yn çivapipilti yoan yn tlatolli ynic maoa

Yn iquac aca pilli tlatoanj ychan ca/ auh yn oc ce tlatatl çan no tlatoani pillj quilhuia nopiltzintzine/ ma vel xomevultitie. auh niman quilhuia nopiltzintzine oticmihiovilti ma ye nican timovicatz.

Auh in otlica cana monamiqui. quimolhuia ma nimitznotlaxillitzino nopiltzintzine/niman quilhuia ma timovetzititzino nopiltzintzine nicauhtzine.

Auh i[n] çivapipilti ynic [-]¹⁷ motlapaloo yn iquac nepanotl ynpan calaqui. quimolhuia. ma xommevultitie noconetzin toteco/¹⁸ nican timovicatz notecuiyo çihuatl nochpvchticatzin.

auh in otlica monamiqui çivapipilti quimolhuia. Noteco çihuatl¹⁹ ma nimitznotlaxillitzino. ma timococotzino nochpuchticatzin notecuiyo çioatl

¹⁷ Borrado.

¹⁸ Debe leerse *totecuyo*.

¹⁹ Debe leerse *tecuiyocihuatl*.

[f. 70r] *Primeros memoriales*

Décimo párrafo, donde se habla de la palabra con que se saludan los pipiltin, las cihuapipiltin; y las palabras con que riñen.

Cuando algún *pilli tlahtoani* está en su casa y hay otra persona que también es *tlahtoani pilli*, le dice: “¡Mi respetado hijo, siéntate!”,²⁰ y luego le dice: “¡Mi venerado hijo, has pasado fatigas, ven aquí!”.

Y al encontrarse en algún lugar del camino, dicen: “**Yo te quito tu carga**, mi respetado hijo”. Luego le dice: “¡**No sea que caigas**, mi venerado hijo, mi respetado hermano menor!”.

Y las *cihuapipiltin*²¹ para [-] saludarse cuando una entra donde está otra, dicen: “¡Siéntate, mi venerada pequeña, nuestra *tecuhtli*! **Ven** aquí, mi *tecuhtli* mujer,²² mi respetada mujer joven”.

Y al encontrarse en el camino las *cihuapipilti*, dicen: “¡Mi *tecuhtli* mujer, **yo te quito tu carga, que te enfermas**, mi venerada mujer joven, mi *tecuhtli* mujer!”.

²⁰ El uso del término “hijo”, en vez de conservar *pilli*, se debe a que en el registro femenino de estos mismos casos se utilizó la palabra *conetzin* (reverencial de *conetl*), para significar con ello “hija” o “hijo”. Si bien es probable que su uso formara parte del *núcleo conceptual de nobleza*, considero necesario explicitar estos elementos, pues constituyen un nivel de registro privativo de la lengua náhuatl que merece ser rescatado.

²¹ La *cihuapipiltin* era la forma en que se denominaba a cualquier mujer perteneciente al grupo social privilegiado, o sea, los *pipiltin*. Sin embargo, de acuerdo con la información del libro x del *Códice florentino*, se refiere a un tipo particular de *mujer noble*, que Sahagún tradujo como *mujer hidalga*, cuyos atributos son ser “estimada, y querida de todos, honrada, y reverenciable, grave y esquivia” (Sahagún 2000, 2: 884).

²² Según Sahagún, el término *tecuiyocihuatl* se refiere a la “mujer que mantiene familia”. Es probable que ésta haya sido la manera de reconocerla por su papel regidor en la casa, al equipararlo al papel de un *tecuhtli*, pero en el ámbito doméstico (Sahagún 2000, 2: 884).

ynic maoa pipilti. quimolhuia yn iquac omoqualaniqui.²³ nicauhztine tlein-
no ticmitalhuia ma çanno ximotlali xicaoan motlatol ma timococo oc xica-
qui nicauhztine y[n] iehoatl tiquitoa yn motlatol como tlachia çan iuhquin
tixtep[e]tla taactiuetzti çà xitlaminemj macamo xixtotomaoa ximimati
ximixtili. como tonemiliz macamo xicui yn iztactli yn tenquallactli macamo
xicaqui yn çivatlatolli tlein tiquitoa yequene cuix motlatoaya cuix amo çan
atexatitla metlatitlan titlacat/ ma çà xipactinemi nicauhztine anoçoc y[n]
tlamaoallami yn motlatol nicauhztine oc xictlali moyollo ma oc ximocevi./
etc no yuh quitoa yn monamiqui. Etcetera.²⁴

Çivapipilti ynic maoa yn iquac tlein ic mopevaltia. quimolhuia noconetzin
noçivapiltzin ma çan no ximovetziti noconetzin ma çan no ximotlamachi-
titinemi maocoliztli ticmocuiti tlein ticmitalhuja cuix [a]mo totequiuh yn
tlei ticmotenevilitzinoa yn tlein ticmitalhuitzinoa noçivapiltzin ma çà xi-
motlamachititinemi como tinem[i] iuhqui y[n] tiçivapilli como motech
monequi in ticmochivilia ma ximixtilli ma ximomaviztili nochpuchticatzin
ma xictlalli moyollotzin anoçoc ytla mitzmococolhuiz ma oallamj/etc auh
yn monamiqui no iuh quitoa.²⁵

²³ Debe leerse *omocualanique*.

²⁴ Esta última frase parece haber sido agregada después, y hay un posible cambio de amanuense, según las diferencias observables en la grafía.

²⁵ De nueva cuenta, parece cambiar la mano del amanuense que hizo la nota al final del párrafo anterior.

Para reñir, cuando se han enojado los *pipiltin*, dicen: “¿¡Qué es eso que dices, mi respetado hermano menor!? ¡Sólo siéntate, esclarece tus palabras, que te enfermas! ¡Escucha, mi venerado hermano menor! Aquellas palabras tuyas que dices no son vistas, como si fueras ciego rápidamente caes a un hoyo. ¡Sólo ándate recto, no seas modorro! ¡Sé prudente, respétate! ¡No es nuestra vida! ¡No tomes la baba, la saliva [el engaño]! ¡No escuches las palabras mujeriles!²⁶ ¿Qué dices? Finalmente, ¿acaso [así] se hablaba?, ¿acaso no sólo naciste en el lugar del agua de masa, en el lugar del metate [de la mujer]?²⁷ ¡Sólo ándate contento, mi venerado hermano menor! Quizás tus palabras en nada terminan. ¡Mi respetado hermano menor, pon esto en tu corazón,²⁸ descansa! Etcétera”. De esta manera hablan los que se encuentran.

Las *cihuapipiltin* para reñir cuando se provocan, lo que dicen es: “¡Mi respetada pequeña, mi venerada *cihuapilli*, sólo siéntate! ¡Mi respetada pequeña, sólo ándate con prudencia, que tomas enfermedad! ¿Qué es lo que dices? ¿Acaso no es nuestro trabajo **lo que ordenas, lo que dices?** ¡Mi venerada *cihuapilli*, sólo ándate con prudencia! No vives como la *cihuapilli* que eres. No haces en ti lo que te corresponde. ¡Respétate, hónrate, mi venerada mujer joven! ¡Pon esto en tu corazón! Quizás en algo te maltratarán [tus palabras]. ¡Que terminen! Etcétera”. Así también hablan las que se encuentran.

²⁶ Sin duda, la voz *cihuatlahtolli* merece ser ampliamente estudiada, pues es necesario entender desde dónde se habla de la “palabra mujeril” en un sentido despectivo o negativo.

²⁷ Este difrasismo parece ser una modificación del comúnmente utilizado “*in atl in metlatl*”, el cual designaba los elementos necesarios para la elaboración de tortillas, actividad del ámbito femenino, en particular del estrato *macehualli* (Montes de Oca 2013, 388). En este texto vemos que se relaciona con los tropos vinculados a la mujer, como en el caso de *civatlatolli* (“palabra mujeril”), quizá como parte de las preguntas que cuestionan su comportamiento en relación con lo femenino.

²⁸ El corazón, entre los antiguos nahuas, no se consideraba como la parte pasional y amorosa del cuerpo, sino como un “órgano pensante”, en el que se encontraban depositadas funciones de orden cognitivo (López Austin 2012, 207-208), por lo que otra traducción podría ser “pon esto en tu mente”.

[f. 70v]

Inic. ii. parrapho ypan mitoa yn quenim motlapalooa yoan quenjm maoa yn maceoalti yn oquichtli yoan yn çiva

Yn iquac ychan callaqui nepanotl qujmolhuia/ nicaughtze ma nimitzmauhti/ [-]²⁹ quilhuia/ xioalmovica nicaughtze tlae nican.

Auh in otlica yquac monamiqui quimolhuia ma ti[-]movetziti³⁰ nicaughtze xivalmovica nicaughtzine ma nimitznotlaxilli.

Auh y[n] çiva yquac ypan calaqui nepanotl quimolhuia nocontezin ma nimitznomauhtili xivalmovica noconetcatzin tlae nican timovicatz. Auh yn otlica yquac monamiqui quimolhuia ma timovetziti noconetzin xivalmovica noconetcatzi ma timovetziti.

Oquichti maceualti ynic maua quimolhuia. ximiquani nocne tlapaltontle ma nimitztopeuh nepa xiyauh itzcuimpolle chichipole ma nimitztelicça ma nimitzyacachaquani nepa xiyauh xolopitle aquimamatic maceoaltotomacpole ycnopiltotomacpol ac tehoatl ac timomati totolpole amo ça ivi/ nocne. xolopitle. nepa xiyauh tle tinechaitiz tlapaltontle [amo ic]³¹ *quen* tinechivaz nocne cuix tinechquaz cuix tinechtoloz nican [a]tlamatinemi

²⁹ Borrado.

³⁰ Borrado.

³¹ Entre corchetes se agrega: “amo ic”, que tal como indica Rémi Siméon, significa “hacer nada”, lo cual se usa como insulto debido a la inacción del interpelado (Siméon 1992, 105).

[f. 70v]

Párrafo décimo primero, donde se dice cómo se saludan y cómo discuten los maceguales; los varones y las mujeres.

Cuando uno entra en la casa de otro, dice: “¡Mi respetado hermano menor, no te espante yo!”. Le dice: “¡Ven para acá, mi respetado hermano menor! ¡Ven aquí!”.

Y cuando se encuentran en el camino, dicen: “¡No sea que caigas, mi venerado hermano menor! ¡Ven para acá, mi venerado hermano menor, yo te quito tu carga!”.

Y las mujeres, cuando una entra en donde está la otra, dicen: “¡Mi respetada pequeña, no sea que te espante! ¡Ven, mi venerada pequeña! ¡Ven aquí!” Y cuando se encuentran en el camino, dicen: “¡No sea que caigas, mi venerada pequeña! ¡Ven, mi respetada pequeña! ¡No sea que caigas!”

Para reñir, los varones *macehualtin* dicen: “¡Quítate! ¡Ah, mísero hombrezuelo, que te empujé! ¡Vete para allá, vil perro, vil chucho,³² que te pateo, que te hago sangrar la nariz! ¡Hazte para allá, tonto, necio, vil estúpido *macehualli*, vil estúpido huérfano! ¿Quién eres? ¿Quién te crees, vil totola?³³ ¡Eres nada! ¡Ah, tonto! ¡Hazte para allá! ¿Qué vas a hacerme, hombrezuelo? [¡Nada!] ¿Qué me harás? ¿Eh? ¿A poco me comerás? ¿A poco me tragarás? Según aquí anda alzándose,³⁴ anda bramando, anda gritando. ¡Eres idiota,

³² La palabra *chucho* se usa como una acepción coloquial del español de México para “perro callejero”, cuyo uso prevalece en algunos lugares.

³³ La traducción de *ac ticmomatí* por “¿Quién te crees...?” resulta de que el verbo *matí*, que puede traducirse como “tener por...”, está registrado en el *Promptuario manual mexicano*, de Ignacio de Paredes (2012). En ese sentido, podríamos pensar que la traducción literal sería: “¿Por quién te tienes?”; sin embargo, para mantener el tono del insulto, se propone la fórmula ya descrita.

³⁴ El vocablo *alzado* se usa como sinónimo de soberbio porque corresponde al tipo de registro de este texto, de esta manera se respeta el tono peyorativo. Véase “alzado”, en *Diccionario del español de México* (2022).

oyovhtinemi tzatzitinemi mach nican tixquiquiza tixtotomaoa xolopitana-
 pole aocmo ticmati ahaque/ chocholoque³⁵ cuix otitlava xocomicque³⁶ oc
 mix xicui ma topan tivetx tlavanque mac mitzcaoa ynn octli tatapacuitlapol
 tzotzomacuicuitlapol quatatapapol cacalacapol tetlanencapol tetlachochol-
 pol omeynenepilpol tetlatlatolçaçaca tetlatla[~~tolçaçaca~~tl]latta ixmetla-
 pilpol quatatacalpol yxpatzacpol ixpopoyopol tetlaxincapol no tlatoa/ que
 no iuhqui/ quatexamaccolpol/ ichtecapol tepan cacallacapol/iztlacapol/
 xixipevipol/ tlacatecolopol/ quen tjtechiuaz/³⁷ nocne/ tle titechaitiz/ cuix

³⁵ Debe leerse *ahaqui/chocholoqui*.

³⁶ Debe leerse *xocomicqui*.

³⁷ Debe leerse *titechihuaz*.

eres imbécil! ¡Vil estúpido! Ya no sabes nada, faltoso, modorro. ¿Te embriagaste, borracho? ¡Toma tu rostro! ¡No vengas donde estamos! Los borrachos te ponen el pulque en la mano. ¡Vil trapo cagado, vil harapo cagado,³⁸ vil greñudo, vil metiche,³⁹ vil transa,⁴⁰ vil ahuyentador de personas, vil lengua triple,⁴¹ palabras pastosas,⁴² mirón, vil rostro de metlapil,⁴³ vil casa desaliñada, vil tuerto, vil ciego, vil adúltero!” También hablan de esta manera: “Vil y sucia cabeza abollada, vil ladrón, vil metiche, vil mentiroso,⁴⁴ vil pellejudo, vil *tlacatecolotl* [diablo]!”⁴⁵ ¿Qué nos harás? ¿Eh? ¿Qué nos harás hacer?

³⁸ La fórmula “vil trapo cagado, vil harapo zurrado” (*tatapacuitlapol tzotzomacucuitlapol*) se observa también en las *tlatlaltlauhtiliztli* (oraciones dirigidas a los dioses) registradas en el libro VI, las cuales forman parte de la representación del *macehualli* y su condición de pobreza. En este sentido, la suciedad, asociada al mal estado de las prendas, es un elemento indicador de una pobre condición de vida, que también se tomaba como motivo de insulto. Se sugiere revisar el capítulo II del libro VI del *Código florentino*.

³⁹ Es decir, entrometido.

⁴⁰ En el *Diccionario del español de México* (2022) se registra “transa” como “trampa, soborno o cohecho con que se resuelve un asunto legal, administrativo o sujeto a cierto reglamento”. En el *Diccionario de la lengua española* (2023) también está registrada, en su forma adjetiva, como sinónimo de embustero o trampista.

⁴¹ Es decir, mentiroso.

⁴² “Palabra pastosa”, de acuerdo con Wimmer (2004), se refiere al “chisme” y a su difusión. A la persona insultada con esta palabra se le dice “chismoso”, lo cual se complementa con *omeynenepilpol* (“lengua triple”), en referencia a que esparce los chismes con desmesura.

⁴³ El *metlapilli* o mano del metate es el instrumento con el cual se muele en el *metlatl*. El significado del insulto *ixmetlapilpol* no es claro. Incluso, Galicia (2001, 73) opta por traducirlo como “carota de piedra de moles”, que en todo caso nos deja en un lugar igual de oscuro. Es posible que se refiera a algo cuya parte frontal está raspada o golpeada, tal como la mano del metate. Recientemente se me hizo notar que el insulto *cara de metate* se utiliza para referirse a alguien *cacarizo*, lo cual reforzaría la idea anterior (Asiel Sánchez, comunicación personal, 15 de diciembre de 2023).

⁴⁴ De acuerdo con Molina (1970, f. 49v), *iztlacapol* es “gran mentiroso”, pero dicho comúnmente entre mujeres. Algunas explicaciones pueden darse a esto. La primera y más sencilla es que simplemente fue un error de quien ayudó a confeccionar estos textos. La segunda es que se haya utilizado como una forma de enunciar que el hombre a quien se interpela tiene el valor de “gran mentiroso” entre las mujeres. Una última explicación es que el valor de una mujer mentirosa le haya sido dada a dicho sujeto.

⁴⁵ El término *tlacatecolotl* puede ser entendido desde dos diferentes perspectivas. La prehispánica, en la cual su significado se restringe a un tipo de brujo capaz de trastocar las entidades anímicas de las personas con la finalidad de causar daño sobre ellas, y la de la época colonial, cuando su significado se trasladó hacia la idea de demonio o diablo, según podemos ver en algunos vocabularios. Un tercer significado, sobre el que sería interesante pensar, es el que se encuentra en el *Vocabulario mexicano de San Miguel Tzinacapan* (2012), donde *tlacatecolotl* se traduce como “hombre escandaloso, como tecolote”. Véase la nota 6.

teoa tatiz titepetiz/ yn timacevaltontli/ manel cenca/ oc itla xiquito/ cuix quen titechivaz/ cuix ic titechpopoloz/ cuix tevatl titopil titotlatocauh ca çano titzcuintli. titotoli/ cuitlapan tlaçolpan/ mocha monemiya ximocava nocne/ valtzatzitui nean/. *etcetera.* ynn ixquich quitoa teoa çanno ixqui yn quitoa yn monamiqui auh çano ca yn amo tenanquilia çan choça.

çiva ynic maoa

Auh ynic maoa çivamacevalti quimolhuia/ ay/ çivato ma nachca/ quen tinechpealtia/ cuix tinonamic cuix tinoquichvi/ ay/ tlei/ çivato/ tentlatlatzicpol ma ximotlalli tlein tinechilhuia aviyanito/ cuix tinochauh quen tinechpealtia cuix mopan nicacalactica cuix noze mopal ninemi/ cuix tinechtlacoltia/ cuix mopal motlatlaqua/ ay çivato/ quatzomapol/ quatatapapol/ ximocaoa tentlatlatzicpol ixtlaveliloc tlevelilocatontli/ cacalacapol. xixipevi/ atle qui-quani/ achilova/ aitzayoa/ tzincuecuetzocpol/ tzinapizmiqui/ ay/ ma nachca teixpan titlatlamatiznequi quen titechivaz. cuix teoa tatiz. titepetiz.

¿A poco serás agua, a poco serás cerro [gobernarás], macegualucho? Aunque digas algo más. ¿A poco le harás [algo] a la gente? ¿A poco nos destruirás? ¿A poco eres nuestro *pilli*, eres nuestro *tlahtoani*? Sólo eres un perro, una totola. En la mierda, en la basura, está tu choza, tu casa. ¡Cállate! ¡Eh!” Ambos van gritando, etcétera. Esto es todo lo que dicen para reñir con otra persona. También es todo lo que dicen los que se encuentran, y así es que no responden, sólo lloran.

Con lo que riñen las mujeres.

Para reñir las mujeres *macehualtin* dicen: “¡Ay, mujerzuela, [hazte] para allá! ¿Me estás provocando? ¿A poco eres mi esposo? ¿A poco eres mi hombre? ¡Ah, qué mujerzuela! ¡Vil truenalabios!⁴⁶ ¡No sea que te quedes! ¿Qué me dices, *ahuiani* [putita]?⁴⁷ ¿A poco eres mi manceba?⁴⁸ ¿Me estás provocando? ¿A poco yo me ando metiendo contigo? ¿A poco vivo gracias a ti? ¿A poco tú me sirves? ¿A poco se come gracias a ti? ¡Ay, mujerzuela! ¡Vil melenuda, vil greñuda! ¡Cállate, vil truenalabios, sinvergüenza, *tlahuelilocatontli* [putita],⁴⁹ vil metiche, pellejuda, comedora de nada, sin chile, sin

⁴⁶ La idea de truenalabios está bien ejemplificada en otros textos, como la descripción de la *ahuiani*, en el libro x del *Códice florentino*. En ese texto se dice que una de sus características es que “mastica chicle, truena el chicle” (*tziccuacua, motzictlatlaza*) (López Austin 2012, 2: 276). En nuestro caso, nos encontramos con *tentlatlatzicpol*, que contiene la misma raíz *tzic-*, que deriva de *tzictli* (chicle, goma de mascar). Por otro lado, en el libro x, al hablar del *tzictli*, se dice que mascararlo de manera pública era un acto propio de las “mujeres públicas”, es decir, de las prostitutas, pero también se asocia a los hombres homosexuales (Sahagún 2000, 2: 915).

⁴⁷ Aquí se utiliza el sentido colonial-cristiano de la palabra *ahuiani*. Es probable que esta palabra haya cambiado su valor en el siglo xvi debido a la influencia que tuvieron los religiosos en la representación de la realidad indígena (Mancisidor 2022).

⁴⁸ Molina registró “comleça” como traducción para el término referido (1970, f. 19r). Esta palabra, hoy en desuso, según el *Diccionario de autoridades* (1726-1739) se refiere a “la manceba del hombre que es casado, y que la tiene dentro de su casa, y a la vista de su muger”.

⁴⁹ La palabra *tlahueliloc*, al menos en el registro colonial, responde a “malvado”, malvada”. Junto con la partícula *cihua-*, es “mala muger” (Molina 1970, f. 23v). Sin embargo, en el siglo xvi dicho término forma parte del campo semántico conferido a *ahuiani*, traducido como “puta” por fray Bernardino de Sahagún en el libro x del *Códice florentino*, de manera que son términos mutuamente correspondientes y complementarios, al menos en lo que respecta a la época colonial. El hecho de que en nuestro texto no diga “*cihuatlhueliloc*” quizá se deba a que es una mujer la que le habla a otra.

tlevelilocatontli tetlachochol ma nachca xo[n]quiça ma nimitztopeuh/
mach atle ipan titlatlachiya/ mach nican taatlamatinemi/ cuix tiçivapilli
timocuepaznequi/ amo çan timaceoaltontli/ mach nican teixco tinemj/
campa tivalla ma xiyauh/ aço iuhcan/ yn mochan/ amo iuhca yn nican
ticeititiz/ ticnopiltotomacpol ticnopillaveliloc cen/ca tzatzi/etc. yn ix-
quich quitoa yn teoa çanno ixquich yn quitoa yn monamiqui tlaacolooa
mochi tlatatl qûicaqui auh çan no ca yn amo tenanquilia çan quicaquin
tlatolli çan choca.

sal [sin sustento]!⁵⁰ ¡Vil culo inquieto, culo hambriento! ¡Apártate de los demás! Te quieres hacer la chistosa. ¿Qué le harás a la gente? ¿A poco serás agua, serás cerro [gobernarás]? ¡*Tlahuelilocatontli* [putita], ahuyentas a la gente! ¡[Hazte] para allá! ¡Sal de aquí, que te empujé! No te importa nada, aquí andas de presumida. ¿A poco quieres volverte una *cihuapilli*? ¡No! Sólo eres una macegualucha. Andas paseándote frente a los demás. ¡Vete por donde viniste! Tu casa no es lugar semejante a aquí. Le mostrarás a la gente que eres una vil ingrata, eres una huérfana perversa”. Ellas gritan mucho, etcétera. Es todo lo que dicen al reñir con alguien, todo lo que dicen cuando se encuentran personas de la misma calaña. Toda la gente lo escucha. Y ellas no responden [nada], sólo escuchan estas palabras, sólo lloran.

⁵⁰ La sentencia “comedora de nada, sin chile, sin sal” hace referencia a un difrasismo que se utiliza para hablar del sustento. “*In chilli, in iztat*” es el tropo que ha sido modificado a “*achilohua, aiztayohua*”, lo que significa, literalmente, “la que no tiene por condición lo propio del chile, la sal”, para referirse a una persona que carece de sustento, y esto se relaciona, a su vez, con la idea de pobreza. La referencia a este tropo puede encontrarse en una *tenonotzaliztli* que hacía el *tlahtoani* recién electo al pueblo, en la que los *macehualtin* vendían “*in chilzol, in iztapalcat*” (chiles viejos, terrones de sal), como síntoma de las pobres condiciones de vida de ese grupo social (Galaviz 2022).

Referencias

- Alcántara Rojas, Berenice. 2013. “El diablo en el discurso de evangelización novohispana del s. XVI”. En *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al demonio en los Andes y Mesoamérica*. Edición de Alfredo López Austin y Luis Millones, 101-123. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Battcock, Clementina, y Carlos Roberto Galaviz Sánchez. 2023. *La justicia entre los nahuas en el México antiguo*. México: Tirant Lo Blanch.
- Bustamante García, Jesús. 1990. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Nacional.
- Castillo Farreras, Víctor M. 1971. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Covarrubias, Sebastián de. 1873 [1674]. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Dos partes. Madrid: Luis Sánchez.
- Diccionario de autoridades*, en *Diccionario histórico de la lengua española*. Real Academia de la Lengua Española. 1726-1739. <https://apps2.rae.es/DA.html> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].
- Diccionario de la lengua española*. Real Academia de la Lengua Española. 2023. <https://dle.rae.es/transa?m=form&m=form&wq=transa> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].
- Diccionario del español de México*. El Colegio de México. 2022. <https://dem.colmex.mx/Inicio> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].
- Discursos en mexicano. La vida cotidiana en la corte de Tetzco antes y después de la conquista española*. 1987. Edición de Eike Hinz. Berlín: Verlag von Flemming.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1990. “Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 16 (61): 29-46. <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1990.61.1569>
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 2004. “La cortesía, los afectos y la sexualidad”. En *Historia de la vida cotidiana en México*. Vol. I: *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Coordinación de Pablo Escalante Gonzalbo, 261-278. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Flores Estrella, Josefina Hitsuri. 2004. “El personaje perdido. La nobleza indígena y el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Galaviz Sánchez, Carlos Roberto. 2022. “*In cuitlapilli in atlapalli* ‘La cola, el ala’. La representación de los *macehualtin* en los discursos nahuas de poder”. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Galicia Silva, Javier. 2001. "Tetlahualchiliztli ipan tomacehuaultlahto. 'El insulto en náhuatl'". Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- García Quintana, Josefina. 1976. "El huehuetlahtolli —antigua palabra— como fuente para la historia social náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 61-71.
- Huehuetlahtolli. *Testimonios de la antigua palabra*. 2011. Edición y estudio introductorio de Miguel León-Portilla, traducción y notas de Librado Silva Galeano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Karttunen, Frances, y James Lockhart. 1987. *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*. Los Ángeles: University of California, Latin American Center Publications.
- Kobayashi, José María. 1996. *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. 3a. edición. México: El Colegio de México; Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Austin, Alfredo. 1967. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7: 87-117.
- López Austin, Alfredo. 1985. *Educación mexicana. Antología de textos sahuaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. 2012. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Mancisidor Ortega, Montserrat. 2022. "La representación de la *ahuiani* como 'mala mujer' a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, Alonso de. 1970. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. Edición de Miguel León-Portilla. México: Porrúa.
- Mollat, Michel. 1988. *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social*. Traducción de Carlota Vallée. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montes de Oca, Mercedes. 2013. *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas.
- Montes de Oca, Mercedes. 2016. "Los difrasismos y la construcción de la identidad de la nobleza". En *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*. Edición de Patrick Lesbre y Katarzyna Mikulska, 249-266. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Varsovia: Universidad de Varsovia, Facultad de Neofilología, Instituto de

- Estudios Ibéricos e Iberoamericanos; Tolosa: Universidad Toulouse II-Le Mirail, Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericano. Ibéricos e Iberoamericanos/Universidad Toulouse II-Le Mirail, Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Muriá, José María. 1969. "La sociedad precortesiana a través de la conceptualización europeizante de la historiografía colonial". Tesis de doctorado, El Colegio de México.
- Paredes, Ignacio de. 2012 [1759]. *Promptuario manual mexicano*. Edición de Sybille de Pury. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/paredes> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].
- Primeros memoriales. Facsimile Edition*. 1993. Fotografías de Ferdinand Anders. Norman: University of Oklahoma.
- Primeros memoriales*. 1997. Paleografía y traducción de Thelma D. Sullivan, revisión de Henry B. Nicholson. 2 vols. Norman: University of Oklahoma.
- 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: The School of American Research/Univesity of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Siméon, Rémi. 1992. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*. 3a. edición. México: Siglo XXI Editores.
- Sullivan, Thelma D. 2014. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Vocabulario mexicano de San Miguel Tzinacapan (Sierra Norte de Puebla)*. 2012 [1984]. Edición de Sybille de Pury-Toumi. <https://gdn.iib.unam.mx/textos/tzinacapan> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].
- Wimmer, Alexis. 2004. *Dictionnaire de nahuatl classique*. <http://nahuatl.ifrance.com/> [Consultado el 19 de diciembre de 2023].

Agradecimientos

Agradezco profundamente al doctor Mario Sánchez Aguilera y la doctora Berenice Alcántara Rojas, quienes dieron seguimiento a la presente traducción. Su atenta lectura, así como sus valiosos comentarios, críticas y sugerencias, aportaron mucha luz en el complejo mundo de la lengua náhuatl. Agradezco también a los evaluadores anónimos por sus enriquecedores comentarios.

SOBRE EL AUTOR

Carlos Roberto Galaviz Sánchez es licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente cursa la Maestría en Historia en la UNAM. Se desempeña como ayudante de profesor en el seminario “Mundo indígena. Épocas prehispánica y virreinal”, coordinado por el doctor José Rubén Romero Galván en la Facultad de Filosofía y Letras. Es coautor, junto con Clementina Battcock, del libro *La justicia entre los nahuas en el México antiguo* (México: Tirant Lo Blanch, 2023).